

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2018. Том 11. Номер 2

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

## *Редакционная коллегия*

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

## *Редакционный совет*

Эвандро Агацци (Университет Генуи, Италия; Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.Д. Губин (РГГУ, Москва, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский Государственный Университет, Ереван, Армения), В.В. Миронов (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), Н.В. Мотрошилова (Институт философии РАН, Москва, Россия), С.А. Никольский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Ю.В. Синеокая (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.С. Степин (Институт философии РАН, Москва, Россия), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), А.В. Черняев (Институт философии РАН, Москва, Россия)

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

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

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

**Журнал включен в:** Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); КиберЛенинка

**Подписной индекс** в Объединенном каталоге «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

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

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

**Тел.:** +7 (495) 697-66-01;

**e-mail:** [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru);

**сайт:** <https://pj.iph.ras.ru>

# THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2018. Volume 11. Number 2

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

## *Editorial Board*

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

## *Advisory Committee*

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

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**К 190-летию со дня рождения Л.Н. Толстого**

*А.А. Гусейнов.* Философское наследие Л.Н. Толстого  
(интервью *Предрага Чичовачки*) ..... 5

**ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ**

*Г.С. Роговян.* Недоступное убеждение ..... 22

*К.А. Павлов-Пинус.* Теоретизирование о сознании:  
эпистемические пролегомены. Часть I ..... 40

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

*А.В. Макурова.* Специфика феноменологической интерпретации  
понятия «значение» в ранних работах М. Хайдеггера ..... 58

*П.С. Гуревич.* Тема человека в философском наследии Гегеля ..... 72

**МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО**

*Р.Э. Бараиш, А.Ю. Антоновский.* Системно-коммуникативное исследование  
радикальных движений, или Как возможна научная теория протеста ..... 91

**АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ**

**Цикл «Реплики»**

Природа сознания: Восток – Запад  
(*Д.И. Дубровский, В.Г. Лысенко, Ю.В. Синеокая*) ..... 106

Экзистенциальный опыт: таинство и проблема  
(*В.В. Знаков, Н.А. Касавина, Ю.В. Синеокая*) ..... 123

**ДИСКУССИИ**

*В.В. Целищев.* Аналитическая философия и ревизионизм без берегов ..... 138

*Nadia Maftouni.* Art as a language for Muslim thinkers:  
metaphorical vs. literal approach ..... 156

**ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ**

*А.Ф. Васильев.* Метаэтика: обзор проблематики ..... 167

**Toward the 190<sup>th</sup> anniversary of the birth of Leo Tolstoy**  
*Abdussalam A. Gusseinov*. The philosophical legacy of Leo Tolstoy  
(interviewed by *Predrag Cicovacki*) ..... 5

**PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE**

*Garris S. Rogonyan*. *The inaccessible belief* ..... 22  
*Konstantin A. Pavlov-Pinus*. Theorizing about consciousness:  
an epistemological prolegomenon. Part I ..... 40

**HISTORY OF PHILOSOPHY**

*Alexandra V. Makurova*. Phenomenological interpretation  
of the term ‘Meaning’ in early Heidegger ..... 58  
*Pavel S. Gurevich*. Man in the philosophical legacy of Hegel ..... 72

**MORALS, POLITICS, SOCIETY**

*Raisa Ed. Barash, Alexandr Yu. Antonovsky*. A study of social  
movements from the systemic communication standpoint:  
is a scientific theory of political protest possible? ..... 91

**ANATOMY OF PHILOSOPHY: HOW THE TEXT WORKS**

**Rejoinders in a dialogue**

The nature of consciousness between East and modern West  
(*David I. Dubrovskii, Viktoria G. Lysenko, Julia V. Sineokaya*) ..... 106  
Existential experience: a mystery and a problem  
(*Viktor V. Znakov, Nadezhda A. Kasavina, Julia V. Sineokaya*) ..... 123

**ACADEMIC DISCUSSIONS**

*Vitalii V. Tselishchev*. Analytic philosophy and revisionism beyond the bounds ..... 138  
*Nadia Maftouni*. Art as a language for Muslim thinkers:  
metaphorical vs. literal approach ..... 156

**REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS**

*Andrey F. Vasilyev*. A sketch of metaethics ..... 167

## К 190-летию со дня рождения Л.Н. Толстого

*А.А. Гусейнов*

### ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ Л.Н. ТОЛСТОГО интервью Предрага Чичовачки

*Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович* – академик РАН, доктор философских наук, профессор, научный руководитель Института философии РАН. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: guseinov@iph.ras.ru

*Предраг Чичовачки* – профессор философии (Колледж Святого Креста). College of the Holy Cross. USA, 01610, Worcester, MA, 1 College Str.; e-mail: pcicovac@holycross.edu

Статья, посвященная философскому наследию Льва Николаевича Толстого, написана в форме ответов на вопросы, адресованных ее автору профессором Предрагом Чичовачки. В ней рассматриваются основные философские влияния, испытанные Толстым, и особый характер его отношения к мыслителям прошлого. Дается общая характеристика стиля мышления Толстого и его учения, системность которого задается нравственной программой индивидуально ответственного поведения человека на основе этики непротивления злу силой. Особо рассмотрено отношение Толстого к квиетизму и отличие от него его собственной программы нравственного совершенствования. Завершается работа обсуждением вопроса о месте Толстого в интеллектуальной традиции и актуальности его философии ненасилия в наши дни.

**Ключевые слова:** Толстой, философия, вера, религия, ненасилие, Руссо, Шопенгауэр, квиетизм

---

**Предраг Чичовачки.** *Вы убеждены, что Толстой был не только выдающимся писателем, но также значительным мыслителем. Более того, считаете его мыслителем, укорененным в многовековой интеллектуальной традиции философов и религиозных пророков<sup>1</sup>. Среди философских предшественников, оказавших на него наиболее сильное влияние, Толстой особо выделяет Руссо и Шопенгауэра. Как конкретно они повлияли на него? С Вашей точки зрения, было ли это влияние одинаково сильным, или кто-то из них сыграл более значимую роль в формировании его собственного мировоззрения?*

**Абдусалам Гусейнов.** Когда мы говорим о философских источниках мировоззрения Льва Николаевича Толстого, испытанных им идейных воздействий, надо иметь в виду два обстоятельства.

<sup>1</sup> Понимается книга: *Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней* (М., 2009), в которой есть глава о Толстом.

Прежде всего, Толстой не был философом в традиционном европейском смысле данного занятия. Философия интересовала его в той только мере, в какой она являлась учением о жизни, отвечала на вопрос о том, что должен делать человек, чтобы прожить свою жизнь в согласии со своим разумом и совестью. При этом его волновала не всеобщая истина о том, как должна быть устроена жизнь, а вполне насущная задача, как жить ему самому. Он не удовлетворялся логической убедительностью и фактической достоверностью философских утверждений, одновременно и сверх того он примерял их на себя. Свою собственную жизнь Толстой возвысил до уровня эксперимента, удостоверяющего философскую истину. Речь идет не о том, что он стремился выстроить свою жизнь в соответствии со своими философскими убеждениями, наоборот: он искал такие убеждения, которые соответствовали бы жизни, не абстракции жизни, а самой жизни, как она явлена в его собственном индивидуальном опыте.

Второе, Толстой был исключительно своевольным мыслителем. Он до всего доходил сам. Он абсолютно доверял разуму. Но своему собственному разуму. У него был прочный иммунитет против общепризнанности как критерия истины. Он ничего не принимал на веру и мог противостоять мнению не то что большинства, а всего мира, если находил его ложным. Это обнаружилось, например, в его оценке Шекспира, которого, как он считал, нельзя признать даже самым посредственным сочинителем, или в его уничижительном отношении к Наполеону. Философские влияния, которые испытал Толстой, также мало зависели от места философа в общепринятом табеле о рангах. Так, например, он не очень высоко ценил Аристотеля и Гегеля. Можно сказать так: Толстой сам решал, кто из философов может оказывать на него влияние.

Руссо и Шопенгауэр, пожалуй, более других философов повлияли на Толстого, оказав на него и интеллектуальное, и эмоциональное воздействие. Они стали для него близкими людьми, с которыми он охотно проводил время. В 15 лет он вместо креста носил на шее медальон с изображением Руссо. Портрет Шопенгауэра многие годы висел в кабинете Толстого, привлекая внимание посетителей. Отношение Толстого к Руссо и Шопенгауэру, испытанные им влияния с их стороны – это большая тема, требующая специальной (отчасти осуществленной) работы по конкретному анализу наследия Толстого, включая его художественное творчество. Говоря об этом, вынужден ограничиться лишь самыми общими соображениями.

С Руссо Толстого сближало многое – идея индивидуальной свободы, эмоционального раскрепощения личности, критика наук и искусств в их развращающем влиянии на нравы, противопоставление естественного состояния порокам цивилизации, культ сельского труда и, конечно же, отказ от насилия в процессе воспитания. Важное значение имели ясность и искренность стиля Руссо. На Толстого оказали влияние не только отдельные идеи Руссо, но прежде всего сам дух его философии, нацеленной на нравственное совершенствование человека. И еще, думаю, для Толстого было важно отношение Руссо к своей философии, тот факт, что для него философия – не род умствования, а глубоко личное дело.

С творчеством Шопенгауэра Толстой познакомился в конце 60-х годов. С него по сути дела начался его постоянный интерес к философии. Возможно, он же дал толчок интересу Толстого к восточным религиям, в частности к буддизму. В Шопенгауэре, как и в Руссо, его привлекла общая этическая окрашенность и критическая направленность его учения. Его увлекла и сама

идеалистическая метафизика Шопенгауэра, предлагающая взгляд на мир как на живое целое, волю и представление, а отпадение от него в виде индивидуальной воли рассматривающая как деградацию. Ему оказалась особенно близка этика философа с ее констатацией жизни как неизбежного страдания и идеей сострадания в качестве адекватного ответа на бытийную ситуацию и позитивной программы деятельности. Толстой интерпретировал сострадание как форму любви и путь преодоления изолирующего людей друг от друга эгоизма животной личности. Отношение Толстого к Шопенгауэру менялось. После первых десяти лет увлеченности он подверг критике и резко дистанцировался от пессимизма Шопенгауэра, от его идеи о бессмысленности жизни. Толстой пришел к выводу, что утверждение об отсутствии в жизни разумного смысла логически некорректно, ибо оно само является заключением разума, и этически ложно, ибо если бы он всерьез относился к этому утверждению, то он перестал бы жить до того, как сделал его. Критика Шопенгауэра в этом пункте стала одним из важных моментов в процессе выработки Толстым своего собственного учения о непротивлении злу силой. Еще одним фактором охлаждения Толстого к Шопенгауэру стало его довольно позднее (1887 г.) знакомство с «Критикой практического разума» Канта, показавшее ему, что действительный Кант сильно отличается от его интерпретации Шопенгауэром. В целом же Шопенгауэр до конца жизни Толстого оставался его важным философским собеседником.

Что касается вопроса, кто больше повлиял на мысль Толстого, Руссо или Шопенгауэр, то не уверен в возможности получить на него ответ, как, впрочем, и в его корректности. Ведь, когда художник создает картину, разве имеет значение, откуда и какие краски он берет?! Не творчеством Руссо и Шопенгауэра определялось, что войдет в мировоззрение Толстого, а сам Толстой решал, что он возьмет из них и что, следовательно, станет уже не их, а его достоянием.

**П.Ч.** Кто еще из философов прошлого оказал значительное влияние на Толстого и в каком отношении? Сократ и Платон? Эпиктет и Марк Аврелий? Кант и Спенсер?

**А.Г.** Из этого ряда надо исключить Спенсера, который был совершенно чужд Толстому. Толстой считал увлечение Дарвином (Спенсер же с его попыткой переосмыслить всю культуру в духе идей Дарвина – наиболее яркий пример такого увлечения) формой эпидемического внушения. Все другие названные Вами философы входили в ту философскую сокровищницу, из которой Толстой черпал идеи обильно и охотно. Не только они, сюда же следовало бы добавить ряд других имен, например Дж. Рескина, Сенеку, Сковороду, Спинозу, Торо, Эмерсона.

Друг и секретарь Толстого Д.П. Маковицкий<sup>2</sup> рассказывает, что 16 августа 1910 г., за пару месяцев до ухода и кончины писателя, в его доме провели игру: присутствующим предлагалось на одном листке написать имена 12 великих людей, а на другом листке – имена самых любимых за исключением Христа и Толстого. У Толстого оказался один лист, ибо имена, по его мнению, великих людей и имена любимых им людей совпали, это были: Эпиктет, Марк Аврелий, Сократ, Платон, Будда, Конфуций, Лао-Тзе, Кришна, Франциск Ассизский, Кант, Шопенгауэр, Паскаль. Такое совпадение показательное: только своих любимых философов Толстой считал великими. Среди них для Толстого не было безусловной фигуры. Каждую мысль того или иного

<sup>2</sup> *Маковицкий Д.П.* У Толстого 1904–1910: «Яснополянские записки» Д.П. Маковицкого: в 4 кн. Кн. 4: 1909–1910 (июль–декабрь). М., 1979. С. 324.

философа он рассматривал не в общей логике и контексте соответствующей философской системы, а в свете своего, толстовского, учения. Задачу свою он видел не в том, чтобы всесторонне оценить изучаемого философа, отметить его слабые и сильные стороны, а в том, чтобы извлечь заключенную в его трудах жизненную мудрость. Для Толстого было характерно свободное обращение с понравившимися ему текстами, популяризируя их, он вполне мог сократить что-то, иначе переформулировать, словом, подходил к ним не как к авторской собственности, а как к общему достоянию. Всех философов и духовных учителей он рассматривал как мудрых людей, писавших одну и ту же книгу. Вполне логично, что все они вместе с самим Толстым стали авторами одной и той же книги, которую он составлял в последние годы своей жизни. Речь идет о книге для чтения в различных вариантах, составивших пять томов (тт. 41–45) его Полного 90-томного собрания сочинений: «Мысли мудрых людей на каждый день» (1903); «Круг чтения» (1904) «На каждый день» (1909); «Путь жизни» (1910).

**П.Ч.** *Одним из основных занятий Толстого в последние несколько десятилетий его жизни была выработка этического взгляда, который мог бы служить руководством для его собственной жизни, некоторой опорой жизни. При рассмотрении этики Толстого первое, что приходит в голову, – это его переосмысление слов и послания Иисуса. Почему Иисус был такой значимой фигурой для Толстого? В чем заключался основной урок Иисуса для Толстого? Был ли Иисус, который вдохновлял Толстого, историческим Иисусом? Иисусом четырех Евангелий? Иисусом, созданным самим Толстым?*

**А.Г.** Иногда считают, что ответ тогда является прямым, когда он не длиннее вопроса. Попробую последовать этому правилу.

Почему Иисус? Потому что он полнее, чем кто-либо, выразил идею любви как основы жизни.

Что самое важное у Иисуса? Непротивление злу силой.

Шла ли речь об Иисусе историческом (реальном), Иисусе четырех Евангелий или Иисусе самого Толстого? Все они суть одно и то же, собственный Иисус Толстого был одновременно Иисусом историческим и Иисусом четырех Евангелий.

Теперь чуть подробнее.

Среди тех, кто оказал влияние на Толстого, Иисус из Назарета действительно занимает исключительное место. Толстой избрал Иисуса в качестве учителя и называл себя его последователем – христианином. Выше я говорил, что среди философов для Толстого не было безусловной фигуры. Иисус Христос был для него безусловным авторитетом. При этом он не считал Иисуса Богом, отвергал какие-либо формы его обожествления. Более того, Толстой полагал, что для того, кто действительно верит в Бога, Иисус Христос – не Бог. Это был реальный человек, духовный реформатор, выступивший со своим учением.

Путь Толстого к Иисусу был извилистым и трудным. Родившийся в православной среде, он впитывал христианство, что называется, с молоком матери. Однако уже в 16 лет он перестал ходить в церковь и пустился в плавание по волнам жизненного успеха. Плавание это, с одной стороны, оказалось очень удачным в том, что касается мирской славы, богатства, здоровья, семейного благополучия, а с другой стороны, обернулось душевной катастрофой и подвело Толстого к грани самоубийства. Желая выйти из случившегося накануне 50-летия духовного кризиса, Толстой решил вернуться в лоно официальной религии и в течение года вел жизнь самого правоверного христианина, тща-

тельно соблюдая все церковные предписания. Но это ничуть не облегчило его состояния и не вернуло утраченного смысла жизни. Тогда Толстой решил сам искать ответ на вопрос о смысле жизни, обратившись с этой целью ко всем источникам человеческой мудрости: к основателям религий, к великим философам и моралистам, а также к мироощущению простых трудящихся людей, которые свободны от вставших на его пути терзаний. Он черпал из всех источников. И всюду, у всех мудрых людей от Конфуция и Будды до крестьянина Тверской губернии Сютяева Василия Кирилловича, он находил одну и ту же мысль, что смысл жизни – в любви. Полней и последовательней всего идея любви получила развитие в учении Иисуса Христа, в его Нагорной проповеди.

Так Толстой заново открыл для себя ясный и спасительный смысл Нагорной проповеди, установив, что христианские церкви извратили ее, лишили животворного начала и подменили символом веры. Он, оживив свой древнегреческий язык, подверг тщательному анализу жизнь и дела Христа и проделал гигантскую работу по сведению всех четырех Евангелий в одно, его переводу на понятный простым людям язык и комментированию. В результате он пришел не к новому пониманию и толкованию жизнеучения Христа, а к неожиданному выводу о том, что именно попытки его толкования в различных богословских традициях обернулись ложью и сознательным обманом. На самом деле учение Христа нуждается не в каком-то глубокомысленном ученом толковании, а в уяснении, принятии его простого буквального смысла.

Другой важный его вывод состоял в том, что средоточием и фокусом учения Христа было утверждение, которое более всех других подверглось искажению, – заповедь непротивления злу. Не аллегорическое, не усложненное, предполагающее и требующее дополнительных уточнений и разъяснений, а прямое и буквальное понимание заповеди непротивления злу, дополненное требованием прощать врагов своих, понимание, которое означает полный отказ от насилия во всех его формах и проявлениях, именно такое понимание выражает сокровенное содержание учения Христа, то новое, что он привнес в понимание жизни по сравнению с законом Моисея. Так Толстой в качестве смиренного ученика Иисуса Христа обрел потерянный смысл жизни, и он посвятил свои оставшиеся 30 с лишним лет тому, чтобы практиковать обретенную истину, осмысливать ее и рассказывать о ней.

Отказ от насилия, непротивление злу есть пробный камень христианской любви, ее самое чистое и честное выражение. Внутренняя стройность учения Толстого, его нравственная безупречность и логическая доказательность основаны на том, что насилие прямо противоположно любви. Насилие заключается в том, что одни люди силой, угрозами, физическим принуждением заставляют других жить по своей воле. В его основе стремление подчинить окружающих, мир своим интересам, оно является крайней формой эгоистического самоутверждения. Формула насилия: как я хочу, а не как ты хочешь. Любовь представляет собой движение в противоположном, чем насилие, направлении: она есть служение другим людям. Формула любви: не как я хочу, а как ты хочешь. Ее выразил Иисус, когда в ночь перед казнью, преодолевая охватившие его сомнения, заключил, обращаясь к Богу: не моя, а твоя воля пусть будет. Любить – значит следовать воле Бога.

Проблема, однако, в том, чтобы знать эту волю. Вот ее-то, согласно Толстому, знать невозможно. Бог есть предел нашего знания. Человек в рамках рационального познания мира может прийти и неизбежно приходит к заключению о его бесконечной основе, именуемой Богом, но он, оставаясь на почве

ответственных суждений, не может ничего сказать о том, что эта основа собой представляет. Поэтому в формуле любви: не как я хочу, а как Бог хочет – доступной человеку, реальной, действенной является только первая часть: не как я хочу. Следовать ей и значит отказаться от насилия. Отказываясь от закона насилия, мы следуем закону любви – таков краеугольный камень всей интеллектуально-духовной конструкции Толстого.

Толстой был движим пафосом истины. Он ни в коем случае не мог бы согласиться с тем, что его суждения имеют статус мнения, являются одной из точек зрения. Когда Толстой решил дойти до понимания смысла жизни, у него на кону стояла его собственная жизнь. Речь шла не о любознательности, не о новых интеллектуальных увлечениях, смене рода занятий и т. п., речь шла о самой его жизни, о том, продолжить ли ему жить дальше или покончить с собой. И он ни в коей мере не мог удовлетвориться точкой зрения. Нет, ему была нужна истина, одна-единственная. Поэтому для него Иисус реальный, Иисус Евангелий и его собственный Иисус – это одно и то же лицо. А вот Иисус богословия, Иисус, объявленный Богом, Иисус, разрешающий в определенных случаях размахивать мечом, санкционирующий государственное насилие, Иисус, воскресший после казни и ожидаемый во втором пришествии, – это уже не просто мнение, гипотеза, точка зрения, а прямая настоящая ложь и обман.

**П.Ч.** Толстой рассматривал веру намного серьезней, чем религию, если под верой понимать не некое доктринальное учение, а скорее «сознание человеком такого своего положения в мире, которое обязывает его к определенным поступкам»<sup>3</sup>. Как Вы сами пишете об этом, «вера в понимании Толстого – странная вера»<sup>4</sup>. Это не то, что может быть институционализировано, и не то, что имеет мистическую природу. Вера Толстого не может быть доказана научными методами, и она не имеет отношения к нашему технологизированному миру. Чем же тогда является вера? Почему ей следует отводить центральное место в нашей жизни?

**А.Г.** Не могу согласиться с утверждением, будто Толстой рассматривал веру как нечто более серьезное, чем религию. Для него и то, и другое – в высшей степени серьезные вещи, и они неразрывно связаны между собой. По Толстому, религия – фундаментальная, базовая характеристика человеческого существования. Она выражает отношение человека к бесконечной основе жизни, которое может быть различным, как истинным, так и ложным, но вне которого человек не может жить разумной, сознательной жизнью. Религиозное отношение к окружающей человека бесконечной жизни является истинным тогда, когда оно устанавливается в соответствии и на основе разума и знаний. И оно является ложным, когда противоречит разуму и знаниям, как это происходит в религиях откровения. Религия, говорит Толстой, отвечает на вопрос о смысле жизни, если адекватно понимать сам вопрос. Когда человек задается вопросом о смысле жизни, он на самом деле интересуется тем, существует ли в нашей жизни какой-то смысл помимо самой жизни, за ее пределами. Существует ли в ней какой-то смысл, который не исчезает вместе с самой брэнной жизнью? Отвечая на него, человек вступает в область религии, он вступает в эту область даже тогда, когда является атеистом, ибо в этом случае сам атеизм выступает родом религии. Будучи существом разумным, человек не может не думать о последствиях своих действий, в том

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 15. М., 1955. С. 300.

<sup>4</sup> Гусейнов А.А. Разумная вера Л.Н. Толстого // Гусейнов А.А. Философия – мысль и поступок. СПб., 2012. С. 553.

числе о самых отдаленных, не может не формировать отношения к миру в целом, задумываясь над тем, является ли этот доступный нашему познанию мир последней реальностью или за ней есть еще другая, недоступная нашему разуму бесконечная реальность. Подобно тому, как в качестве физического существа человек вступает в отношения обмена веществ с окружающим его эмпирическим (видимым, слышимым и т. д.) миром, точно так же в качестве разумного, духовного существа он вступает в религиозное отношение с миром в целом. Вера по сути дела есть та же религия с той лишь разницей, что религия – это развернутое вовне отношение к миру в его бесконечности, а вера – внутренняя заданность этого отношения, его переживание в себе.

Чтобы понять, что такое религия на самом деле как форма знания и ответственная жизненная позиция, считает Толстой, необходимо отказаться от культивируемых церковью ложных религиозных представлений и практик. Точно так же, чтобы понять, что такое вера как реальный важный и неотъемлемый элемент человеческого бытия, необходимо отказаться от идущих от апостола Павла (Евр.2:1) извращенных представлений о вере как осуществлении ожидаемого и уверенности в невидимом. Толстой решительно отвергает веру в ее расхожем смысле как доверие, апелляцию к чудесам, сверхъестественным силам, как нечто противоразумное.

Толстой по сути заново открыл веру как необходимую основу сознательного человеческого существования. Он определяет веру как сознание смысла жизни, как силу жизни, как то, благодаря чему человек живет. Это – не то, что обретается в результате специальных усилий, обучения и т. п., а то, что присуще человеку, дано ему вместе с сознанием. Если человек живет, говорил Толстой, то он во что-нибудь да верит. Если церковная вера снимает с человека ответственность за то, что он делает, то действительная вера, вера в том виде, в каком она дана каждому человеку и практикуется им, делает возможной его жизнь как собственное дело.

В толстовском учении о вере следует особо подчеркнуть два момента. Первый состоит в том, что вера совпадает с тем, что делает человек. Она развернута в его поступках, представляет собой некую нить, на которую низаны его поступки. Поэтому, между прочим, следует отличать саму веру, впечатанную в фактическую жизнедеятельность человека, от представлений о вере и сами эти представления рассматривать в контексте жизнедеятельности. Вера без дел мертва. Основной аргумент Толстого как истинного христианина против церковного христианства состоял в том, что оно подменило Нагорную проповедь символом веры. Второй момент следующий: вера не может противоречить разуму. Вера – это тоже знание, но знание особого рода, такое знание, к которому подводит человека разум, осознавший свой предел. Можно сформулировать такое парадоксальное утверждение: вера в понимании Толстого состоит в том, чтобы ничего не брать на веру. Прекрасным примером сочетания веры с разумом является толстовское учение непротivления злу силой, которое, будучи результатом основательной исследовательской работы, было в то же время верой самого Толстого, глубоким личным убеждением.

У Толстого среди различных определений веры есть еще такое: оценка всех явлений жизни. В нем заключен ответ на Ваши вопросы: “What good is faith, then? Why should faith be the central preoccupation of our lives?”. Вера может быть понята как общая аксиологическая основа жизнедеятельности человека. Это – изначально заданная система нравственных координат, по которым выстраиваются человеческие дела, вся его жизнь. Вера, говоря

кратко, есть осмысленность жизни, это своего рода компас плавающего в море, фонарь в руках идущего в ночи. Я думаю, верно будет выражена и мысль Толстого, и сущность самого предмета, если сказать: вера есть то, чем живет человек.

*П.Ч. Хотя Толстой считал себя верным последователем Иисуса, он был хорошо знаком также с другими религиями и духовными традициями. Он очень высоко ценил буддизм и даосизм. Была ли его религиозная мысль синтезом различных религиозных традиций или она включает в себе нечто новое и уникальное, присущее именно Толстому?*

**А.Г.** Толстой считал себя последователем Иисуса. И он же хорошо знал и высоко ценил буддизм, даосизм, не только их, он также изучал и ценил конфуцианство, брахманизм, иудаизм, ислам. Одно не противоречило другому: во всех мировых религиях он ценил их общую этическую основу, которая является этикой любви и может быть выражена общечеловеческой истиной не делать другим того, чего человек не хотел бы, чтобы было сделано ему. Учение Иисуса Христа говорит о том же самом, только более полно, ясно и последовательно.

Религиозно-нравственное учение Толстого является универсальным и предназначенным для любого человека как живого разумного существа, в нем нет культовых, национальных, сословных, исторических, каких-либо иных ограничений, которые делали бы его неприемлемым для представителей какой-либо религии. Тем не менее его нельзя считать неким вариантом религиозного синкретизма. Толстого не интересуют различия между религиозно-культурными традициями и возможность их соединения в некоем синтезе. Его интересует заключенная в них первичная правда человеческой жизни, то общее семя, из которого выросли различные деревья мировых и национальных религий. Толстой занимался различными религиями не для того, чтобы узнать, что они собой представляют, и попытаться сопоставить их между собой, а для того, чтобы найти в них то, что он ищет, найти в них ответ на ставший для него насущным вопрос о смысле жизни. Его открытие и радостное удивление состояли в том, что они все без исключения отвечают на этот вопрос одинаково. Везде, как я уже говорил выше, он нашел идею любви и ненасилия как ее адекватного выражения, что и стало его Евангелием.

*П.Ч. Толстой был жестким критиком церкви и государства как институтов. Интересно отметить, что мы живем в такое время, когда эти институты и, быть может, институты в целом (включая банки и медиа) потеряли свой кредит доверия и вообще какой-то осмысленный авторитет. Можно ли критику Толстого распространить на наше время или в нашем случае речь идет об институциональном кризисе иного рода?*

**А.Г.** Царство божие внутри вас – эти слова Иисуса Толстой взял в качестве названия своего произведения, в котором он исследует, почему ни государство, ни церковь, вообще никакие внешние силы не могут устроить, верно направить принципиально хрупкую, полную страданий и случайностей человеческую жизнь. Одна-единственная вещь, которая дана человеку и находится полностью в его власти, – это разумное сознание, способность познать истину и руководствоваться ею. Истина ненасилия реализуется в режиме индивидуально ответственного поведения, нет никакого иного способа преодоления насилия, кроме отказа совершать его, и ничто не может помешать человеку, осознавшему эту истину, следовать ей, если он решил сделать это. Вместе с тем ненасилие, будучи сугубо внутренним индивидуальным

решением и действием, является одновременно формой единения с другими людьми, с духовным универсумом. Это, если можно так выразиться, неэгоистическое самоутверждение индивида, самоотрицающий эгоизм, эгоизм наоборот. Именно исходя из убеждения, что царство Божие внутри человека, Толстой критикует церковь и государство, справедливо считая, что они посягают на нравственную автономию человека, осуществляют принудительную власть над людьми. Так, церковь, по его мнению, держится на трех положениях: признается существование особых людей, являющихся посредниками между человеком и Богом; признаются чудеса, призванные поддержать роль этих посредников; признаются определенные утверждения, якобы выражающие волю Бога и считающиеся святыми. Что касается государства, то оно все держится на лжи, будто насилие можно преодолеть насилием, и представляет собой организованную репрессивную машину во внутренней политике и орудие ведения войны во внешней политике.

Толстовская критика церкви и государства вполне сохраняет силу, даже становится более насущной. Это относится также и к другим институтам, поскольку они также каждый на свой манер осуществляют управление и манипулирование людьми. Позицию Толстого в этом вопросе можно обозначить как этический анархизм. Он исходит из убеждения, что социальное бытие человека и его нравственное бытие – это разные вещи. Социальная жизнь как форма организация больших масс людей протекает, если воспользоваться термином известного социолога и писателя Александра Зиновьева, по законам «экзистенциального эгоизма», она имеет своим содержанием внешнее благополучие, выгоды и интересы, в ней неизбежно одни люди управляют другими. Вектор нравственной жизни является противоположным: непротivление злу, голос совести, любовь, братство. Поэтому человек, желающий жить нравственной жизнью, не может не вступать в конфликт с социальными институтами, не стремиться выйти за их формы. Толстовское отношение к государству можно сравнить с его отношением к похотям тела: и то, и другое заслуживает нравственной критики. Нравственный закон не является продолжением ни природного процесса, ни социального процесса, он автономен по отношению к ним и задает другой уровень человеческого бытия.

**П.Ч.** *Из всего Нового Завета, по-видимому, самым важным местом для Толстого была Нагорная проповедь из Евангелия от Матфея. Иисус там проповедует ненасилие и непротivление злу (средствами насилия). Хотя более миллиарда людей в мире считают себя христианами, очень немногие признают учение Иисуса о ненасилии и непротivлении злу. Почему Толстой является неистовым сторонником этого учения и почему мы должны следовать ему в этом отношении?*

**А.Г.** Толстой действительно был неистовым (vehement) в отстаивании идеи ненасилия, положив на это все свои интеллектуальные, душевные и физические силы, всю свою жизнь. Почему? Да просто потому, что верил в это. Потому что это – истина. Потому что это вывело его из глубочайшего душевного кризиса. Для меня лично наряду со всеми аргументами и тщательными исследованиями, которые провел Толстой в обоснование истины непротivления, важным дополнительным аргументом является как раз настойчивость и неистовость, с которой он это делал. Думаю, мало было в мире людей, которые жили такой напряженной духовной и интеллектуальной жизнью, как Толстой, и для которых их умственные занятия имели бы такой непосредственный личный смысл, как для него.

А то, что более миллиарда людей считают себя христианами и тем не менее не принимают столь ясно и недвусмысленно высказанной в Нагорной проповеди идеи непротivления злу, то об этом можно сожалеть, но это нельзя считать аргументом против Толстого и его учения. Ведь этот же миллиард людей в отличие от Толстого считают Иисуса Богом, верят, что он вознесся на небо и ожидают его второго пришествия. И кого же в этом случае мы признаем правым – Толстого или этот миллиард?

Толстой говорил об истинах трех родов. Одни уже стали привычкой, это уже не совсем истины. Другие имеют смутный вид, они еще не истинны. Третьи как истины вполне ясны, признаны, но не вошли в быт, привычку, повседневность: они образуют пространство свободы. Именно к этому третьему типу относится истина ненасилия, непротivления. Ее истинность всем очевидна, признается даже теми, которые считают допустимым в каких-то случаях отступать от нее, но далеко еще не стала твердым жизненным устоем, привычной формой поведения. Толстой внимательно изучал вопрос, почему так тяжело дается человечеству овладение этой истиной, анализировал, какую огромную роль в этом играет историческая инерция, позиция церкви, интересы господствующих классов, рассматривал основные возражения, обычно выдвигаемые против ненасилия, и т. д. В подходе к данному вопросу он был в высшей степени трезв и реалистичен. И в то же время он был совершенно убежден в том, что истина ненасилия пробьет себе дорогу. Во всяком случае, несомненно: его усилия и труды внесли в это огромный вклад и стали примером, вдохновившим Махатму Ганди, Мартина Лютера Кинга, Альберта Швейцера, многих других людей. Толстой кардинально не изменил положения вещей в мире, но он создал новую, более благоприятную ситуацию по отношению к ненасилию как основе человеческого общежития.

*П.Ч. Наше привычное отношение к вере и религии заключается в том, что они находятся в резкой оппозиции к разуму и рациональности. Толстой с этим определенно не согласился бы. Но что может быть рационального в вере? Что в таком случае представляет собой рациональность по Толстому и есть ли в его понимании связи веры и рациональности нечто такое, чему мы могли бы у него поучиться?*

**А.Г.** О вере, как ее понимал Толстой, и почему, с его точки зрения, она может быть только разумной, я уже говорил выше. Сейчас только добавлю один важный момент.

В понимании рационализма Толстой придерживался принятых общенаучных представлений. Все, что мы знаем, мы знаем только благодаря разуму, который в своих суждениях руководствуется фактами и логикой. И если есть что-то, что недоступно разуму, то оно является таковым только потому, что удостоверяется самим разумом. Никаких обходных путей познания не существует.

Познающий разум обнаруживает свою ограниченность в том, что касается мира в целом, его бесконечной основы. Это – предел разума, предел нашего знания, который конечно, может постоянно отодвигаться, но никогда не может быть перейден, он называется Богом. О Боге как пределе нашего знания мы можем сказать, что он есть, существует, но мы не можем сказать ничего определенного и содержательного, вообще ничего о нем самом, о том, что он собой представляет, ибо он и есть то, о чем мы ничего не можем знать. Хотя о Боге мы ничего знать не можем, тем не менее жить мы должны со знанием того, что он существует. Человек, будучи существом разумным, руководствуясь разумным сознанием, не может действовать и жить, не формируя

своего отношения к миру в целом, к его последнему основанию. Поэтому он думает не только о том, что и как ему делать, чтобы жить, но и о смысле самой жизни. Пчела, собирающая мед на зиму, рассуждает Толстой, не сомневается в том, хорошо ли она поступает или нет. Она совпадает со своей жизнедеятельностью. Человек же, заботящийся о пропитании, думает о разных вещах, выходящих за рамки того, что он делает, например о том, не наносит ли он слишком большого вреда другим, не отнимает ли пищу у других, что будет с его детьми, о пропитании которых он заботится, с окружающей средой и т. д. Человек не просто живет, он еще вырабатывает свое отношение к жизни, оценивает ее. Он не может действовать и жить, не зная, для чего он живет, не помещая свои действия и себя в определенный смысловой контекст, который задается его верой, его общей нравственной ориентацией. Следует различать вопрос о рациональной организации жизни, ее материальной благоустроенности, и вопрос о смысле жизни, ее нравственной основе. В первом случае речь идет о научном разуме, ответственном за наши знания, умения, технические возможности, во втором случае – о вере, ответственной за смысл жизни, ее общую нравственную основу.

Речь идет о двух аспектах разума, научно-технологическом и нравственном. Толстой ясно обозначил эти различия и предельно остро поставил вопрос об их соотношении. Европейский разум, считал он, развивался односторонне с упором на самоценное значение познания и на расширение материальных возможностей человека и общества, увлекся самыми разнообразными вопросами, оставив в тени то, что у всех народов до этого считалось самым важным, – учение о жизни. Именно эта деформация стала фокусом критики Толстого, и он, признавая абсолютность разума как единственного источника знания, стремился направить его в нравственное русло, которое задается самим же разумом. Адекватная постановка вопроса, что делать разуму, предполагает ответ на вопрос, для чего это делать. Толстой не ограничился абстрактной постановкой вопроса, он одновременно развил свое понимание веры, которое он считал истинным и которое должно стать целью разумных человеческих усилий.

Говоря сегодня о наследии Толстого в этом вопросе и его актуальности для современной философии, следует отметить, по крайней мере, два важных, не имеющих ясного ответа и по существу даже остающихся за пределами философских дискуссий вопроса. Первый касается соотношения нравственности и познания, а именно: может ли человек мыслить без того, чтобы его мысль не была скована аксиологическим обручем и не задавала определенного направления жизни, можно ли считать человеческую жизнь разумно организованной, если она не зиждется на правильном понимании того, для чего человек живет, для чего он пришел в этот мир и существует в нем? Второй вопрос: если понимание того, для чего жить, является необходимым и ограничивающим условием разумной организации жизни, то насколько целенаправленно философия занимается этим вопросом и как она отвечает на него?

**II.4. XVII и XVIII века были эпохой, в которой были представлены многочисленные утопии. Там даже предпринимались попытки воплотить некоторые из них в жизнь с более или менее трагическим исходом.**

*Толстой не предлагал новой утопии, но всерьез воспринимал библейскую идею о Царстве Божием. Возможно, самым важным нехудожественным произведением Толстого было сочинение объемом около 350 страниц «Царство Божие внутри вас». Прежде всего, нет ли противоречия в самом на-*

*звании: царство – это ведь политическая категория, имеющая пространственные и временные границы своей реализации, в то время как Толстой приглашает нас подумать о внутреннем царстве (психологическом и духовном). Не предлагает ли здесь Толстой некий род квиетизма? Или пассивное принятие судьбы и сил зла, которые могут доминировать в нашей жизни? Что может быть привлекательного в такой апеллирующей к душе версии Царствия Божьего перед лицом неуничтожимого зла, распространяющегося в мире, словно смертельная болезнь?*

**А.Г.** Не было ли учение Толстого утопией или разновидностью квиетизма? Оно не является утопией. Утопии, начиная с Атлантиды, включая также утопии Нового времени, – образы общества. Учение же Толстого имеет своим предметом индивидуальную жизнь человека, оно отвечает не на вопрос, каким бы было общество, организованное в его наиболее желательном виде, а на вопрос о том, что делать, как строить жизнь отдельному человеку. Далее, утопии, что запечатлено и в названии, – это несуществующие, несбыточные представления. Толстой же предлагает решения, которые находятся во власти человека, в пределах его ответственных решений. Он апеллирует к реальным жизненным опытам и свою собственную жизнь выстраивает в соответствии с учением. Сама столь понравившаяся Толстому формула Иисуса: «царство Божие внутри вас», взятая им в качестве названия своего труда, говорит о том, что человеку не надо ждать Божьего царства (осуществления своих чаяний) в будущем и искать его где-то в небесах, оно уже здесь, в нем самом, в его душе, в его разумном сознании. Толстой предлагает программу нравственного совершенствования, новое понимание смысла жизни, но не утопию. Он настойчиво подчеркивает, что истина непротивления злу – это та новая высота нравственного роста, к которой человечество шло почти два тысячелетия и которую оно должно взять, но взять усилиями каждого человека, осознавшего эту истину. Человек всегда исходит в своей жизнедеятельности из того или иного понимания смысла жизни, из тех или иных идеальных представлений о жизни. Толстой предлагает лишь другое понимание смысла жизни, другой идеал; речь, следовательно, идет не о том, чтобы человек, лишенный идеала, обрел его, а о том, чтобы он отказался от ложного идеала.

Насущный для нас сегодня вопрос состоит в следующем: можно ли идеал ненасилия, обретающий реальность не в институтах и принципах управления, а в индивидуальных человеческих опытах, считать общественным идеалом нашей эпохи? Я бы ответил на это так: другой перспективы развития человечества, даже не развития, а жизнеспособности человечества, я не вижу.

Современные общества не имеют будущего, социального будущего как другого, справедливо устроенного состояния, которое было бы свободно от всего того, что вызывает сегодня у людей моральное возмущение. Это так по факту: бытующие в обществе низовые представления и официально прокламируемые стратегии исходят из того, что будущее – это пролонгация настоящего, только в улучшенном, подчищенном виде. Социальная наука санкционирует такой взгляд, склоняясь к мысли, что обществ, которые были бы идеальны в моральном смысле, т. е. исключали бы управление людей людьми и характеризовались братскими отношениями между ними, не может существовать в принципе. Отсюда следует: если вообще идея морального совершенствования сохраняет свое значение, то ее пространством является не социум и его внешняя организация, а сам разумный индивид и его внутренняя духовная жизнь.

Здесь мы подходим ко второй части Вашего вопроса о квиетизме Толстого. Квиетизм как религиозно-философская доктрина не привлек внимания Толстого. Он несколько раз в письмах Н.Н. Страхову упоминает имена мадам Гюйон, отметив, что он не разделяет идею удаления из мира в качестве цели (письмо от декабря 1885), и Фенелона, подчеркнув, что тот ему ничего не дал (письмо от 6 июля 1891). В яснополянской библиотеке есть почти неразрезанное трехтомное собрание сочинений Фенелона. Толстой в свое собрание мудрых мыслей включил также три изречения Фенелона о раскрепощающей роли внутренней работы человека над собой. Такова фактическая сторона, свидетельствующая о том, что квиетизм находился на далекой периферии толстовских занятий и размышлений. По существу взгляды Толстого также не могут быть квалифицированы как квиетизм, хотя такого рода упреки ему делались (в том числе со стороны марксистской критики). Он говорит не об уходе из мира для соединения с Богом, а об изменении самого способа существования в мире. Вы находите внутренне противоречивым утверждение «царство божие внутри вас», поскольку царство как социально-политическая категория существует в пространстве и времени, а то, что внутри нас (душа), – вне времени и пространства. Толстой действительно смысл жизни видел в том, чтобы человек заботился о своей душе, а не о теле, так как телами люди отделяются друг от друга, а душами соединяются. Но он также ясно понимал: душа не существует вне тела и без тела, которое, разумеется, имеет свои пространственные и временные координаты. И забота о душе, построение царства божьего внутри себя состоит в том, чтобы тело стало орудием души, а не наоборот. Да и необычайно деятельный образ жизни Толстого после обретения им своей веры, бескомпромиссная борьба, которую он вел с институтами и глашатаями насилия, перестройка им всего характера собственных занятий с включением в них физического труда, титанические усилия по изучению и разъяснению идей ненасилия, сам облик его, напоминающий скорее библейского Самсона, разрывающего пасть льва, чем ушедшего в самого себя индийского йога, – все это никак не вяжется с квиетизмом.

Совсем невозможно согласиться с предположением, будто, призывая думать о душе, Толстой фактически признавал господство зла в мире и отдавал мир в руки дьявола. Нет-нет, мир, по Толстому, принадлежит Богу, и в нем заключен благой смысл. Толстой скорее придерживался мысли, что зла нет, чем того, что оно всеильно. Для того, кто понимает жизнь в ее истинном содержании, считал Толстой, зла нет. И когда он связывал зло с состоянием души, то он имел в виду, что от него можно освободиться. Сама идея непротivления злу означала именно отказ от зла – отказ от того, чтобы пытаться злом победить зло. Чуждый всякой мистики, Толстой меньше всего был склонен мистифицировать зло.

**П.Ч.** *Многократно признано, что одним из важнейших достижений западной культуры, которое к тому же связано с уникальной личностью Иисуса Христа, является развитие индивидуализма. Толстой хорошо знал такой взгляд, но его учение, как кажется, противостоит индивидуализму. Несмотря на то, что сам Толстой был уникальной индивидуальностью, он был сосредоточен на том, что является ценным для человека в общем, универсальном смысле, независимо от наших индивидуальных различий. Что Вы думаете об этом аспекте взглядов Толстого и не здесь ли кроется одна из причин, в силу которой он часто игнорируется как мыслитель?*

**А.Г.** Индивидуализм – категория социологическая или, по крайней мере, этико-социологическая. Что бы ни понимали под индивидуализмом, речь идет о том, как благо одного (данного, конкретного) человека соотносится с благом других людей, всего общества. Толстой рассматривает другой вопрос, в чем заключается само благо человека. Не как себя вести с другими, выстраивать свои отношения с ними, а как правильно себя вести мне самому, в чем заключается истинный смысл жизни, достойный человеческого предназначения, – вот что самым живым образом интересуется и волнует Толстого. При таком подходе на первый план выходит не социология и психология отношений индивидов между собой, не их диспозиции в рамках общества, а этико-философская проблема отношения человека к самому себе, более конкретно, отношения души, разумного сознания человека и его тела, физических и социальных потребностей. Тело, необходимость удовлетворения его потребностей, обеспечения его безопасности, удобств, комфорта, выделяет индивида в качестве частного лица со своим местом и временем, естественными связями и т. д., требует от него самоутверждения в мире, чувств и мыслей, которые ведут к такому самоутверждению. Душа, разумное сознание человека соединяют его с жизнью в целом, бессмертным началом в мире. Телами, своим материальными интересами люди разделены между собой. Душами они соединены, ибо она одна и та же во всех. Смысложизненная проблема, которая стоит перед человеком и которую он решает своей жизнедеятельностью, состоит в альтернативе, подчинить ли свою жизнь эгоистическому (индивидуалистическому) самоутверждению в мире, благу своего бренного тела или думать о бессмертной душе и не становиться на путь зла, насилия, ради своей животной личности.

Такую позицию Толстого если и можно назвать антииндивидуалистической, то следует иметь в виду, что она выступает, реализует себя как выбор самого индивида, его персональное решение и действие. Кстати, одно из изречений Фенелона, взятое Толстым, звучит так: «Только самоотречение дает нам истинную свободу».

Отдельный и совсем особый вопрос – вопрос об индивидуальности как одном из важнейших определений человека. Об индивидуальности – не как уникальности, единичности, означающих отличие одного человека от других и его особое положение среди людей. Об индивидуальности как единственности. Давайте спросим себя, откуда берется такая индивидуальность, единственность? Есть ли вообще в мире что-либо, обладающее индивидуальностью, кроме самого мира, а если говорить об истории, человечестве, то есть ли здесь что-либо единственное, индивидуальное, кроме самой истории и самого человечества? Не является ли, наконец, понятие Бога одной из форм осмысления и постулирования той единственности (индивидуальности) мира, которой разум не может найти в самом мире? И если человек замахнулся на единственность, справедливо усмотрев ее в единственности бессмертной жизни, то у него нет другого выбора, кроме как держаться за ту нить собственной души, которая связывает его с бессмертным началом жизни. Так, мне кажется, думал Толстой.

**П.Ч.** *Совместимы ли расхождения между Толстым как писателем и Толстым как мыслителем? Или между ними имеется, по крайней мере, частичное совпадение? Если бы нам пришлось выбирать между ними, кого бы Вы предпочли и почему?*

**А.Г.** Как Толстой-мыслитель связан с Толстым-художником – сложный вопрос, он остается предметом спора. Сам Толстой после произошедшего с ним в 50-летнем возрасте духовного переворота, когда он, по его собствен-

ному признанию, стал подобен человеку, вышедшему из дома за чем-то, и вдруг вспомнившему, что он что-то забыл дома, и повернувшему назад, в результате чего все, что было справа, оказалось слева, а все, что было слева, оказалось справа, за небольшим исключением отрекся от своего литературного творчества, в том числе от принесших ему всемирную славу великих романов «Война и мир» и «Анна Каренина». Позднее Толстой видел ценность своего художественного творчества в том, что оно может стать для людей полезной приманкой для обращения к его учению.

В рассказах, повестях, романах Толстого первого периода можно найти те мысли, в том числе идеи непротивления, которые позднее стали содержанием его вероучения. Там они, как и в личной жизни Толстого, были фрагментами наряду с другими, в том числе прямо противоположными мыслями и жизненными позициями. Отрекаясь от этих произведений, Толстой отрекался от ценностных основ, общего смысла утверждаемого в них образа жизни, точно так же, как он отрекся от всего того (жажды славы, богатства, успеха в обществе, подвигов самоутверждения и т. п.), чем он сам жил раньше. И в том, и в другом он был последователен. Тем не менее первый (назовем его условно мирским, языческим) период творчества и жизни Толстого был необходимым для второго (духовного, богоугодного) периода, он был необходимым хотя бы в том отношении, что второй период, сам духовный переворот, мог наступить только в результате отрицания первого и без него был бы невозможен. В «Войне и мире» Толстой, по его признанию, рассматривал народную идею, в «Анне Карениной» – семейную идею. Он в художественной форме исследовал вопрос о том, может ли человек обрести смысл в жизни ради народа и ради семьи. Он пришел к отрицательному выводу, запечатленному и в истории семьи Ростовых, и в судьбе Анны. Без этого был бы невозможен шаг, который стал основой происшедшего с ним переворота и привел его к убеждению, что смысл жизни заключается в служении Богу. Такой же логикой связаны два периода жизни самого Толстого. Странные остановки жизни, которые привели его на грань самоубийства, приобрели характер наваждения тогда, когда у Толстого было все, что входит в понятие земного счастья, – и отличное здоровье, и счастливая семья, и богатство, и огромное признание в обществе, и влияние, и всемирная слава, словом все, о чем, как говорится, можно только мечтать. И именно потому, что сознание бессмысленности брэнной жизни им овладело несмотря на все это, Толстой повернул в другую сторону.

Писатель Толстой известен миру. А мыслитель Толстой еще не открыт. Как писатель он находится в родственном окружении других русских и нерусских писателей. Как мыслитель он одинок. Его интеллектуальные достижения, на мой взгляд, значительно выше, чем художественные. Когда они будут поняты в их подлинной глубине, тогда, может быть, и отпадет сопоставление и противопоставление его литературных произведений и его учения, тогда станет ясно, что первые являются необходимым шагом ко второму, подобно тому, как ползание на четвереньках является начальным этапом для того, чтобы ходить на двух ногах.

**П.Ч.** *Каковы Ваши самые серьезные возражения Толстому-мыслителю? Что более всего Вас привлекает в его учении? В чем заключается наследие Толстого как мыслителя? Что мы должны чтить в нем? Должны ли мы вообще чтить его как мыслителя?*

**А.Г.** У меня не поворачивается язык возражать Толстому, делать критические замечания в его адрес. Мне трудно делать это даже в отношении, например, таких чистых теоретиков, как Юм или Кант, а о Толстом, кото-

рый не только промыслил, до конца продумал, но и выстрадал свое учение, и говорить нечего. Единственное, что мне дается с трудом и смущает в нем, это употребление им терминов «Бог» и «религия». Но и в этом я стараюсь его понять: он, надо думать, не хотел отдавать эти понятия тем, кто дал им совершенно ложное толкование. Ведь не отказываться же нам, например, от понятия чести из-за того, что оно веками извращалось практикой так называемых благородных сословий?!

Когда мы говорим о Толстом-мыслителе, надо иметь в виду одно существенное обстоятельство. Он не является философом в превалирующем сегодня смысле данного понятия и не находится в том ряду, в котором «законодателями» являются Парменид, Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Гегель, Владимир Соловьев, Рассел, Хайдеггер... Его ряд другой – Конфуций, Лао-Цзы, Будда, Иисус, Магомет, Франциск Ассизский, Лютер, Торо... – те, кто несли своими учениями и своей деятельностью новое понимание жизни, те, кто, будучи мыслителями, были также учителями человечества. Я не могу себе представить такой систематизации философского знания, в которой нашлось бы законное место Толстому и которая была бы ущербной без его учения. И в то же время трудно представить такой компендиум религиозно-нравственных учений, который мог бы обойтись без Толстого. Толстой с юного возраста изучал философию, много и основательно занимался ею (особенно во второй период жизни), именной указатель его полного собрания сочинений содержит такое количество философских имен от Гераклита до Ницше и Эмерсона, которое не встретишь во многих трудах профессиональных философов. И в философии его по преимуществу интересовали моралисты, он, например, очень высоко ценил Эпиктета, даже Спинозу, но, как уже говорил, не очень любил Аристотеля и Гегеля.

Основной упрек Толстого в адрес философии, в особенности современной ему профессорской философии, состоял в том, что она не придает должного значения вопросу, который является центральным для нее: «Что мне делать?». Сегодня этот упрек звучит еще более злободневно, чем во времена Толстого (чтобы убедиться в этом, достаточно, например, сопоставить толстовское представление о сознании с современными интерпретациями сознания на основе когнитивных наук). С этим вопросом, с пониманием его первостепенного места в жизни людей и в философии связано будущее Толстого как мыслителя и сына человеческого.

### Список литературы

*Гусейнов А.А.* Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009. 496 с.

*Гусейнов А.А.* Разумная вера Л.Н. Толстого // *Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок. СПб.: СПбГУП, 2012. С. 540–561.

*Маковицкий Д.П.* У Толстого 1904–1910: «Яснополянские записки» Д.П. Маковицкого: в 4 кн. Кн. 4: 1909–1910 (июль–декабрь). М.: Наука, 1979. 488 с. (Литературное наследство. Т. 90).

*Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 15. М.: ГИХЛ, 1955. 336 с.

## The philosophical legacy of Leo Tolstoy

*Abdusalam A. Guseynov*

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

*Predrag Cicovacki*

College of the Holy Cross. 1 College Str., Worcester, MA, 01610, USA; e-mail: pcicovac@holycross.edu

This article is devoted to the philosophical legacy of Leo Tolstoy and is written in the form of answers given by professor Abdusalam Guseynov to the questions put by professor Predrag Cicovacki (USA). It discusses the main philosophical influences experienced by Tolstoy and his special attitude towards the thinkers of the past. Tolstoy's distinctive style of thinking and his teaching owe their systematic character to the moral program of individually responsible acting, based on the ethics of nonresistance to evil by force. Special attention is given to Tolstoy's view of quietism and the difference between it and his own program of moral perfection. An assessment of Tolstoy's place in the intellectual tradition and the great urgency his philosophy of nonviolence has today conclude the dialogue.

**Keywords:** Leo Tolstoy, philosophy, faith, religion, nonviolence, Rousseau, Schopenhauer, quietism

### References

Guseynov, A.A. *Velikie proroki i mysliteli. Nравstvennye ucheniya ot Moiseya do nashikh dnei* [Great Prophets and Thinkers. The Moral Teachings from Moses to Our Times]. Moscow: Veche Publ., 2009. 496 pp. (In Russian)

Guseynov, A.A. "Razumnaya vera L.N. Tolstogo" [The Reasonable Faith of Lev Tolstoy], in: A.A. Guseynov, *Filosofiya – mysl' i postupok* [Philosophy as Thought and Act]. St.Petersburg: Saint-Petersburg University of the Humanities and Social Sciences Publ., 2012, pp. 540–561. (In Russian)

Makovitskii, D.P. *UTolstogo 1904–1910: 'Yasnopolyanskies zapiski' D.P. Makovitskogo* [At Tolstoy's. 'Yasnaya Polyana notes' of D.P. Makovitskii], Vol. 4: 1904–1910. Moscow: Nauka Publ, 1979. 488 pp. (In Russian)

Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 15. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ, 1955. 336 pp. (In Russian)

## ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

*Г.С. Рогонян*

### НЕДОСТУПНОЕ УБЕЖДЕНИЕ

*Рогонян Гаррис Сергеевич* – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 190008, г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16; e-mail: rogonyan@gmail.com; web: <https://www.hse.ru/org/persons/140336>

В статье рассматриваются аргументы, выдвинутые Дональдом Дэвидсоном в защиту непосредственного знания о себе, возможность которого сегодня ставится под сомнение различными версиями современного антииндивидуализма. В частности, радикальные версии экстернализма в философии языка, философии сознания и эпистемологии либо оставляют без внимания проблему обоснования непосредственного знания о своих ментальных состояниях и значениях своих слов, либо дают неудовлетворительные объяснения этому феномену. Поэтому Дэвидсон предложил умеренную версию экстернализма в отношении такого знания. Суть его подхода заключается в том, чтобы рассматривать каузальные факторы, детерминирующие значения слов и ментальные состояния с точки зрения общедоступного intersubjectивного мира. В этом случае учитываются не только в широком смысле анонимные детерминирующие факторы социального и перцептивного порядков, но и собственная деятельность индивида и его отношения с непосредственным окружением. В результате такой умеренно экстерналистский подход к знанию о себе от первого лица удастся согласовать с тезисом о нередуцируемости ментальных состояний к словарю естественных наук. Тем не менее, для многих философов преимущества такого подхода по-прежнему остаются неочевидными, а суть предложенных аргументов не до конца понятной или даже игнорирующей поставленную проблему. Поэтому в статье предпринята попытка прояснить аргументы Дэвидсона в контексте различия между проксимальными и дистальными причинами наших убеждений, а также рассмотреть проблему непосредственного знания о себе с точки зрения дистальной теории референции.

**Ключевые слова:** эпистемология, семантика, ментальные состояния, радикальный экстернализм, знание от первого лица, дистальные и проксимальные причины, intersubjectивная триангуляция

---

Дональда Дэвидсона часто называют одним из самых систематичных философов нашего времени. Однако в силу того, что он высказывался относительно самых разных философских проблем, увидеть все это множество высказываний и идей как систематичное целое не так-то просто. Действительно,

есть мнение, что некоторые аргументы Дэвидсона из-за их чрезмерной компактности требуют, чтобы их «распаковали» с помощью дополнительных толкований. Тем не менее некоторые из них могут, по всей видимости, «распаковать» себя сами, если просто расположить их рядом – так, чтобы один из них становился более понятным в свете другого. В этом случае две, казалось бы, напрямую не связанные точки зрения относительно разных проблем сопоставляются таким образом, что одна становится понятнее в контексте другой. В данной статье предпринята попытка главным образом именно такого истолкования аргументов Дэвидсона, и прежде всего его аргументов в пользу нередуцируемости нашего знания о себе от первого лица. А проясняющим контекстом послужит его дистальная теория референции, которая получила свое воплощение в «принципе триангуляции» и может служить ключом к пониманию многих других его идей<sup>1</sup>.

### Каузальная асимметрия

Многим аргументы Дэвидсона относительно знания от первого лица кажутся либо слишком тривиальными и уклоняющимися от проблемы, либо апеллирующими как раз к тому, что они и призваны объяснить; в лучшем случае – недоработанными и требующими дальнейшей детализации, что Дэвидсон и сам нередко признавал. Действительно, на первый взгляд его ответы могут показаться обескураживающими и даже разочаровывающими своей простотой. Вкратце его аргументы относительно наших убеждений и возможности знать о них от первого лица выглядят следующим образом.

Во-первых, вопреки редукционистскому подходу убеждения и прочие ментальные состояния говорящего не являются лишь эффектом работы лингвистических и социальных норм относительно описания чьего-либо поведения. Иными словами, они не являются лишь теоретической конструкцией или инструментом предсказания. Наши желания и убеждения являются субъективными, однако не в том смысле, в каком обычно принято считать: они *внутри* нас, но не как некие сущности, а только как состояния *тела* и только в таком качестве обнаружимы для нас. Более того, каждый из нас может указывать или сообщать о них без ссылки на те объекты и события вне тела, которые и явились их причинами. На этом субъективность ментального заканчивается. В то же время ментальные состояния, не будучи некими внутренними интенциональными объектами, по-прежнему (хотя бы частично) каузально зависят от этих внешних событий и объектов.

Во-вторых, каузальная природа убеждений делает возможным и само знание о них от первого лица. Последнее не обладает каким-то особым статусом, поскольку асимметрия в доступе к такому знанию не просто подобна, а буквально тождественна различию между говорящим и его интерпретатором. Такая асимметрия является самой обычной и естественной и обходится без допущения чего-то *еще* (т. е. каких-то других эпистемологических и се-

<sup>1</sup> Косвенным указанием на это являются собственные слова Дэвидсона: «[К]огда я задумался о том, чтобы переписать многое из уже написанного, то понял, что должен либо оставить проделанную мной работу в ее нынешнем виде, либо начать все сначала, а на это ушли бы годы. Я утешаю себя мыслью о том, что начинать все сначала означало бы стереть историю моих попыток разобраться в том треугольнике, который состоит из личности, ее общества и общего окружения. К тому же это лишило бы моих критиков некоторых из их любимых мишеней» (*Davidson D. Introduction // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf., 2001. P. xvii*).

мантических асимметрий), благодаря чему у нас и был бы, с одной стороны, говорящий, а с другой стороны, его интерпретатор. Скорее наоборот: если и можно в данном случае говорить о чем-то еще (например, о мыслях или убеждениях, а также об асимметрии в доступе к ним от первого и третьего лица), то именно благодаря тому, что у нас изначально есть говорящий человек и другой, его интерпретирующий<sup>2</sup>. Такую асимметрию можно назвать каузальной, поскольку она предполагает, что в определенной ситуации некто естественным образом оказывается говорящим (т. е. что-то *заставило* его высказаться), и по этой причине ему нет необходимости интерпретировать собственные слова. Тогда как второй человек, оказавшийся в данной ситуации слушателем, *вынужден* интерпретировать слова первого, поскольку указанная каузальная связь высказанного убеждения с ситуацией, а также с другими убеждениями говорящего для него не столь очевидна, как для первого<sup>3</sup>.

Уже в одной из ранних своих работ «Действия, основания и причины» Дэвидсон указывает на то, что каузальная зависимость ментальных состояний от внешнего мира никоим образом не угрожает нашему знанию о них от первого лица<sup>4</sup>. Правда, тогда он утверждал это в несколько ином контексте, возражая тем, кто в принципе признает возможность такого знания, но не считает его каузально обусловленным, поскольку разумные основания (reasons) не могут считаться *причинами* того, о чем мы можем знать от первого лица. Иными словами, кто-то мог бы возразить, что установление каузальной связи, как правило, требует индуктивного вывода на основании свидетельств, тогда как наше знание о собственных убеждениях в этом не нуждается и, следовательно, не является каузальным. В противном случае мы могли бы часто ошибаться относительно своих ментальных состояний. Ответ Дэвидсона на это заключался в том, что индукция на основе свидетельств не является единственным способом установления каузальной связи – одного случая, как сказал бы Юм, достаточно. В этом ответе уже содержался набросок того, что Дэвидсон впоследствии назовет «аномальным монизмом». Позднее, в статье о Юме Дэвидсон в ответ на это возражение сформулирует свой «принцип доверия», который появлялся в некоторых его работах<sup>5</sup>. Однако это касалось прежде всего интерпретатора, накладывая на его интерпретацию методологическое ограничение и заставляя ради понимания речи говорящего наделять того не только рациональностью и последовательностью, но и в целом безошибочным и непосредственным знанием о своих ментальных состояниях и их причинах. Поэтому такой ответ может показаться незавершенным, оставляя в стороне видение этой ситуации самим говорящим от первого лица. Впоследствии Дэвидсон не раз высказывался на эту тему, восполняя этот пробел и заявляя, что принять семантический и эпистемологический экстернализм еще не означает отказаться признавать возможность знания от первого лица<sup>6</sup>. Ключом к такому согласованию двух позиций является отказ от рассмотрения ментальных состояний в качестве психологически внутренних объектов.

<sup>2</sup> См.: Davidson D. First Person Authority // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf., 2001. P. 11–14.

<sup>3</sup> Подробнее об этом см.: Роговян Г.С. Асимметрия радикальной интерпретации // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 46. № 4. С. 85–104.

<sup>4</sup> См.: Davidson D. Actions, Reasons, and Causes // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxf., 1980. P. 17–18.

<sup>5</sup> Davidson D. Hume's Cognitive Theory of Pride // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxf., 1980. P. 290.

<sup>6</sup> Davidson D. Introduction // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxf., 1980. P. xiv; Davidson D. Indeterminism and Antirealism // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf., 2001. P. 69–84.

## Радикальный экстернализм

Тем не менее, по собственному признанию Дэвидсона, аргументы, подобные тем, которые он использовал в пользу нередуцируемости знания от первого лица, а также против представления о ментальных состояниях как особых объектах, предстающих перед мысленным взором, были использованы некоторыми философами для опровержения знания от первого лица как такового<sup>7</sup>. Суть их аргументов сводится к тому, что если содержание большинства ментальных состояний каузально зависит от объектов и событий *вне* нас, а значение слов имеет свою каузальную историю (с чем Дэвидсон абсолютно согласен), то ничто не гарантирует нам того, что мы действительно знаем о содержании своего сознания и о том, что именно мы имеем в виду, когда говорим. Такой крайний антииндивидуализм отрицает не только то, что ментальные состояния являются объектами, о которых у нас есть непосредственное и исчерпывающее знание, но и саму возможность знания от первого лица. Говорящий просто не в состоянии знать всю каузальную историю используемых им слов и все внешние факторы, повлиявшие на нее. Значение его слов всецело или частично находится вне его контроля, а это означает, что он не может знать, употребляет ли он их правильно. Если значения слов только частично детерминированы каузальной историей наших взаимоотношений с окружающим миром, то тогда знать подлинное значение слов могут только те эксперты, которые разбираются в том, как и насколько мы детерминированы каузальными связями с миром (к такой элите могут принадлежать, например, ученые, но необязательно). Иными словами, значения наших слов в целом не зависят от намерений говорящих. Впрочем, все это еще не ведет к скептицизму, полагают сторонники такого крайнего экстернализма, поскольку считается, что устойчивость интерсубъективных языковых практик и конвенций позволяет избежать частых и регулярных ошибок. То же самое можно сказать и о наших ментальных состояниях при восприятии окружающего мира. В обоих случаях объективность словоупотребления и восприятия гарантирована объективностью внешней каузальной истории наших значений и ментальных состояний. Однако платить за такое уклонение от скептицизма приходится тем, что мы вынуждены вообще отказаться от понятия субъективности, а не только от ее традиционного (преимущественно картезианского) понимания. Речь, конечно, не о том, что субъект буквально не знает о своих мыслях и убеждениях, а о том, что он не знает и не может знать *в полном объеме* обо всем множестве одновременно детерминирующих его мысли факторах – как социального, так и физического окружения. Но этого в принципе достаточно, чтобы о самом субъекте говорить скорее как о результате действия анонимных сил (что чревато, помимо всего прочего, признанием каузальной инертности ментального в отношении физического).

Наиболее известные примеры такого радикального экстернализма в отношении знания и языкового значения сформулированы в мысленных экспериментах Х. Патнема и (с некоторыми оговорками) Т. Берджа<sup>8</sup>. Дэвид-

<sup>7</sup> Davidson D. Knowing One's Own Mind // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf., 2001. P. 17.

<sup>8</sup> См.: Патнем Х. Значение «значения» // Патнем Х. Философия сознания. М., 1999. С. 164–235; Burge T. Individualism and the Mental // Burge T. Foundations of Mind. Philosophical Essays. Vol. 2. Oxf., 2007. P. 100–150. Эту же точку зрения в целом разделяет и Д. Деннет: Dennett D. Beyond Belief // Dennett D. The Intentional Stance. Camb. (Mass.), 1987. P. 117–202; Dennett D. Real Patterns // Dennett D. Brainchildren: Essays on Designing Minds. Camb.

сон также сформулировал аналогичный пример того, что знание о себе и о том, что мы имеем в виду, когда говорим, во многом определяется нашей каузальной историей, и в этом пункте он согласен с ними. Однако радикализация такого подхода, считает Дэвидсон, прямо ведет к картезианскому скептицизму, но уже в отношении знания от первого лица. Действительно, в этом случае мы вынуждены признать, что при всей истинности наших убеждений относительно внешнего мира мы можем постоянно ошибаться относительно того, что думаем сами<sup>9</sup>. Но тогда какой смысл в том, что наши убеждения относительно мира истинны, если это не гарантирует нам никакого знания о самих себе, или, иными словами, если доступ к самим убеждениям оказывается невозможен? Очевидно, что все это прямо противоречит нашей интуиции относительно наличия у нас знания от первого лица. Однако вместо того, чтобы решать эту проблему, многие философы решили просто отрицать саму идею знания от первого лица за счет редукции к до- или надличностным факторам.

Дэвидсон принимает общие посылки такой аргументации, однако он не согласен с ее выводом. Все зависит от того, как именно мы понимаем зависимость значений и ментальных состояний от внешних факторов и каузальной истории. Разумеется, иногда мы неправильно или только частично понимаем значение используемых нами слов. Я могу путать значение слов «одесную» и «ошую», не видеть разницы между жабами и лягушками или считать, что подагра и артрит являются разными заболеваниями. Однако можно ли на основании этого выводить возможность полной ошибочности или неведения относительно собственных убеждений, которые я хотел бы выразить с помощью этих слов? Ведь если, имея в виду «слева», я ошибочно говорю «одесную», то это еще не значит, что я не знаю, что именно я имел в виду. Сторонник радикального экстернализма может возразить на это, сказав, что ошибка

---

(Mass.), 1998. P. 95–120. Другим наиболее известным примером семантического экстернализма является интерпретация С. Крипке размышлений Л. Витгенштейна о проблеме следования правилу.

Сразу стоит отметить, что Бердж, как и Дэвидсон, пытался согласовать свой экстернализм относительно значений слов и ментальных состояний с возможностью знания о них от первого лица, причем во многом под влиянием самого Дэвидсона, например, в своем ответе на критику со стороны последнего: *Burge T. Individualism and Self-Knowledge // Burge T. Cognition Through Understanding: Self-Knowledge, Interlocution, Reasoning, Reflection. Philosophical Essays. Vol. 3. Oxf., 2013. P. 66.* См. также: *Burge T. Mind-Body Causation and Explanatory Practice // Burge T. Foundations of Mind. Philosophical Essays. Vol. 2. Oxf., 2007. P. 351–356.* Далее последовала реакция Дэвидсона, в которой он, признавая много общего в их подходах, тем не менее указывал на то, что та версия социального экстернализма, которую развивает Бердж, скорее противоречит возможности знания от первого лица: *Davidson D. Epistemology Externalized // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf., 2001. P. 201–203.* В ответ на это Бердж только повторил свои аргументы в пользу социального антииндивидуализма (как он называет свою версию экстернализма), высказав при этом ряд критических замечаний в адрес позиции самого Дэвидсона (*Burge T. Social Anti-Individualism, Objective Reference // Burge T. Foundations of Mind. Philosophical Essays. Vol. 2. Oxf., 2007. P. 307–315*). В данной статье нет места даже для очень краткого обзора этой дискуссии, однако она заслуживает отдельного рассмотрения, поскольку наглядно показывает, как на первый взгляд небольшое отличие в акцентах может превратить две во многом схожие по намерениям позиции в диаметрально противоположные по результатам. Здесь же можно только отметить, что, несмотря на сходство этих позиций, социальный экстернализм Берджа является скорее анонимным, рассматривая «я», т. е. лингвистические и когнитивные способности индивида, как часть «мы», сообщества. Тогда как социальный экстернализм Дэвидсона является скорее персональным, рассматривая «я» как полноправного участника коммуникации с «ты», о чем подробнее будет сказано дальше.

<sup>9</sup> См.: *Davidson D. Knowing One's Own Mind. P. 23.*

в данном случае является локальной, от нее немного может зависеть в плане логических связей и ее сравнительно легко обнаружить. Но что если ошибка или неправильное понимание скрыты где-то далеко в прошлом и настолько хорошо встроены в сеть логических связей, что их не так-то просто заметить? К тому же, если частичное понимание означает частичное совпадение с практикой словоупотребления окружающих меня людей на протяжении достаточно долгого времени, то мне будет казаться, что это совпадение полное и вполне адекватное.

В сложившейся ситуации нам предлагают два выхода: либо полностью редуцировать ментальное и знание о нем от первого лица как фиктивную языковую конструкцию, либо допустить иное, – в собственном смысле, или «узкое», – ментальное содержание (*narrow mental content*), которое принципиально независимо от предложений нашего языка и отличается от «широкого» ментального содержания (*wide mental content*), которое формируется социальными связями с внешним окружением<sup>10</sup>. В последнем случае мы сохраняем знание от первого лица, но только о первом типе ментального содержания. Тем не менее Дэвидсон оба решения признает неудовлетворительными: первое из них просто игнорирует проблему, тогда как второе переносит проблему на новый уровень, поскольку теперь встает вопрос о связи «узкого» и «широкого» ментального содержания, а не просто о связи ментального и внешнего окружения. Поэтому Дэвидсон предлагает свою альтернативу.

### Локальные ошибки

В качестве предварительного замечания Дэвидсон указывает на то, что нам нужно учитывать, насколько существование отдельного убеждения зависит от существования других убеждений и насколько сложно его отделить от них, поскольку между ними нет четких границ. Действительно, не существует строгих правил относительно того, как приписывать убеждения себе и другим. То же самое касается и значения. Возможность ошибки в этом случае является самой обычной и локальной. Более того, мы уже всегда заранее знаем о такой возможности и готовы к ней – у нас есть опыт не только совершения такого рода ошибок, но и их исправления<sup>11</sup>.

Аргументация Дэвидсона начинается с того, что в целом линия рассуждения радикальных экстерналистов основывается на одном неявном и ошибочном допущении. Суть этого допущения в том, что если мысль, или убеждение, или любое другое ментальное состояние каузально детерминированы внешними факторами, то они в силу этого, как говорит Патнем, «не находятся в голове»<sup>12</sup>. Такой вывод ставит под сомнение тезис о тождестве ментальных и физических состояний нашего тела, причем, несмотря даже на то, что в каком-то смысле такое тождество предполагается указанной выше зависимостью от внешних факторов. В результате под сомнением оказывается и идея непосредственного знания о таких состояниях от первого лица. Для Дэвидсона этот вывод звучит абсурдно, поскольку он равносильен утвер-

<sup>10</sup> См.: *Fodor J. Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Science // Behavioral and Brain Sciences 1980. Vol. 3. P. 63–109.* Подробнее об узком и широком ментальном содержании см. также: *Вострикова Е.В. Ментальное содержание: узкое или широкое? // Язык, знание, социум: проблемы социальной эпистемологии. М., 2007. С. 139–156.*

<sup>11</sup> См.: *Davidson D. Knowing One's Own Mind. P. 28;* а также п. 17 на той же странице.

<sup>12</sup> *Патнем Х. Значение «значения». С. 179.*

ждению о том, что, например, загар, причина которого находится вне тела, также находится вне тела и не является состоянием кожи<sup>13</sup>. Следовательно, если причина наших ментальных состояний (значений и убеждений) находится вне нашего тела, то это еще не значит, что и сами они также находятся вне нашего тела и не тождественны его физическим состояниям. Дэвидсон, разумеется, не обрывает связь между ментальным состоянием и внешним окружением - он просто делает ее пластичной: я могу говорить о шраме на моей коже или о загаре, не упоминая об их причинах (т. е. каузальном контексте). Однако я при этом не допускаю и мысли о том, что они вообще были бы возможны без них. Субъективность убеждений *в этом смысле* та же, что и, если угодно, «субъективность» загара.

Действительно, некоторые экстерналисты слишком преувеличивают зависимость субъекта от его каузальной истории и внешнего окружения, как если бы на долю самого этого субъекта как живого существа ничего не оставалось, а его физические состояния можно было бы вообще не брать в расчет. Именно в этом случае у понятия знания от первого лица просто не будет никакого применения – его не к чему будет применять. По их мнению, немислима, в частности, такая ситуация, когда два человека психологически отличались бы друг от друга, но при этом были бы физически идентичны; или, иными словами, будучи физически идентичны, подразумевали бы разные значения под одними и теми же словами<sup>14</sup>. Психологическое отличие неизбежно предполагает и физическое отличие, а оно, в свою очередь, предполагает различие каузальных историй двух индивидов. Но в таком случае понятие ментального просто оказывается лишним: всю работу могут выполнять внешние каузальные различия, их систематичность и устойчивость<sup>15</sup>. Не у дел оказывается и теория тождества ментального и физического, поскольку все еще придает какой-то смысл самому понятию ментального.

В любом случае, если я не знаю всех деталей каузального механизма и тех обстоятельств, которые привели к формированию у меня конкретных убеждений (или тех обстоятельств, при которых я выучил значения определенных слов), то, даже если у меня есть непосредственный доступ к этим значениям и убеждениям, я все равно не буду знать, с чем *на самом деле* я имею дело. В такой ситуации для меня будет отсутствовать (или будет неочевидной) связь конкретного значения или убеждения с внешними факторами каузального контекста, которые и определяют то, с чем я мог бы иметь дело в непосредственном доступе от первого лица. Например, я могу иметь дело с состоянием кожи, очень похожим на загар, но вызванным другими причинами, мне неизвестными. В таком случае я не буду знать, с чем я на самом деле имею дело, т. к. *семантическое* различие между двумя состояниями будет находиться вне моего доступа<sup>16</sup>. (В случае двух физически идентичных людей оно также не будет заметно, т. к. будет относиться к разным каузальным историям.)

<sup>13</sup> См.: Davidson D. Knowing One's Own Mind. P. 31; а также: Davidson D. The Myth of the Subjective // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf., 2001. P. 84.

<sup>14</sup> Davidson D. Knowing One's Own Mind. P. 32–33.

<sup>15</sup> Ментальные состояния в этом случае супервентны, не по отношению к внутренним свойствам индивида, а по отношению к его физическому и социальному окружению. Однако, вопреки крайнему экстернализму Патнема и Берджа, Дэвидсон считает, что два человека вполне могут быть физически идентичны, но при этом отличаться психологически в силу различия их каузальных историй: пример Дэвидсона с «болотным человеком» (Swampman), да и примеры самих Патнема и Берджа как раз показывают, что последнее не исключает первое.

<sup>16</sup> Ibid. P. 34.

Однако данное рассуждение повторяет прежнюю ошибку: как вообще можно что-то описывать (в том числе и в непосредственном доступе), не учитывая при этом его связь со всем остальным миром и его каузальной историей? Тем более, если речь идет о возможности установить ошибку и семантическое различие между тем, что на первый взгляд кажется идентичным<sup>17</sup>. Дело даже не в том, что эта связь и возможность ее обнаружения уже проскальзывает в словах «очень похоже на загар, но...». Просто ничто в данном случае не мешает нам эмпирически установить и в дальнейшем помнить о том, что существуют два внешне неотличимых на первый взгляд состояния, которые тем не менее могут иметь разные причины. Например, мы можем различать загар, который вызван солнцем, и золотистый цвет кожи (Дэвидсон здесь использовал неологизм *sunnishburn*), который может быть вызван не только солнцем, но который также сразу заметен. Такое сравнение Дэвидсон считал удачным еще и потому, что ментальным состоянием, как и состоянием кожи, можно обладать и без того, чтобы специально обращать на него свое внимание, т. е. чтобы специально обратив внимание – в непосредственном доступе – выносить суждение о его существовании<sup>18</sup>.

### Ментальные объекты

Однако главное возражение Дэвидсона радикальному экстернализму заключается в том, что ситуация, когда мы не можем узнать, с каким именно состоянием мы имеем дело, если отсутствует знание о его каузальной истории, кажется неразрешимой для радикальных экстерналистов только потому, что они разделяют одну общую предпосылку с теми, кого критикуют, а именно: значение, пропозиция или ментальное состояние могут быть *только* неким объектом, который может быть «дан», «схвачен» или «усмотрен» внутренним взором от первого лица. Иными словами, вполне обоснованно отрицая существование таких внутренних ментальных объектов, они не предлагают никакого *другого* понимания внутренних ментальных состояний, кроме как в качестве объекта, существование которого остается только утверждать или отрицать<sup>19</sup>. Отрицание таких внутренних ментальных объектов и подталкивает к эпистемологическому выводу о невозможности непосредственного знания об этих объектах от первого лица. Данный ошибочный вывод, по мнению Дэвидсона, подкрепляется еще и тем, что из отсутствия внутренних ментальных объектов вполне обоснованно выводится и отсутствие ментального «театра», в котором эти объекты демонстрировались бы внутреннему взору. Действительно, такое представление о сознании как о ментальном «театре» создает проблемы для понятия личности: чем она в данном случае является – театром в целом или только его публикой? Иначе говоря, ментальные объекты, с одной стороны, рассматриваются личностью, а с другой,

<sup>17</sup> Ср.: «Мое неведение о тех обстоятельствах, которые определяют то, что я имею в виду и думаю, никоим образом не означает, что я не знаю о том, что я имею в виду и думаю. Предполагать обратное значит показать, до какой степени мы зависим от идеи субъективных ментальных состояний, которые могли бы оставаться самими собой независимо от всего остального мира и его каузальной истории» (*Davidson D. The Myth of the Subjective. P. 49*).

<sup>18</sup> *Davidson D. Knowing One's Own Mind. P. 35*.

<sup>19</sup> Ср.: «Проблема, которая нас занимает, возникает из-за отождествления объекта, с помощью которого мы характеризуем состояние сознания, с объектом, которое сознание “знает” или к которому “имеет доступ”, т. е. с неким “объектом мысли”» (*Davidson D. What is Present to the Mind? // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf., 2001. P. 64*).

находятся внутри нее<sup>20</sup>. Кажется, именно желанием избавиться от этой путаницы во многом и продиктовано решение отказаться от перспективы первого лица, объявив ее картезианской фикцией.

Дэвидсон в целом соглашается с критикой понятия ментального объекта; он также признает важную роль каузальной зависимости содержания наших мыслей и высказываний от внешних (социальных и исторических) факторов. Тем не менее он не согласен с тем, что по этой причине вообще не имеет смысла говорить о внутренних ментальных состояниях (или что физические состояния тела нельзя одновременно рассматривать как ментальные), а также о знании о них от первого лица. Более того, Дэвидсон настаивает на обратном: внешняя каузальная зависимость только и делает знание от первого лица возможным, являясь необходимой предпосылкой для него. Для того чтобы понять суть такого расхождения во взглядах, необходимо прояснить то, как Дэвидсон понимает каузальную связь наших ментальных состояний и вербальных диспозиций с объектами и событиями внешнего мира. В конечном счете расхождение именно в этом вопросе, по всей видимости, и является ключевым для понимания как общей позиции Дэвидсона в отношении знания от первого лица, так и его несогласия с радикальными экстерналистскими теориями.

### Дистальная теория референции

Прежде всего, необходимо отметить, что во многом под влиянием традиционной эпистемологии и ориентации на научные методы исследования каузальную связь между убеждениями и миром принято описывать с *проксимальной* точки зрения. Иными словами, это описание с точки зрения тех механизмов, которые, как правило, недоступны для непосредственного наблюдения и находятся не на межличностном (интерсубъективном), а скорее на без- или доличностном уровне – будь то чувственные данные, поток переживаний, события в коре головного мозга и т. д. Межличностная коммуникация в этом случае выступает лишь результатом подспудной работы всех этих каузальных (в проксимальном смысле) механизмов. Дэвидсон же предлагает изменить подход на прямо противоположный – не проксимальный, а *дистальный*, т. е. ориентированный на публично наблюдаемые объекты и процессы окружающего мира<sup>21</sup>. Он специально подчеркивает, что каким бы ни было внутреннее устройство этого каузального механизма, главной и центральной частью всей этой истории – т. е. того, как связаны наши слова и убеждения с объектами и событиями внешнего мира, – является непосредственное взаимодействие между говорящим и интерпретатором в рамках общедоступного интерсубъективного мира. Иными словами, каким бы ни было теоретическое и научное описание деталей того механизма, «который выстраивает каузаль-

<sup>20</sup> Davidson D. *Knowing One's Own Mind*. P. 34.

<sup>21</sup> См.: Davidson D. *Meaning, Truth, and Evidence // Davidson D. Truth, History, and Language*. Oxf., 2005. P. 54. Дэвидсон стал называть свой подход к значению и убеждению дистальным с начала 1980-х гг. – тогда же, когда он начал использовать понятие триангуляции; хотя впоследствии он подчеркивал, что всегда придерживался этого подхода, поскольку «в течение почти тридцати лет настаивал на том, что содержание наших наиболее ранних и наиболее базовых предложений (“Мама”, “Собачка”, “Красный”, “Огонь”, “Гавагай”) определяется в этом мире тем, что заставляет нас утверждать их в качестве истинных. Именно здесь, как я долго объяснял, устанавливается связь между языком и миром, а также устанавливаются центральные ограничения на значение» (Davidson D. *Epistemology Externalized*. P. 200).

ную цепочку от говорящего к говорящему и от предмета речи к говорящему», сами по себе они не играют никакой роли в том, как мы усваиваем значения наших слов<sup>22</sup>. Действительно, изначально схватывание значений слов определяется не теми процессами, которые протекают в коре головного мозга и органах восприятия, а их *конечными* результатами – и ими же оно проверяется и подтверждается: «слова и предложения получают свое значение от тех объектов и обстоятельств, в присутствии которых им обучаются»<sup>23</sup>. Именно поэтому, отмечает Дэвидсон, двум говорящим для того, чтобы иметь в виду одно и то же, достаточно иметь общую предрасположенность к соответствующему вербальному поведению в схожих обстоятельствах, даже если они при этом не только физически отличаются друг от друга, но и устроены по-разному. И наоборот, они могут иметь в виду разные вещи, произнося одни и те же слова в одних и тех же обстоятельствах, будучи при этом физически идентичными, но имея совершенно разные каузальные истории усвоения этих слов. А различие каузальных условий зависит от разницы в тех публично наблюдаемых обстоятельствах, при которых они обучались значению этих слов. Иными словами, подлинными причинами наших значений и убеждений являются дистальными в том смысле, что это доступные для восприятия любого человека события, ситуации и объекты внешнего мира, а не феноменальные качества, чувственные данные, ощущения, сенсорные стимулы и т. д. Последние, конечно, являются каузальными посредниками между нами и миром, однако не имеют при этом никакого семантического и эпистемологического значения, поскольку являются только *частью* сложного каузального процесса. Не в реакции на них и не в апелляции к ним мы усваиваем значения слов (разве что только в обычном смысле, когда учим значения слов «сладкий», «жжет», «согревает» и т. д.)<sup>24</sup>. Поэтому прежде всего «дистальные стимулы имеют значение для интерпретации»<sup>25</sup>.

С самого своего рождения мы наблюдаем реакцию окружающих нас людей именно на дистальные объекты и именно по такой реакции в тех или иных обстоятельствах заучиваем значения слов: мы реагируем на объекты и на то, как на них реагируют другие люди; мы также реагируем на то, как эти люди реагируют на наши реакции – как в отношении тех же самых объектов, так и в отношении наших реакций на их собственные реакции. И в дальнейшем наша собственная речь и интерпретация чужой речи будут протекать в рамках этого дистального треугольника: говорящий, интерпретатор и разделяемый ими внешний intersubъективный мир. Более того, такой треугольник формирует не только значение наших слов и то, что мы имеем в виду (наши мысли), но и само понятие объективной истины, поскольку, опять же, только наблюдая чужие реакции на общедоступные события и объекты, а также чужие реакции на то, как мы реагируем на те же самые события и

<sup>22</sup> Davidson D. The Myth of the Subjective. P. 44.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Здесь можно добавить, что именно тождество воспринимаемых дистальных объектов отвечает за тождество значения и референции наших слов, как, например, в случае слова «вода», а вовсе не микроструктура воды (H<sub>2</sub>O), как полагал Патнем в своем мысленном эксперименте с Двойником Земли (см.: Davidson D. Epistemology Externalized. 2001. P. 198): сходство микроструктуры в данном случае не является тем релевантным сходством, которое помогает нам усваивать значения слов. Дэвидсон однажды заметил, но уже относительно теории истины и референции: «Мы объясняем макроскопические феномены, постулируя ненаблюдаемую микроструктуру. Но проверяются теории на макроскопическом уровне» (Дэвидсон Д. Реальность без референции // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М., 2003. С. 309).

<sup>25</sup> Davidson D. Truth and Predication. Camb. (Mass.), 2005. P. 64.

объекты, мы можем установить не только то, как надо правильно реагировать на них, но и то, что возможна принципиальная разница между тем, как *мы* воспринимаем мир, и тем, какой он есть на самом деле.

В принципе, противопоставление проксимального и дистального подходов к решению проблем эпистемологии и философии языка может, как было сказано, служить ключом к пониманию того вклада, который Дэвидсон сделал в эту область философского исследования. Поэтому в качестве показательного примера и одновременно довода в пользу выбора дистальной точки зрения на каузальную связь значений и убеждений с миром можно обратиться к тому, как Дэвидсон сравнивает эту точку зрения с проксимальной теорией наиболее близкого ему философа – У.В.О. Куайна. Дэвидсон, в частности, пишет:

Если проблема, которую я вижу в проксимальной теории, слишком похожа на устаревший скептицизм относительно чувств, то это и не удивительно. Несмотря на отказ от чувственных данных и редукцию теоретических терминов к терминам наблюдения, проксимальный подход Куайна к значению и свидетельству (evidence) ведет к скептицизму настолько же, насколько и старые теории. Суть в том, что скептицизм основывается не на допущении чувственных данных или редукционизма, а на более общей идее о том, что эмпирическое знание требует сделать эпистемологический шаг от мира, каким мы его знаем, к нашей *концепции* (выделено мной. – Г.Р.) о нем – именно эта идея лежит в основе проксимальной теории Куайна. <...> Противопоставление проксимального и дистального подходов к значению можно рассматривать как противопоставление теории значения, которая делает акцент на свидетельстве, и теории, которая делает акцент на истине. И хотя Куайн... не отождествляет свидетельства и сенсорные стимулы, он, однако, видит роль сенсорных стимулов при определении стимульного значения в том, чтобы связать значение и свидетельство; тогда как дистальная теория связывает значение непосредственно с теми условиями, которые делают предложения intersubjectively истинными или ложными. <...> Каузальные отношения между миром и нашими убеждениями играют важную роль для значения не потому, что они предоставляют особого рода свидетельства для говорящего, который обладает этими убеждениями, а потому, что они, как правило, очевидны для других и, соответственно, формируют основу для коммуникации<sup>26</sup>.

Поэтому Дэвидсон предостерегает от того, чтобы основывать теорию значения и эпистемологию на той или иной разновидности свидетельств, играющих в коммуникации скорее вспомогательную роль. Именно такая идея свидетельств и требует от нас эпистемологического шага к миру, предполагая тем самым некий зазор между нами и миром. В результате мы получим «истину, релятивизированную до уровня индивидов, и скептицизм». Поэтому все «[п]роксимальные теории, неважно в каком обличье, являются картезианскими по своему духу и последствиям»<sup>27</sup>.

В свою очередь,

дистальная теория значения лишает органы восприятия и их... проявления (такие, как ощущения и сенсорную стимуляцию) центральной теоретической значимости для знания и значения. <...> Признав это, мы отрицаем не то, что ощущения играют каузальную роль, а только определенное эпистемологическое видение этой роли. Дистальная теория настолько же каузальна и находится в соответствии с результатами науки, насколько и

<sup>26</sup> Davidson D. Meaning, Truth, and Evidence. P. 56–59.

<sup>27</sup> Ibid.

проксимальная. Различие между ними заключается в выборе подходящего местоположения для релевантных каузальных факторов и в выборе эпистемологической установки.

<...> Все упоминания сенсорных стимулов или других каузальных посредников могут быть отброшены без какого-либо ущерба для теории значения или объяснения свидетельств и знания<sup>28</sup>.

Действительно, если обстоятельства, при которых я выучил значения слов, не имеют никакого отношения к тому, что я имею в виду и думаю, то тем самым обрывается интересубъективная связь между истиной и значением (а также содержанием моих убеждений). Именно поэтому, как полагает скептик, мир может оказаться совершенно иным, не таким, каким он предстает в моих мыслях и словах. Значение тогда окажется *внутри* говорящего, а истина *вовне* в окружающем мире. Дэвидсон же выносит значение *вовне*, помещая его на один уровень с истиной – на уровень интересубъективных дистальных стимулов, лишая тем самым «внутреннее» его прежнего статуса – субъективного хранилища ментальных объектов и значений. Как отмечают многие комментаторы, Дэвидсон просто не разводит наше знание о значении слова и наше знание о референции этого слова, как это происходит в каузальных теориях референции<sup>29</sup>.

Иными словами, дистальные объекты и события можно сколько угодно описывать с точки зрения проксимальных каузальных процессов (подобно проксимальной начинке для дистальной оболочки), однако первые не сводятся к последним в том смысле, что *такое* «внутреннее» не играет для нас (как говорящих и интерпретирующих) никакой семантической и эпистемологической роли<sup>30</sup>. Все проксимальные теории и описания вводятся *намного позднее*, т. е. после того, как мы уже усвоили значения наших слов. Проксимальные теории психологически «внутреннего» в этом смысле ничем не отличаются от прочих научных теорий, если, конечно, они при этом не претендуют на описание этого «внутреннего» как семантически и эпистемологически значимого для нас.

### Релевантность причин

Однако здесь возникает следующая проблема: что именно можно считать дистальной причиной в каузальном ряду посредников между говорящим и миром? Действительно, такая каузальная связь с миром представляет собой цепь, состоящую из бесконечного множества самых разных факторов. На проксимальном конце этой цепи могут быть нейроны головного мозга, затем сетчатка глаза, отраженный свет, отражающие поверхности предметов, материал, из которых они состоят, причины их существования и происходящих с ними изменений, причины этих причин и так далее до бесконечности. Где в этом бесконечном ряду находится *релевантная* дистальная причина, причем релевантная как для говорящего, так и для интерпретатора? Не установив ее,

<sup>28</sup> Davidson D. Meaning, Truth, and Evidence. P. 59–60. Характерно в этом контексте и то замечание, которое Дэвидсон однажды высказал Куайну, а именно, что его «Слово и объект» можно было бы переписать, ни разу не упомянув стимульное значение, на котором и основана проксимальная точка зрения Куайна. См.: Quine W.V. Quine in Dialogue. Harvard, 2008. P. 155.

<sup>29</sup> О различии между Дэвидсоном и Куайном в этом вопросе см. также: Davidson D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf., 2001. P. 151. Там же о различии между каузальной теорией значения и каузальной теорией референции см. п. 7.

<sup>30</sup> Davidson D. The Myth of the Subjective. P. 45.

мы просто не будем знать (в том числе и от первого лица), о чем именно идет речь и на что именно реагирует каждый из участников коммуникации. Более того, понятие причины, как отмечает Дэвидсон, оказывается в данном случае не просто двусмысленным и неопределенным, а дважды неопределенным – как в отношении объема, так и в отношении дистанции<sup>31</sup>. В первом случае мы имеем дело с множеством одновременно задействованных факторов. Поэтому каждый раз мы вынуждены решать, какой объем этого множества является существенным и релевантным для понимания. Во втором случае мы имеем дело с потенциальной бесконечностью каузальной цепи, тянущейся, по меньшей мере, до возникновения мира как такового. Причем в обоих случаях решение относительно релевантности причины должно быть *характерным* и типичным для множества повторяющихся ситуаций.

Понятно, что теория проксимальных причин в данном случае не может преодолеть такую двусмысленность в отношении релевантности, поскольку эти причины доступны только одному участнику коммуникации или каждому из них по отдельности. Тогда как решение Дэвидсона заключается в том, что эта двусмысленность преодолевается той дистальной причиной, которая, во-первых, *одновременно* доступна участникам коммуникации и, во-вторых, является *ближайшей* для них в ряду прочих дистальных причин. Отсюда следует, что правильно установить причину, а также содержание наших слов и убеждений можно только в условиях социального взаимодействия. Действительно, с одной стороны, ближайшая и одновременно доступная обоим участникам коммуникации причина устанавливается сходством их реакций на один из дистальных объектов среди множества других в данной ситуации, либо на один и тот же объект, но уже в разных ситуациях<sup>32</sup>. Это и есть интересубъективная триангуляция, которая помогает установить предмет их разговора. Если же, с другой стороны, мы будем опираться на собственное убеждение и события окружающего мира, а также смотреть на то, как на них реагирует другой человек, то мы можем установить содержание уже *его* убеждений. Наконец, уже само формирование *наших* собственных убеждений во многом зависит от тех же самых объектов и событий окружающего мира и от того, как на них реагирует другой человек, выражая свои убеждения. Такая одновременная триангуляция сразу в трех направлениях говорит в пользу тезиса о несводимости мышления и речи друг к другу<sup>33</sup>.

### Дистальное следствие

Теперь осталось только выяснить, каким образом все вышесказанное говорит в пользу того, что внешняя детерминация значений и убеждений субъекта не только не препятствует знанию о них от первого лица, но и в принципе делает это знание возможным. Прежде всего, мы можем спроецировать

<sup>31</sup> Davidson D. The Emergence of Thought. P. 129.

<sup>32</sup> См.: Davidson D. Meaning, Truth, and Evidence. P. 60–61. Ср.: «Вербальные реакции интерпретатора объединяют вместе и отождествляют те же самые объекты и события, которые объединяют вместе вербальные реакции говорящего. А если интерпретатор объединит вместе также и вербальные реакции говорящего, то он может соотнести между собой элементы каждого из этих двух классов – те вербальные реакции говорящего, которые он считает похожими, и те дистальные объекты, которые он считает похожими. Относительно последних у него есть свои собственные вербальные реакции, которые и выступают переводом или интерпретацией слов говорящего. Так общая причина становится общей темой для говорящего и интерпретатора» (ibid.).

<sup>33</sup> Дэвидсон Д. Мышление и речь // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М., 2003. С. 221–243.

описанный способ установления дистальных причин на ситуацию обучения родному языку. Очевидно, что именно такая триангуляция и социальный характер дистальных причин помогают начинающему говорить ребенку понимать и, соответственно, знать, *что* именно он имеет в виду, когда говорит, и *о чем* именно он думает и *какие* именно убеждения имеет. Но как это происходит? Возможно, здесь все-таки придется отчасти развить аргументацию Дэвидсона, предложив ее «дополнительное истолкование».

Прежде всего, на основании аргументов Дэвидсона можно предположить, что знание от первого лица и асимметрию в доступе к убеждениям говорящего надо рассматривать с точки зрения и в контексте дистальных, а не проксимальных причин<sup>34</sup>. Объектом знания от первого лица является именно дистальный, а не проксимальный объект, поскольку мы идентифицируем убеждения и прочие ментальные состояния (в дистальном треугольнике) так же, как и объекты внешнего мира, т. е. с помощью предложений. Однако речь в данном случае идет о том, что убеждение относительно какого-либо события или положения дел в мире (и вообще все ментальные состояния) является, если угодно, дистальным (т. е. интерсубъективно доступным) *следствием* дистальной причины: оно воплощается в том состоянии, в котором находится субъект, а также в непосредственно наблюдаемом для интерпретатора поведении, в том числе и вербальном. Никакого иного доступа, кроме дистального, к следствиям и причинам у нас *в данном случае* нет. А это означает, что и знание от первого лица как доступ к собственным убеждениям является дистальным – подобно доступу к собственному загару. Наконец, поскольку дистальным следствием является то, что происходит со мной (наличие у *меня* загара, убеждений, мыслей, желаний и т. д.), то именно у меня есть к нему непосредственный доступ от первого лица. Или, если угодно, поскольку я сам как таковой являюсь этим дистальным следствием, а не потому, что, как полагал Райл, я лучше других расположен для наблюдения за собственным поведением. Все это и объясняет асимметрию в доступе к собственным ментальным состояниям, но снова – с дистальной точки зрения<sup>35</sup>.

### Естественная установка

В заключение можно отметить, что такую установку на социальную (точнее, межличностную) триангуляцию дистальных причин можно было бы назвать – по аналогии с «естественной онтологической установкой» А. Файна – естественной антропологической установкой<sup>36</sup>. Действительно,

<sup>34</sup> Ср.: «Тот факт, что состояния сознания, в том числе и то, что подразумевает говорящий, определяются каузальными отношениями с объектами и событиями внешнего мира, является существенным для возможности коммуникации, и именно этот факт делает одно сознание в принципе доступным другому. Однако этот публичный и интерактивный аспект сознания ни в коей мере не преуменьшает значимость знания от первого лица... мысль необходимо является частью общего публичного мира. Другие не только могут часто узнать, о чем мы думаем, заметив те каузальные зависимости, которые придают нашим мыслям их содержание, но и сама возможность мышления требует общих стандартов истины и объективности» (*Davidson D. The Myth of the Subjective. P. 52*).

<sup>35</sup> Стоит отметить, что Дэвидсон однажды уже использовал этот контекст для прояснения своей точки зрения относительно знания от первого лица, однако в достаточно сжатом виде: *Davidson D. Epistemology Externalized. P. 202–204*.

<sup>36</sup> Тем более что и Файн, и Дэвидсон сами указывали на сходство своих взглядов относительно истины и бессмысленности противостояния между реализмом и анти-реализмом, только у одного – в философии науки, а у другого – в философии языка и эпистемологии. См.: *Davidson D. Truth and Predication. P. 42; Fine A. Shaky Game: Einstein, Realism, and the Quantum Theory. Chicago; L., 1986. P. 133, n. 153*.

суть такой установки, как мы видели, заключается в акценте на конкретном говорящем человеке, а не на абстрактном представлении о языке как системе или социальных нормах и конвенциях. Однако в отличие от Файна, отклонившего любую связь с «естественной установкой» феноменологии Гуссерля, мы, наоборот, можем воспользоваться этой аналогией. Только в данном случае «естественная установка» перестает быть наивным и нерелексивным взглядом на мир с характерной для такого взгляда инертностью в отношении объективного существования вещей и становится методологической установкой. Суть той редукции, которую предполагает такая установка, заключается в том, чтобы вынести за скобки не интересубъективно данный мир вещей и событий, воздерживаясь от суждения о его существовании, а теоретические и проксимальные описания способов его восприятия, схватывания и конституирования. Иными словами, речь о всех тех философских теориях, которые стремятся редуцировать этот мир в ту или иную сторону – к тому, что *по-настоящему* доступно только от первого лица (переживания, ощущения, феноменальные качества и т. д.) или только от третьего лица (нейроны, сенсорные стимулы, поведение и т. д.)<sup>37</sup>. Нередуцируемым оказывается сам этот треугольник «говорящий – интерпретатор – мир», но при этом редуцируется все то, что стремится нарушить его баланс. Поэтому данная установка – это не столько призыв ограничиться только «народной» психологией, сколько всего-навсего отказ от такой научной психологии, которая стремилась бы поглотить «народную», или, если угодно, не быть «одного роста» с человеком.

Наконец, первичными феноменами, которые находятся в фокусе внимания этой естественной антропологической установки, являются прежде всего высказывания – как о мире, так и о самих высказываниях. Однако речь здесь опять же идет не о редукции к языковой деятельности: высказывания, будучи событиями наряду с другими событиями мира, с необходимостью предполагают не только высказанные предложения, но и говорящего субъекта, его состояния и намерения, причем в определенном месте и в определенное время, т. е. весь этот комплекс в целом. И, как уже было сказано выше, эти составляющие высказывания не должны быть сводимы друг к другу, хотя, разумеется, само высказывание может быть описано как с точки зрения синтаксиса или процессов в коре головного мозга, так и с точки зрения субъективных намерений говорящего. Но главный метод исследования этих интересубъективных феноменов – это метод установления истины наших высказываний, который и должен учитывать все эти составляющие вместе<sup>38</sup>.

### Список литературы

Вострикова Е.В. Ментальное содержание: узкое или широкое? // Язык, знание, социум: проблемы социальной эпистемологии / Отв. ред. И.Т. Касавин. М.: ИФ РАН, 2007. С. 139–156.

Дэвидсон Д. Мышление и речь // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация / Пер. с англ. А.А. Веретенникова, Т.А. Дмитриева, М.А. Дмитриевской и др. М.: Праксис, 2003. С. 221–243.

<sup>37</sup> В принципе, это похоже на то, как Файн предлагает избавиться от философских теорий реализма и антиреализма при описании научного знания.

<sup>38</sup> Хочу поблагодарить участников семинара “Mind-Body Problem” (Институт философии СПбГУ) за ценные замечания и критику чернового варианта статьи. В частности, А. Пономарева, Д. Разеева, М. Секацкую, Д. Тискина, К. Фролова и Д. Чирву.

*Дэвидсон Д.* Реальность без референции // *Дэвидсон Д.* Истина и интерпретация / Пер. с англ. А.А. Веретенникова, Т.А. Дмитриева, М.А. Дмитровской и др. М.: Праксис, 2003. С. 300–314.

*Патнем Х.* Значение «значения» // *Патнем Х.* Философия сознания / Пер. с англ. Л.Б. Макеева, О.А. Назарова, А.Л. Никифорова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 164–235.

*Рогомян Г.С.* Асимметрия радикальной интерпретации // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 46. № 4. С. 85–104.

*Burge T.* Individualism and the Mental // *Burge T.* Foundations of Mind. Philosophical Essays. Vol. 2. Oxf.: Oxford University Press, 2007. P. 100–150.

*Burge T.* Individualism and Self-Knowledge // *Burge T.* Cognition Through Understanding: Self-Knowledge, Interlocution, Reasoning, Reflection. Philosophical Essays. Vol. 3. Oxf.: Oxford University Press, 2013. P. 55–67.

*Burge T.* Mind-Body Causation and Explanatory Practice // *Burge T.* Foundations of Mind. Philosophical Essays. Vol. 2. Oxf.: Oxford University Press, 2007. P. 344–382.

*Burge T.* Social Anti-Individualism, Objective Reference // *Burge T.* Foundations of Mind. Philosophical Essays. Vol. 2. Oxf.: Oxford University Press, 2007. P. 307–315.

*Davidson D.* Actions, Reasons, and Causes // *Davidson D.* Essays on Actions and Events. Oxf.: Oxford University Press, 1980. P. 3–20.

*Davidson D.* Indeterminism and Antirealism // *Davidson D.* Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf.: Clarendon Press, 2001. P. 69–84.

*Davidson D.* A Coherence Theory of Truth and Knowledge // *Davidson D.* Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf.: Clarendon Press, 2001. P. 137–157.

*Davidson D.* Epistemology Externalized // *Davidson D.* Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf.: Clarendon Press, 2001. P. 193–204.

*Davidson D.* Externalisms // *Interpreting Davidson* / Ed. by P. Kotatko, P. Pagin, and G. Segal. Stanford: CSLI, 2001. P. 1–16.

*Davidson D.* First Person Authority // *Davidson D.* Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf.: Clarendon Press, 2001. P. 3–14.

*Davidson D.* Hume's Cognitive Theory of Pride // *Davidson D.* Essays on Actions and Events. Oxf.: Oxford University Press, 1980. P. 277–290.

*Davidson D.* Knowing One's Own Mind // *Davidson D.* Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf.: Clarendon Press, 2001. P. 15–38.

*Davidson D.* The Emergence of Thought // *Davidson D.* Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf.: Clarendon Press, 2001. P. 123–134.

*Davidson D.* The Myth of the Subjective // *Davidson D.* Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf.: Clarendon Press, 2001. P. 39–52.

*Davidson D.* Meaning, Truth, and Evidence // *Davidson D.* Truth, History, and Language. Oxf.: Oxford University Press, 2005. P. 47–62.

*Davidson D.* Truth and Predication. Camb. (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press, 2005. X, 180 p.

*Davidson D.* What is Present to the Mind? // *Davidson D.* Subjective, Intersubjective, Objective. Oxf.: Clarendon Press, 2001. P. 53–68.

*Dennett D.* Beyond Belief // *Dennett D.* The Intentional Stance. Camb. (Mass.): MIT Press, 1987. P. 117–202.

*Dennett D.* Real Patterns // *Dennett D.* Brainchildren: Essays on Designing Minds. Camb. (Mass.): MIT Press, 1998. P. 95–120.

*Fine A.* Shaky Game: Einstein, Realism, and the Quantum Theory. Chicago; L.: The University of Chicago Press, 1986. xi, 186 p.

*Fodor J.* Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Science // *Behavioral and Brain Sciences*. 1980. Vol. 3. P. 63–109.

*Lewis D.* Attitudes *De Dicto* and *De Se* // *Lewis D.* Philosophical Papers. Vol. 1. Oxf.: Oxford University Press, 1983. P. 133–159.

*Quine W.V.* Quine in Dialogue / Ed. by D. Føllesdal and D.B. Quine. Harvard: Harvard University Press, 2008. 392 p.

*Sellars W.* Empiricism and the Philosophy of Mind // *Sellars W.* Science, Perception, and Reality. N. Y.: The Humanities Press, 1963. P. 127–196.

## The inaccessible belief

Garris S. Rogonyan

National Research University Higher School of Economics. 16 Soyuz Pechatnikov Str., Saint-Petersburg, 190008, Russian Federation; e-mail: rogonyan@gmail.com; web: <https://www.hse.ru/org/persons/140336>

This paper examines the arguments put forward by Donald Davidson in defense of first person authority, the very possibility of which is being questioned in different variants of modern anti-individualism. In particular, radical versions of externalism in the philosophy of language, philosophy of mind and epistemology either ignore the problem of justifying direct knowledge of our mental states and the meanings of our words, or give unsatisfactory explanations for this phenomenon. In relation to such kind of knowledge, Davidson proposes a **moderate version of externalism. In his famous article on that question he argues that one can reconcile the externalist approach to knowledge and meaning with the idea of irreducibility of mental states and first-person perspective to the vocabulary of natural sciences.** The main point of his method is to consider causal factors that determine the meanings of words and mental states primarily from the perspective of a publicly accessible intersubjective world. In this case, not only anonymous determinants of social and perceptual orders are taken into account, but also the individual's own activity and his / her relationships with the immediate environment. As a result, such moderate externalist approach to first-person authority can be shown to be reconcilable with the idea of non-reducibility of mental states and our direct knowledge of these states to the vocabulary of natural sciences. **This notwithstanding, for many philosophers the advantages of Davidson's position still remain unobvious, to the extent that some of his arguments have never been properly assessed or even have been declared unpertaining to the problem they profess to solve.** The aim of the present author is, therefore, to clarify and explain Davidson's reasoning, making due account of the difference between proximal and distal causes of our beliefs, and to consider the problem of our immediate knowledge about ourselves from the perspective of distal theory of reference.

**Keywords:** epistemology, semantics, mental states, radical externalism, first person authority, distal and proximal causes, intersubjective triangulation

### References

- Burge, T. "Individualism and the Mental", in: T. Burge, *Foundations of Mind. Philosophical Essays*, Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 100–150.
- Burge, T. "Individualism and Self-Knowledge", in: T. Burge, *Cognition Through Understanding: Self-Knowledge, Interlocution, Reasoning, Reflection. Philosophical Essays*, Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 55–67.
- Burge, T. "Mind-Body Causation and Explanatory Practice", in: T. Burge, *Foundations of Mind. Philosophical Essays*, Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 344–382.
- Burge, T. "Social Anti-Individualism, Objective Reference", in: T. Burge, *Foundations of Mind. Philosophical Essays*, Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 307–315.
- Davidson, D. "Actions, Reasons, and Causes", in: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980, pp. 3–20.
- Davidson, D. "Indeterminism and Antirealism", in: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 69–84.
- Davidson, D. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 137–157.
- Davidson, D. "Epistemology Externalized", in: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 193–204.
- Davidson, D. "Externalisms", *Interpreting Davidson*, ed. by P. Kotatko, P. Pagin, and G. Segal. Stanford: CSLI, 2001, pp. 1–16.

Davidson, D. "First Person Authority", in: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 3–14.

Davidson, D. "Hume's Cognitive Theory of Pride", in: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980, pp. 277–290.

Davidson, D. "Knowing One's Own Mind", in: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 15–38.

Davidson, D. "The Emergence of Thought", in: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 123–134.

Davidson, D. "The Myth of the Subjective", in: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 39–52.

Davidson, D. "Meaning, Truth, and Evidence", in: D. Davidson, *Truth, History, and Language*. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 47–62.

Davidson, D. *Truth and Predication*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005. x, 180 pp.

Davidson, D. "What is Present to the Mind?", in: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 53–68.

Devidson, D. "Myshleniye i rech" [Thought and Talk], in: D. Devidson, *Istina i Interpretatsiya* [Inquiries into Truth and Interpretation], trans. by A.A. Veretennikov, T.A. Dmitriev, M.A. Dmitrovskaya et al. Moscow: Praxis Publ., 2003, pp. 221–243. (In Russian)

Devidson, D. "Realnost bez referentsii" [Reality without Reference], in: D. Devidson, *Istina i Interpretatsiya* [Inquiries into Truth and Interpretation], trans. by A.A. Veretennikov, T.A. Dmitriev, M.A. Dmitrovskaya et al. Moscow: Praxis Publ., 2003, pp. 300–314. (In Russian)

Dennett, D. "Beyond Belief", in: D. Dennett, *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987, pp. 117–202.

Dennett, D. "Real Patterns", in: D. Dennett, *Brainchildren: Essays on Designing Minds*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998, pp. 95–120.

Fine, A. *Shaky Game: Einstein, Realism, and the Quantum Theory*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1986. xi, 186 pp.

Fodor, J. "Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Science", *Behavioral and Brain Sciences*, 1980, Vol. 3, pp. 63–109.

Lewis, D. "Attitudes *De Dicto* and *De Se*", in: D. Lewis, *Philosophical Papers*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 133–159.

Quine, W.V. *Quine in Dialogue*, ed. by D. Føllesdal and D.B. Quine. Harvard: Harvard University Press, 2008. 392 pp.

Patnem, H. "Znachenije 'znacheniya'" [Meaning of 'Meaning'], in: H. Patnem, *Filosofiya soznaniya* [Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers], Vol. 2. Moscow: Dom Intellektualnoy Knigi Publ., 1999, pp. 164–235. (In Russian)

Sellars, W. "Empiricism and the Philosophy of Mind", in: W. Sellars, *Science, Perception, and Reality*. New York: The Humanities Press, 1963, pp. 127–196.

Rogonyan, G.S. "Asimetriya radikalnoi interpretatsii" [Asymmetry of Radical Interpretation], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2015, Vol. 46, No. 4, pp. 85–104. (In Russian)

Vostrikova, E.V. "Mentalnoe sodержanie: uzkoie ili shirokoe?" [Mental content: narrow or wide?], *Yazyk, znanie, sotsium: problemyi sotsialnoy epistemologii* [Language, Knowledge, Socium: problems of social epistemology], ed. by I.T. Kasavin. Moscow: IPh RAS Publ., 2007, pp. 139–156. (In Russian)

*К.А. Павлов-Пинус*

## ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЕ О СОЗНАНИИ: ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ПРОЛЕГОМЕНЫ ЧАСТЬ I

*Павлов-Пинус Константин Александрович* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: pavlov-koal@ya.ru

В статье ставятся следующие вопросы: как правильно спрашивать о сознании? Что именно нас интересует в сознании? Откуда черпать критерии того, что считать «правильным» ответом на тот или иной вопрос? Следует ли рассчитывать на то, что однажды будет создана теория сознания, исчерпывающе отвечающая на все наши вопросы о его природе, или же горизонт вопрошания о сознании лишь отдаляется, дифференцируется и усложняется? Решение этих вопросов предполагает необходимость предварительного анализа спектра базовых исследовательских интенций, ориентированных на теоретизирование как таковое. В работе обосновывается структурное разнообразие базового спектра теоретических интенций, а также то, что его внутренняя множественность и многомерность не является случайной. Особое внимание уделяется критике объективистских подходов к теоретизированию, в частности объясняется, почему стремление к объективной истине неверно причислять к базовым теоретическим интенциям, тем более когда речь идет о тематизации сознания. Помимо прочего, выдвинуто предположение, что феноменологический проект Dasein-анализа, в его исходной версии, следует считать успешно завершенным, поскольку современная наука получила в свое распоряжение основные конструктивно прописанные ходы, полученные феноменологами в ходе этого исследования. Об этом говорят успехи компьютерного моделирования психических процессов, архитектура которых де-факто подтверждает справедливость феноменологических разработок, а также концептуальные ресурсы так называемых нейрофеноменологии, микрофеноменологии и кибернетики второго порядка, так или иначе впитавшие в себя многие открытия феноменологии. Такое положение дел указывает на необходимость выхода феноменологического анализа сознания на новый уровень проблематизации, а также на желательность поиска новаторских альтернативных решений.

**Ключевые слова:** теоретизирующее сознание, понимание, базовые теоретические интенции, объективные истины, целевые конфликты теорий, Dasein-анализ, нейрофеноменология, кибернетика второго порядка

## Постановка задачи

Цель этой статьи – освоить определенное смысловое пространство, исходя из которого можно основательно ставить *теоретические вопросы* о природе сознания. Основательно, т. е. на основе должным образом продуманной структуры вопрошания, обрисованной в перспективе ее дифференцированной целостности и отражающей полноту изучаемого феномена в той мере, в которой эта полнота *сегодня* доступна реконструированию из отчетов, предоставляемых современными исследователями сознания (науками, различными направлениями философствования, метафизикой).

Почему надо начинать с общего анализа вопросов, а не сразу хвататься за построение очередной теории или, по крайней мере, за критику существующих? Во-первых, ситуация в современной науке и тем паче в философии такова, что можно без труда (и безгранично) множить число «ответов» в самых разных областях знания – в науке ли, в рамках ли метафизики – не выходя, однако, при всей формальной правильности и строгости ответов за рамки банальной понятийной и терминологической комбинаторики, фактически имеющей нулевой прирост на глубоком концептуальном уровне. Имеется и вторая, можно сказать, чисто логическая причина: совершенно бессмысленно заниматься некими «ответами» до того, как уточнен соответствующий вопрос. А вопрос – это не просто вопросительное предложение. Вопрос еще должен быть обоснован в своей претензии на осмысленность, а структура этой «осмысленной вопросительности» должна быть максимально полно раскрыта. «Постановка вопроса... означает такую его разработку, которая позволяет обрести ясный горизонт вопрошания... а вместе с тем и предварительную разметку пути и отдельных шагов исследовательского поиска ответа, предварительное указание на то, из чего ответ будет почерпнут и чем он будет подтвержден»<sup>1</sup>. Поэтому вместо того, чтобы пытаться браться за ту или иную проблему касательно природы сознания (которая, скорее всего, окажется наугад выбранной), мы начнем наши рассуждения с весьма общих соображений: а именно с предварительного анализа базовых ориентиров, направляющих человеческую устремленность к теоретизированию как таковому.

И все же, для того, чтобы сделать эту тему более конкретной, мы можем забежать немного вперед и заранее озвучить одну из существенных неясностей, относительно которой хотелось бы получить какие-то дополнительные разъяснения. Существует ли некий «главный», единственно важный вопрос о природе сознания (например, «что такое сознание?»)<sup>2</sup>, ориентируясь на который можно было бы получить все интересующие нас ответы о природе сознания, или же *одного* такого вопроса не существует? Поясним, почему это значимо. Еще Декарт<sup>3</sup> верил, что мир может быть исчерпывающе понят – *каждым отдельным* человеком, внимательно изучившим, разумеется, труды Картезия, – методом постановки небольшого числа простых вопросов и получения довольно простых ответов (это, правда, совершенно не значит, что формулировка простых вопросов *дается легко*, и, тем более, не значит того, что легким является путь, ведущий к «простым» ответам; все это прекрасно понимал Декарт и многократно уведомлял об этом своих читателей).

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 150.

<sup>2</sup> Уточним следующее: вопрос «что такое сознание?» небезобиден, ибо предполагает возможность исчерпывающей тематизации сознания как некоей «чтойности», подталкивающей, в свою очередь, к процедурам объективации сознания. На мой взгляд, выбор такого вопроса с самого начала задал бы неверные, искусственно зауженные ориентиры.

<sup>3</sup> Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 306.

Сегодня тем не менее мы уже привыкли к тому, что Декарт был неправ, по меньшей мере, в одном отношении, а именно в том, что количество принципиальных вопросов, которые можно было бы адресовать природе, человеку, обществу (и т. д.), является чрезвычайно большим, а ответы, как правило, бывают настолько сложными, что их понимание оказывается доступным только небольшим группам соответствующих специалистов. Но нам еще предстоит привыкнуть и к тому, думается мне, что и сами вопросы могут иметь чрезвычайно сложную структуру, как внутреннюю, так и ту, что связывает множющиеся как снежный ком вопросы в пестрый горизонт, только и делающий осмысленными каждый из них в отдельности.

Итак, из какой же почвы произрастает этот пучок «первичных» исследовательских интенций (наиболее универсальных по своему охвату) и на что ориентировано само стремление к теоретизированию, сопровождающее человека на протяжении всей его истории? Можно ли в самых общих чертах указать базовые интенции и способы их инициации, оценить их взаимосвязи и степень охвата «первичного» кругозора человеческих интересов, приводящих к возможности теоретизирования? Ведь не случайно же Декарту казалось, что все это можно упаковать в довольно простые схемы.

В качестве предварительных соображений, которые будут корректироваться по ходу дела, на начальном этапе можно предложить следующие формулировки. Мы сознательно будем использовать наиболее нейтральные слова и термины, на сегодняшний день всего менее обремененные метафизической и прочей теоретической нагрузкой. И дело, конечно, не только в нейтральности, но и в определенной терминологической неопределенности, которую мы в дальнейшем постараемся выгодно использовать для наших рассуждений (в особенности это будет касаться слова «понимание»). Итак, в первом приближении можно было бы сказать, что стремление к теоретизированию как таковому фундировано – как минимум – в следующих трех базовых интенциях. 1) В стремлении к *увеличению понятности феноменов*, попадающих в поле человеческого внимания; 2) в стремлении к *увеличению предсказуемости* хода жизненных процессов, 3) в естественной необходимости умения *ориентироваться в мире*, т. е. в стремлении<sup>4</sup> к *увеличению упорядоченности* всего того, с чем мы сталкиваемся, а это возможно благодаря все более детальному и/или глубокому *концептуальному выявлению* – как наличных, так и еще только возможных – внутренних связей тематизируемых феноменов, их *описанию* и, если того требуют прагматические цели, реконfigurированию. Возможно, с рядом оговорок, сюда следовало бы отнести и 4) стремление к эстетическому осмыслению всевозможных аспектов человеческого бытия.

Отметим несколько важных обстоятельств. Пункт первый из нашего списка, тематизирующий «увеличение понятности», самый туманный и самый трудноуловимый; это напрямую связано с глубинным затруднением самой природы такой вещи, как «понимание». Понимание (как некое событие-в-мире, связующее воедино перспективы сознания от первого, второго и третьего лица) является, пожалуй, наиболее загадочным феноменом. Под рубрику «понимание» можно подвести так много феноменов сознания и пси-

<sup>4</sup> Заметим на будущее, что слово «стремление», которым избилует предыдущий абзац, мы выбрали не случайно: одно из определений человека, которые можно найти у Аристотеля, звучит так: «человек – это стремящийся ум, или умное стремление (orexis)». Эта перекличка смыслов нам еще пригодится, когда мы будем совершать различные историко-философские экскурсы; ведь в средоточии нашего внимания должен оказаться феномен «сознания», являющийся главным атрибутом человека в его существе.

хики вообще, и сам этот концепт является настолько размытым и нечетким, что он еще долго будет служить источником непредвиденных толкований<sup>5</sup> и контрпримеров для самых разных «теорий сознания». Напротив, для понятий предсказуемости и упорядоченности существуют достаточно полные определения, в значительной мере конструктивные; и поэтому эти понятия не представляют собой никакой особенной концептуальной трудности. Процедура *описания* нередко представляется обманчиво простой, с этой процедурой связана идея концептуального выявления (аналитической и/или феноменологической экспликации) всего того, что попадает в поле исследовательского внимания; это наиболее «философская» процедура, требующая к себе особого отношения. Заметим также, что мы не стали выделять феномен объяснения в качестве особой исследовательской интенции: в значительной мере его следует считать частным случаем «стремления к понятности», причем одним из наиболее продуманных и конструктивно описанных частных случаев<sup>6</sup>; об этом мы еще поговорим ниже.

Теперь остановимся вот на чем: понятность, предсказуемость и ориентация в мире – вещи настолько фундаментальные для человеческой жизни, что стремление к ним интуитивно оправдано практически в безусловном смысле. Однако остается непроговоренным один существенный момент: в чем же заключается особенность (или преимущество) *непрерывно теоретического* воплощения всех этих «базовых» устремлений? Мы пока не сказали, в чем смысл теоретизирования как такового и почему именно процедуры теоретизирования являют собой способ предельно полного осуществления базовых, дотеоретических интенций.

### Теоретизирующее сознание: смысловая двойственность

Попробуем ответить на последний вопрос. Вчерне можно предложить следующий ответ: в той мере, в какой результаты проделанной работы должны быть *адресованы* любому, кто захочет *воспроизвести* смысл исходной проблемы, затем *воспроизвести* ход рассуждений и получить соответствующий результат, вот ровно в этой мере работа над увеличением понятности, предсказуемостью и упорядочением имеет характер *теоретизирования*. В каком-то смысле это можно назвать первичным определением теоретизирования: теоретизирование – это такая форма осуществления (тех или иных) базовых «исследовательских интенций», которая изначально несет в себе нацеленность на (неограниченную) *сообщаемость* своих результатов и делает их открытыми для (неограниченной) критики, перепроверки и корректировки. Можно немного сместить акценты и сказать следующее: в отличие от стремления понимать окружающий мир, в человеке неустранимо наличествует и стремление *быть понятым* другими (т. е. интенция к *выраже-*

<sup>5</sup> О том, что внутреннее обустройство событий понимания может иметь совершенно разную архитектуру, разную смысловую логику, см.: Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1990; Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб., 2005; Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М., 2010. С. 15–123.

<sup>6</sup> Известное различие «объяснения» и «понимания», положившее начало размежеванию наук о природе и наук гуманитарных, мне представляется терминологически не очень удачным. Сам этот разрыв оправдан, но я считаю неправильной идею противопоставлять объяснение пониманию, а само различие между гуманитарными и естественными науками было бы точнее строить на различии между обобщающими методами и индивидуальными методами.

нию, доступная понятности, воспроизведению и критике со стороны других). Вот этот пучок компонент, определенным образом оформленных, и является «сущностью» такой исследовательской интенции, как теоретизирование.

В качестве иллюстрации скажем, например, что с точки зрения нашего понимания смысла теоретизирования юридическую практику мы будем связывать с понятием теоретизирования (точно так же, как и занятие математикой или пушкиноведением) всякий раз, когда вовлеченные в юридический процесс люди стремятся к максимальной понятности, сообщимости и воспроизводимости своих доводов и излагаемых фактов<sup>7</sup>. Даже работу политтехнологов, маркетологов и всякого рода манипуляторов общественным мнением в некоторых своих аспектах следует считать «теоретичной» именно потому, что она не только ориентирована на «упорядочение» людских масс в свете определенных идеологических (или маркетологических) представлений, но и потому, что участие в этой работе предполагает следование определенным правилам игры, intersубъективно понятным внутри соответствующей команды действующих лиц; другое дело, что смысл теоретичности в подобных случаях является чрезвычайно зауженным, не говоря уж о том, что он ни в коей мере не является здесь самоцелью. Мне пока важно подчеркнуть лишь то, что «теоретическая компонента», пусть в сколь угодно зачаточном виде, присутствует далеко за пределами целенаправленно теоретической деятельности.

Итак, глубинный смысл теоретизирования в нашем понимании заключается вовсе не в нацеленности на создание некоей законченной теории, а *прежде всего* в целенаправленном создании общепонятных сообщений, намеренно допускающих и даже провоцирующих неограниченную их критику, дальнейшую корректировку и регулярную воспроизводимость их исходного контекста, т. е. изначальной проблемной ситуации. Ведь сами по себе три вышеперечисленные «базовые интенции», переживаемые как нехватка понятности, как желание уметь предугадывать ход вещей и как переживание нехватки умения ориентирования-в-мире, ни в коей мере не «теоретичны». Они лишь лежат в основании «стремления к теоретичности», находя в развернутых теориях свое более полное и дифференцированное, а возможно, и определенным образом трансформированное выражение.

Обратим теперь внимание на одно обстоятельство. Мы сказали, что прежде чем начать говорить *непосредственно* о сознании, необходимо рассмотреть вопрос о природе теоретизирования и о его истоках. Однако нетрудно понять, что мы так или иначе уже начали разговор о самом сознании: а именно, о сознании в аспекте его направленности на любой вопрос, который в принципе мог бы оказаться быть разрешенным «теоретически», т. е., в частности, intersубъективно устойчивым образом. Пребывание в вопросительности (в озадаченности, в заботе о...), с интенцией к *общепонятным* способам ее разрешения, – это и есть стихия наиболее собственного осуществления сознания: не в последнюю очередь в этом сказываются и социальные *истоки* его становления, и общественное признание как *цель* всякого сознания, стремящегося быть сознанием *признанным*. Сознание – чем дальше оно от простого пребывания в неких психических состояниях и чем ближе

<sup>7</sup> Громкие политические процессы, имевшие место в современной России, в ряде аспектов не удовлетворяют ни требованию понятности и согласованности обвинений, ни их открытости и нацеленности хода расследования на «неограниченную сообщаемость» и проверяемость. Это говорит о наличии закулисной компоненты заведенных дел и заказном характере этих процессов. Именно поэтому они в минимальной степени являются «теоретичными» в нашем понимании этого термина.

оно к полюсу самосознания, – обнаруживает свою индивидуальность, особенность, свою определенную бытийность не столько в актах причащения к общему знанию и общим нормам, сколько в актах сомнения, неуверенности, незнания (то, что  $2 \times 2 = 4$  есть общее знание; а вот, например, непонимание того, *почему всегда* это так, есть уже мое индивидуальное непонимание<sup>8</sup>). Поэтому анализ условий возможности теоретизирования, коренящегося в понимании непонимания, в понимании необеспеченности моего знания и даже моего бытия, оказывается коррелятивным непосредственному анализу наиболее важных модусов сознания. Мы уже сказали, что теоретизирование – это доведенная до своей полноты, до социально проявляющихся эффектов интенция сознания к своему *выражению* (т. е. выражению того, о чем оно, это сознание, и того, какие ожидания с этим выражением связываются). Таким образом в теоретизировании – если его понимать как исполнение выражения, возведенное в ранг интересубъективного события, – находит свое воплощение само сознание, в некоторых своих наиболее значимых аспектах. Сознание раскрывает себя *особым* образом в событии успешно осуществленного теоретизирования. Имеет смысл запомнить это обстоятельство: выходит, что один из путей, ведущих прямо к сознанию, надо искать тут – в описании того события, которое совершает человеческая психика в своем разворачивании от простого (дотеоретического) беспокойства, постепенно принимающего форму осмысленного вопроса, и вплоть до момента своей теоретической выраженности, вовлекаемой в процесс интересубъективного истолкования и дискуссии. Иначе говоря, теоретизирование о сознании можно понять – и нужно понять – как модус самого сознания, вовлеченного в процесс теоретизирования. Здесь мы имеем дело с двумя *нетождественными* сторонами одного процесса.

Ясно, что теоретизирование о сознании – это лишь одна из форм осуществления сознания. Значительно менее ясен вопрос о том, сможет ли когда-либо некая теория сознания (или даже целая сеть различных теорий сознания, нацеленных на понимание специфических аспектов жизни сознания) дать нам исчерпывающий ответ на все вопросы, которые можно в принципе адресовать сознанию. Например, Гегель в своем труде по феноменологии духа, имеющем подзаголовок «Наука об опыте сознания», верил, что такая теория возможна. Этой гипотезе, хотя и совсем в другом исполнении, доверяют и многие современные исследователи (яркий выразитель этой точки зрения в лагере сциентистов – Д. Деннет<sup>9</sup>). Я же пока оставляю этот вопрос открытым, ибо для его толкования необходимо детально разобрать такие эпистемические понятия, как объяснение, описание, моделирование, прогнозирование, интерпретация и многие др., и уж потом делать предварительные выводы о том, чего могут и чего не могут разнообразные теории.

<sup>8</sup> Философские основания этого обстоятельства весьма различны; здесь можно вспомнить и «Феноменологию духа» Гегеля с его анализом «несчастливого сознания», и, например, проблему «следования правилу», заостренную С. Крипке в его книге «Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке», а также любопытное замечание Ч. Пирса о том, что не существует абсолютной эпистемической необходимости того, что дважды два это четыре (см. об этом: Патнем Х. Комментарии к лекциям // Пирс Ч.С. Рассуждение и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 года. М., 2005. С. 91–92).

<sup>9</sup> Вот типичная для позиции Д. Деннета фраза: «По-прежнему кажется, что эти механистические теории сознания оставляют что-то за бортом, но, разумеется, это иллюзия. В действительности они объясняют все, что требуется объяснить относительно сознания» (цит. по: Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М., 2009. С. 135).

## Структурное разнообразие «базовых» интенций

Вернемся к вопросу о том, существует ли один-единственный «главный» вопрос о сознании или же таких принципиальных вопросов неопределенно много? Заметим, что интуиция все время норовит увидеть в стремлении к увеличению понятности некую всеобъемлющую исследовательскую интенцию, к которой предположительно можно свести все прочие интенции сознания, поскольку и объяснение, и обнаружение предсказательных процедур и/или упорядочивающих принципов *зачастую* оказывается еще и некоей фигурой понимания, т. е. как бы частным случаем увеличения понятности. Тем не менее «зачастую» и «всегда» это не одно и то же; поэтому не будем спешить подводить все виды теоретической мотивации под одну гребенку; далеко не во всех смыслах понятность феноменов правомерно отождествлять с их теоретической объяснимостью или же с предсказуемостью их поведения.

Чтобы разобраться с этим, давайте спросим следующее: чем может быть оправдан выбор именно этих, а не иных ориентиров в качестве *базовых* «исследовательских интенций»? Почему мы ставим вопрос об увеличении понятности, а не, например, о приросте знания? Почему бы сразу не назвать стремление к понятности – стремлением к познанию? Ведь многие, скорее всего, сказали бы, что главным поставщиком надежного знания сегодня является наука, а целью науки является получение *объективного знания*, открывающего нам – через процедуру познания – доступ к самой *объективной истине*. Почему стремление к «объективной истине» мы не включили в число базовых интенций?

Сначала ответим на вопрос, почему увеличение понятности далеко не исчерпывается идеей прироста *знания*. Ответим мы пока совсем коротко, лишь указав на один существенный тип примеров, о котором мы уже говорили: я имею в виду *ориентацию в мире* (в частности, в пространстве, во времени, в символических системах, в нравственных коллизиях и т. п.). Простейшая иллюстрация: когда мы прогуливаемся в сумерках по хорошо знакомым улицам или же когда производим уборку на своем рабочем столе, заваленном книгами, рукописями и записками, ни о каком приросте теоретического *знания* тут и речи быть не может, тем не менее здесь имеет место непрерывно осуществляемый процесс ориентирования, распознавания, взглядывания и упорядочения; здесь активно задействованы именно эти модусы сознания. Это касается не только прогулок по улицам и уборок на столе, но и наших блужданий по символическим пространствам, где также постоянно приходится наводить порядок, восстанавливать смысловые связи, вновь и вновь усматривать ускользающие от внимания соотношения и корреляции, казалось бы, хорошо знакомые<sup>10</sup>. О том, что современное научное обращение с вещами все больше вынуждено миновать не только такую инстанцию, как «знание», но даже и «понимание», мы будем говорить ниже, когда речь пойдет о статистическом моделировании.

Итак, если уж «прирост знания вообще» следует считать лишь частным случаем увеличения понятности, то тем более таковым является стремление к *объективному* знанию. Давно ставшее расхожим представление об истинности как объективности, бытующее преимущественно во внефилософских кругах, сталкивается с рядом трудностей, которые имеет смысл разобрать подробнее. Это важно сделать хотя бы потому, что субъект-объектная терми-

<sup>10</sup> В фильме «Облако-рай» главный персонаж в одном из диалогов произносит примечательную фразу: «Разве так сразу вспомнишь все, что помнишь».

нология, давно используемая далеко за пределами условий своей теоретической применимости, превратилась в набор расхожих, якобы самопонятных словечек, создающих иллюзию обмена «обоснованными» сообщениями, которыми повсеместно (и, увы, весьма безответственно) пользуются в публичном пространстве не только люди, далекие от философии, но зачастую и сами философы. Такое положение дел только вредит глубинному смыслу субъект-объектной метафизики и девальвирует все то ценное, что произошло (и еще только может произрасти) на ее почве. На глубокой и продуктивной идее субъект-объектного разделения держится все колоссальное здание современного естествознания и тех научных дисциплин, где оказались применимы методы объективного научного знания. В частности, всевозможные науки о сознании, фундированные в субъект-объектной метафизике и работающие в режиме «от третьего лица», развиваются семимильными шагами. В этом смысле никаких вопросов и претензий к научному объективному знанию нет. Но мы-то говорим из философской перспективы, в рамках которой вполне осмыслен такой вопрос: как можно оценить философский ресурс субъект-объектной метафизики и объективного знания соответственно? Не исчерпан ли он строго научными формами понимания? И не занимается ли тогда философия не подлежащей ей задачей, силясь конкурировать с наукой на территории самой же науки? Будучи строго определенным теоретическим явлением, язык субъект-объектной метафизики не может не иметь определенных границ, т. е. пределов своих выразительных способностей. Этим очевидным соображением легитимируется такой вопрос: а все ли то, что можно сказать о сознании вообще, допускает возможность перевода на язык объективистской парадигмы? Или, еще точнее: любое ли теоретическое знание должно с необходимостью иметь объективистский характер? Выскажем ряд сомнений по этому поводу.

На мой взгляд, ощущение универсальности субъект-объектного языка коренится в ряде заблуждений и омонимических подмен. И главная из них связана с предельно расширительным употреблением слов «объект» и «субъект». В повседневном языке слово «объект» давно стало синонимом любого предмета разговора, любой рассматриваемой темы, любого нечего, попадающего в фокус внимания. В самом по себе таком употреблении нет ничего вызывающего возражения. Однако очевидно, что на подобном «понятии» объекта никакой теоретической метафизики не построить, идею объективного знания отсюда не добыть. В узко теоретическом смысле слова «объект» есть результат процедур объективации, которые в разных теоретических системах мыслятся весьма по-разному и обладают разной степенью трудности своего осуществления. Например, для Декарта, чьи теоретические рассуждения являются фундаментальными для всего современного естествознания, подлинным объектом может быть только то, что обладает исключительно характеристиками протяженности и полностью избавлено от каких-либо субъектных привнесений – а это результат долгой теоретической работы. Картезианское понятие объекта является омонимом по отношению к его повседневному словоупотреблению. Понятие объекта у Канта также не синонимично любому предмету внимания, хотя и значительно шире картезианского, поскольку «объектность» здесь связана с условиями возможности опыта вообще. Можно приводить и другие примеры серьезных различий. Но общий источник такого рода примеров понятен: существуют целые семейства проблемных ситуаций, когда тема обсуждения является лишь меткой, указующей на некоторую неясность, т. е. является обозначением некоего затрудне-

ния, а вовсе не указанием на конкретный объект. Далеко не все, что попадает в фокус нашего внимания, не все то, о чем мы говорим и думаем, является результатом объективаций; возможен и непредметный опыт, возможна также и непредметная теоретическая тематизация существующих затруднений. Неслучайно феноменология Э. Гуссерля богата разного рода философскими неологизмами (идеация, тематизация, ноэма и т. д.), так или иначе противопоставляемыми процедурам объективации и их результатам, – это следствие ясного понимания необходимости отмежеваться от объективистских парадигм, от привычки мышления видеть вокруг лишь результаты объективаций или, шире, от бесплодного с философской точки зрения само-замкнутого вращения мысли в рамках «естественных установок». На самом деле узость, неадекватность традиционного объективистского концептуального аппарата остро начала ощущаться и в самой науке. В статье Хahalовой А.А. «Субъективность в науках о жизни», тематизирующей новейшие разработки в рамках инактивизма (enactivism, деятельностный подход) и теорий «воплощенного сознания» (embodied mind), говорится и о терминологическом дефиците, и, в частности, о том, что, по мнению ряда специалистов, «Понятие объективной реальности больше не отвечает требованиям научного исследования жизни, так же как и представление о сознании как кодировании, отображении стимула, внешней реальности»<sup>11</sup>.

Со словом «субъект» связаны аналогичные трудности. Повседневное встречаемое употребление этого слова создает ощущение неограниченной его применимости: благо у нас имеются и «субъекты федерации», и «субъекты предложения», и «логические субъекты», и «подозрительные субъекты», и «трансцендентальные субъекты», и т. п. Опять-таки, широта использования этого слова свидетельствует лишь о том, что терминологически корректное употребление слова «субъект» возможно лишь после надлежащей теоретической обработки. Но в итоге получается тот же самый эффект: как только мы придаем понятиям субъекта и объекта *специфическое значение*, годное для построения той или иной теории, субъект-объектный язык перестает быть универсальным. Ж. Бодрийяр приводит в качестве примера феномен «(человеческой) массы»: теоретическая тематизация «массы», по-видимому, действительно натывается на невозможность говорить о ней ни как об объекте, ни как о субъекте<sup>12</sup>.

О границах субъект-объектной метафизики хотелось сказать еще несколько слов, указав на соответствующие, более конкретные проблемы. Один вид проблем можно назвать «внутренним» по отношению к идее объективности, а другой «внешним», поскольку в последнем случае речь идет о том, что по ту сторону идеи объективности существуют и иные, не менее (если не более) основательные в теоретическом плане формы увеличения понятности.

*Внутренняя проблема.* Во-первых, в рамках идеи объективной истины имеет место – и к тому же постоянно увеличивается – конфликт между *объективностью* истин (добываемых целым набором определенных объективистских методов) и их *понятностью*. Сегодня с уверенностью можно сказать, что значительная часть объема т. н. объективной истины является не-человеческоразмерной, т. е. недоступной людям в качестве чего-то понятного (главный поставщик такого рода «истин» – результаты компьютерных вычислений, не поддающихся своему обозрению человеческим интеллектом). Действи-

<sup>11</sup> Хahalова А.А. Субъективность в науках о жизни: самоорганизация, интенциональность и целеполагание // Мысль. 2015. Вып. 18. С. 136.

<sup>12</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000.

тельно, в каком же смысле «истина», которую по одним критериям следует считать объективной, а по другим – признавать очевидно непонятной, может быть названа «объективным знанием»? Кто или что тут вообще является субъектом подобного «знания»? Какое такое идеализированное существо или устройство? Где и как проходит граница между человекообразными формами объективной истинности и истинами, не поддающимися человеческому пониманию?

О том, что такая граница есть, было замечено уже Г. Риккертом: «... чем лучше объективизм объясняет мир, тем непонятнее делает он его»<sup>13</sup>. Но развитие компьютерной техники вывело эту проблему на совершенно новый уровень. Такое направление, как анализ больших баз данных, основанное на статистической обработке необозримо огромного массива сведений, даже выработало что-то вроде собственной новаторской «философии» (авторы одного из программных текстов сами берут слово «философия» в кавычки). Об этом можно прочитать, например, в работе с характерным названием: «Агностическая наука. К философии анализа данных»<sup>14</sup>. Прогностические методы анализа позволяют очень эффективно предсказывать поведение объектов, но такой результат достигается за счет отказа от построения изоморфизмов с объектами, иначе говоря, объект принципиально остается «черным ящиком». Здесь не совершается никакого прироста знания *о внутренней* структуре объекта. Спектр приложений такого рода моделирования достаточно велик: от погоды и движения ветров до обнаружения аномальностей в физиологическом поведении и до эффективно работающего машинного перевода. К примеру, для успешного перевода в таком случае не требуется никаких представлений о языковой грамматике; перевод достигается совершенно иными средствами. Эти технологии принципиально не ориентированы ни на создание модели самого объекта и ни на его описание (все это исключается чисто технически), здесь нет места иерархическим идеализациям и объяснительным конструкциям. Достигнуть углубленного понимания того, *что* за объект перед нами, тут невозможно – его замещает «горизонтальное моделирование»<sup>15</sup> статистического поведения разнообразных данных о той среде, в которую этот объект включен: на выходе мы получаем хорошие предсказания, но не объяснения.

Только что обрисованный круг вопросов очерчивает внутреннюю проблему самой идеи объективности: истина как объективность очевидно натывается на проблему принципиальной непонятности исследуемых объектов, в результате чего далеко не всегда ясно, как необозримые массивы «объективных истин» можно превращать в объективное человеческое *знание*. Но это еще не все: имеет место еще и «внешняя» по отношению к идее объективности проблема.

*Внешняя проблема.* Дело в том, что установка на объективистское понимание истины совершенно неудовлетворительна с точки зрения самых разных социальных и гуманитарных наук. Самый способ бытия гуманитарных и социальных феноменов не схватывается идеей объективности, как, впрочем, не схватывается идеей субъективности, трактуем ли мы «субъектность» психологически, трансцендентально или еще как-то. Имеем ли мы дело, например, с историей идеи или же с разными аспектами социологического

<sup>13</sup> Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998. С. 453.

<sup>14</sup> *Napolitani D., Panza M., Struppa D.* Agnostic Science. Towards a Philosophy of Data Analysis // *Foundations of Science*. 2011. Vol. 16. P. 1–20.

<sup>15</sup> *Pietsch W.* The causal nature of modeling with Big Data // *Philosophy and Technology*. 2016. Vol. 29. No. 2. P. 137–171.

знания, с литературоведческими вопросами или проблемами психологии – везде сказывается чрезмерная узость и неадекватность идеи объективности (точнее говоря, неадекватность самой идеи субъект-объектного членения действительности; неадекватность всей субъект-объектной метафизики и ее терминологического аппарата). Можно заострить сказанное до следующего утверждения: само стремление к «истине», как правило, вообще не отражает сути конечных целей теоретизирования в рамках социальных и гуманитарных наук. О каком стремлении к «истинности» может идти речь, когда мы говорим о *значимости* «древних» произведений культуры для нас сегодняшних? Каким образом исследования эстетической значимости, своеобразия человеческих переживаний и эмоций можно подогнать под идею истинности? Не бывает «объективно смешных анекдотов» или «объективно плохих настроений». В подобных случаях уместен совсем иной концептуальный и оценочный аппарат, совсем другие смысловые пространства, в пределах которых следовало бы осуществлять должную интерпретацию интересующих нас феноменов. Еще пример: там, где речь заходит о теоретическом осмыслении идеи справедливости и соответствующей организации общества, категория «истины» имеет косвенное значение (в лучшем случае чисто инструментальное). Центральным вопросом здесь оказывается не вопрос об истине, а *вопрос о формах самопонимания* индивидов, включенных в бесчисленные сети интерпретативных и прагматических взаимосвязей друг с другом. То же самое касается и терминологического аппарата медицинских наук – центральное для медицины понятие «здоровье» (в особенности «психическое здоровье») невозможно полностью объективировать, поскольку оно включает в себя нередуцируемые компоненты самопонимания, самооценки, самоощущения, которые бессмысленно пытаться интерпретировать в терминах объективных наблюдений. Более того, такая попытка будет *объективно неверной* (по иронии судьбы слово «объективный» как раз тут оказывается уместным): сегодня накоплена масса данных о том, как нас обманывает наш мозг, а наше сознание обманывает само себя, – иными словами, самопонимание сознания часто не совпадает с тем, что говорят объективные наблюдения о работе соответствующего организма (многие примеры несовпадения объективных наблюдений мозга и самопонимания собраны, например, в книге К. Фрит «Мозг и душа»<sup>16</sup>). Тем не менее для успешного решения практических человеческих задач мы использовали и будем использовать именно такое – обманывающееся, не-объективно мыслящее – сознание. Сознание, со всеми его иллюзорностями и миражами, лучше всего приспособлено для нашего выживания в природе, самопонимания и человеческого сосуществования, и его не заменят нам никакие объективистски истолкованные проекции психики, почерпнутые из наблюдений за так называемой природой.

Сказанное можно увидеть еще в одной перспективе. Подобно тому как невозможно корректно определить понятие родителя независимо от понятия ребенка, учителя от ученика (и т. п.), понятие объективности невозможно определить независимо от понятия субъекта. Исторически идея объективности шлифовалась в качестве научной идеи за счет того, что объективность мыслилась как некая форма независимости бытия (и независимости знания об этом бытии) от *произвола* субъекта и разного рода случайностей, связанных с ним; а субъективность де-факто мыслилась как вне-мировая, не вмешивающаяся в мировые процессы инстанция наблюдения (т. е. как виде идеализированного наблюдателя, который везде и нигде, в соответствии, например, с

<sup>16</sup> Фрит К. Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М., 2016.

ньютонической метафорой «чувствилища Бога» или картезианским эго). Простым следствием этого взаимоотношения субъективности и объективности является то, что полностью объективно познанный мир – это мир, в котором нет места для субъекта: здесь субъект вытолкнут во внемировую перспективу «внешнего» наблюдения за миром. Действительно, ведь (если уж говорить на языке субъект-объектной метафизики) сознание – это *форма зависимости* субъекта от самого себя (т. е. форма зависимости субъекта от самого же субъекта), и ее по определению нельзя втиснуть в рамки объективного знания, поскольку объективность – это нечто абсолютно противоположное, ибо это форма *не-зависимости* от субъекта. Объективно понятый субъект – это оксюморон. Тут нужны другие понятия, другие идеализации, другие формы обращения с сознанием. Как мы уже говорили, здесь необходимо продолжать разрабатывать новый понятийный инструментарий, к примеру, в том духе, в каком эту работу начали проделывать феноменология и герменевтика.

Одно из перспективных научно-философских направлений, которое называется кибернетикой второго порядка, призвано, в частности, ликвидировать такого рода тупики субъект-объектной терминологии, в ряде случаев служащие причиной возникновения метафизического дуализма и целой серии нежелательных последствий. Программный номер журнала “Constructivist Foundations” (2016. Vol. 11. No. 3) посвящен обзору основных направлений второпорядковой кибернетики, основным девизом которой является «взгляд изнутри», т. е. создание эндонаучных теорий (противопоставляемых экзонаучным теориям), способных теоретически тематизировать наблюдателя исследуемой предметности одновременно с самой предметностью (см., в частности, обзорную статью “Mapping the varieties of the Second-order cybernetics” указанного журнала)<sup>17</sup>. **Я не сомневаюсь, что этот поворот принесет множество теоретических дивидендов для космологии, экономики, социологии, математики и многих других научных дисциплин.** Однако, думается, вовсе не достаточно просто переинтерпретировать понятие *субъекта* внутримировым образом для успешной тематизации *сознания*. Ведь вообще заранее неясно, можно ли специфику сознания исчерпывающим образом понять, *тематизируя сознание как субъект*. Быть может, феномен сознания вообще невозможно без смысловых потерь втиснуть в субъект-объектную метафизику ни в качестве классического субъекта, ни в качестве субъекта второго порядка<sup>18</sup>. Обратим внимание еще на один выпуск журнала “Constructivist Foundations” (вышедший через год после выхода уже цитированного журнала), имеющий подзаголовок «Создание науки об опыте», посвященный исследованию результатов работ по нейрофеноменологии, микрофеноменологии и другим направлениям науки, пытающимся синтезировать достижения науки о сознании с феноменологической философией сознания. В свое время эта работа была инициирована Ф. Варелой в связи с непреодолимыми трудностями, с которыми сталкивается не только объективистская наука о сознании, но также и аналитическая философия сознания, стоящая на тех же самых метафизических основаниях, что и наука<sup>19</sup>. Так вот, в этом номере теме соотношения

<sup>17</sup> Müller K.H., Riegler A. Mapping the varieties of the second-order cybernetics // Constructivist Foundations. 2016. Vol. 11. No. 3. P. 443–454.

<sup>18</sup> Аргументы против того, чтобы понимать личность просто как «многоуровневую внутримировую вещь», можно найти в кн.: Хайдеггер М. Указ. соч. С. 134.

<sup>19</sup> Программная статья Варелы 1996 г. отталкивалась от идеи неразрешимости т. н. «трудной проблемы сознания» (название этого затруднения было введено в обиход Д. Чалмерсом в 1995 г.: Chalmers D. Facing up to the problem of consciousness // Journal of Consciousness Studies. 1995. Vol. 2. No. 3. P. 200–219) объективными методами и призвала привлечь внимание к конструктивным ходам, разработанным феноменологами, для того, чтобы убедить

субъектности и сознания посвящено несколько примечательных пассажей в статье Клэр Петитменгэн с соответствующими дальнейшими ссылками. В противоположность точке зрения известного феноменолога Д. Захави<sup>20</sup>, представляющего авторитетную и разделяемую многими исследователями позицию, К. Петитменгэн указывает на ряд оснований, в соответствии с которыми не всегда правомерно считать нераздельными субъективные и качественные характеристики феноменального сознания: живой опыт того, что значит быть кем-то или испытывать то-то и то-то, не обязательно является опытом для субъекта. «Феноменальное сознание может встречаться в опыте, не сопровождающемся осознанием “самости”»<sup>21</sup>. Это положение не является центральным для вышеуказанной статьи, но играет важную роль для основной задачи, которая стояла перед автором, – реконструкция генезиса и, соответственно, демонстрация эпистемической вторичности субъект-объектного расщепления действительности, которое многими исследователями берется как простая (эмпирическая) данность.

Поскольку у нас речь зашла о диалоге науки и феноменологии, то имеет смысл обратить особое внимание на следующее обстоятельство. В отличие от аналитической философии сознания, феноменология пошла по пути полного отказа от субъект-объектного «жаргона» (это касается феноменологии Хайдеггера и «позднего» Гуссерля) и изобретению собственного словаря, собственных основополагающих принципов. Тем не менее именно такое *инакомыслие* оказалось продуктивным для науки. Это терминологическое очищение и выявление собственного проблемного поля оказалось очень продуктивным и для самой феноменологии; нам в дальнейшем этот феноменологический ход тоже будет важен – его ключевым моментом является замещение темы чистого сознания (понятого субъектно) темой *бытия-в-мире*, а затем и вообще темой «мир»<sup>22</sup>.

Продолжая развивать тему феноменологии, смею все же предположить, что многие основные проблемы и конструктивные ходы мысли, которые мы находим у ранних феноменологов (у Гуссерля, разрабатывавшего такие концепты, как ретенция, протенция, сознание времени<sup>23</sup>, и множество других; у Хайдеггера, разрабатывавшего аналитику Dasein), мы найдем уже задействованными в ряде современных научных направлений. О чем это говорит? Возможно, это значит следующее: феноменология, например в форме аналитики Dasein, в своем первоначальном замысле пришла к своему успешному завершению (в точности в том смысле, который этому придавал Хайдеггер)<sup>24</sup>. В этом первичном виде проект исчерпан, поскольку и проблемное поле, и конструктивно разработанные идеи феноменологии (разумеется, в

---

исследователей в необходимости радикальной трансформации самых глубинных основ современных наук о сознании (*Varela F.J. Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem // Journal of Consciousness Studies. 1996. Vol. 3. No. 4. P. 330–349.*)

<sup>20</sup> Zahavi D. Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective. Camb. (MA); L., 2005.

<sup>21</sup> *Petitmengin C. Enaction as a lived experience: Towards a radical neurophenomenology // Constructivist Foundations. 2017. Vol. 12. No. 2. P. 145.*

<sup>22</sup> Хельд К. Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. Т. I. М., 2008. С. 190–220.

<sup>23</sup> Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994.

<sup>24</sup> Критерий успешного завершения того или иного философского (феноменологического) проекта четко сформулирован Хайдеггером: «...главное в философии – раскрыть новые области, сами предметные области, и посредством продуктивного образования понятий сделать их достоянием науки» (*Хайдеггер М. Указ. соч. С. 22*). Я считаю, что это уже произошло с первоначальным замыслом Dasein-аналитики.

превращенном, преобразованном и адаптированном для науки виде) начинают активно входить в научный обиход и философию науки<sup>25</sup>. (Заметим, что аналитическая философия сознания, или, например, неокантианство в этом смысле дали гораздо меньше естественным наукам, нежели феноменология.) Но это не означает «смерти» феноменологии, это говорит лишь о том, что дело феноменологии может быть возобновлено только на принципиально более глубокой, новой проблемной основе. Думается, Хайдеггер бы только приветствовал такую постановку вопроса.

Напомним, что все это мы говорили для того, чтобы понять, почему к числу базовых «исследовательских интенций» мы отнесли увеличение понимания, увеличения предсказуемости и увеличение упорядоченности, а не, например, стремление к (объективной) истине, которое мы рассматриваем как многообразно обусловленное историческими и прочими факторами. Пришло время спросить: ответили ли мы (хотя бы предварительно) на вопрос о том, почему наши три типа интенций можно принять в качестве базовых и действительно ли они охватывают весь горизонт теоретических устремлений?

На данный момент мы получили следующее, возможно, нечто более важное. Мы постарались заострить внимание на том, что *множественность теоретических интенций не случайна*: за ней стоит недостаточность каждого отдельно взятого направления – об этом свидетельствует ряд обозначенных выше целевых конфликтов: между понятностью теоретического знания и его объективностью, между дескриптивной силой и предсказательной силой теорий, разрыв между объяснительными и предсказательными возможностями, между нацеленностью на изучение «неживой» природы и изучением общественных, психических и прочих феноменов жизни (некоторые повороты этой темы мы конкретизируем в следующей части статьи). В зависимости от того, что именно мы хотим узнать о том или ином феномене (или, шире, как именно мы хотим в дальнейшем с ним обращаться), мы вынуждены будем выбирать между различными языками с различной выразительной силой, различными критериями успешности, различными идеализациями того, кто или что является «субъектом знания» теории и т. д. Увеличение информативности (одних теорий) в одном отношении практически наверняка приведет к уменьшению информативности (других теорий) в каком-то другом отношении. Эффективность действия очень часто находится в противоречии в эффективности знания, а глубина понимания в противоречии с результативностью предсказаний. Здесь, по причине целевых конфликтов между тео-

<sup>25</sup> Предлагаю сравнить 1) идею Хайдеггера трактовать «понимание как набросок бытия – на время» (Хайдеггер М. Указ. соч. С. 139), основанную на оригинальном феноменологическом анализе, с идеей «множественных набросков» Д. Деннета, которая полвека спустя была основана им уже на научно подтвержденных данных. 2) Dasein понимается Хайдеггером как «своя собственная возможность и свои возможности» (§ 31): я утверждаю, что сравнение конструктивно развернутого схематизма, реализующего структуры Dasein, при «переводе» на научный язык позволяет усмотреть глубинные соотношения с базовыми чертами архитектуры вероятностных моделей, реализующих поведение «интеллектуальных роботов», имитирующих поведение живых организмов. 3) Можно сравнить также обоснованное смещение фокуса внимания с «высших этажей» интеллектуальных способностей на «низшие» ее этажи – т. е. на способность воображения и творческого восприятия. В философии этот продуктивный сдвиг впервые произвела феноменология; в рамках информатики наиболее отчетливо необходимость такого сдвига была обоснована, видимо, Д. Хофштадтером (см. Hofstadter D. Fluid Concepts and Creative Analogies: Computer Models of the Fundamental Mechanisms of Thought. N. Y., 1995): сегодня это самое перспективное направление в рамках моделирования «искусственного разума».

риями, намечается многомерная сеть связанных между собой теоретических конструкций, частично переводимых одна в другую, а частично нет (частичная взаимная непрозрачность)<sup>26</sup>.

Итак, множественность базовых интенций неслучайна, и это уже некий шаг вперед. Вернемся к вопросу: существует ли один главный вопрос об «устройстве» сознании или нет? Пока наших аргументов недостаточно, чтобы однозначно сказать нет, но, я думаю, вероятность этого ответа значительно выше, чем ответа противоположного. Теперь пришла пора попытаться окинуть взглядом основные направления той работы, которая ведется современными исследователями, – это нам позволит более основательно подкрепить нашу гипотезу. Этим вопросом мы займемся в следующей части, которая будет посвящена трем основополагающим методологическим подходам к изучению сознания.

### Список литературы

- Ахутин А.В.* Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. 743 с.
- Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.
- Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Пер. с фр. Н.В. Суслова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 96 с.
- Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпега; под. ред. М.Ф. Быковой. М.: Наука, 2000. 495 с.
- Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис; Логос, 1994. xiv, 163 с.
- Декарт Р.* Первоначала философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн, с фр. Н.Н. Сретенского // *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297–422.
- Крикке С.А.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / Пер. с англ. В.А. Ладова и В.А. Суровцева. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. 152 с.
- Павлов-Пинус К.А.* Фундаментальные теории (сознания и не только): проблемы, ошибки, перспективы // *Vox. Филос. журн.* 2016. № 21. URL: <https://vox-journal.org/html/issues/347/374> (дата обращения: 12.12.2017).
- Патнем Х.* Комментарии к лекциям // *Пирс Ч.С.* Рассуждение и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 года / Пер. с англ. Д.Г. Лахути, М.Д. Лахути и С.О. Кузнецова. М.: РГГУ, 2005. С. 69–124.
- Риккерт Г.* Философия жизни / Пер. с нем. Киев: Ника-Центр, 1998. 506 с.
- Смирнов А.В.* Смыслополагание и инаковость культур // *Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема* / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 15–123.
- Фритт К.* Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир / Пер. с англ. П. Петрова. М.: АСТ; CORPUS, 2016. 335 с.
- Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
- Хахалова А.А.* Субъективность в науках о жизни: самоорганизация, интенциональность и целеполагание // *Мысль.* 2015. Вып. 18. С. 129–142.
- Хельд К.* Хайдеггер и принцип феноменологии / Пер. с нем. // *Ежегодник по феноменологической философии.* Т. 1. М.: РГГУ, 2008. С. 190–220.
- Chalmers D.* Facing up to the problem of consciousness // *Journal of Consciousness Studies.* 1995. Vol. 2. No. 3. P. 200–219.

<sup>26</sup> См. об этом более подробно: *Павлов-Пинус К.А.* Фундаментальные теории (сознания и не только): проблемы, ошибки, перспективы // *Vox. Философский журнал.* 2016. № 21. URL: <https://vox-journal.org/html/issues/347/374> (дата обращения: 12.12.2017).

*Dennett D.* Consciousness explained. N. Y.; Boston; L.: Back Bay Books; Little, Brown and Co., 1991. 511 p.

*Hofstadter D.* Fluid Concepts and Creative Analogies: Computer Models of the Fundamental Mechanisms of Thought. N. Y.: Basic Books, 1995. 528 p.

*Müller K.H., Riegler A.* Mapping the varieties of the second-order cybernetics // Constructivist Foundations. 2016. Vol. 11. No. 3. P. 443–454.

*Napoletani D., Panza M., Struppa D.* Agnostic Science. Towards a Philosophy of Data Analysis // Foundations of Science. 2011. Vol. 16. P. 1–20.

*Petitmengin C.* Enaction as a lived experience: Towards a radical neurophenomenology // Constructivist Foundations. 2017. Vol. 12. No. 2. P. 139–147.

*Pietsch W.* The causal nature of modeling with Big Data // Philosophy and Technology. 2016. Vol. 29. No. 2. P. 137–171.

*Varela F.J.* Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem // Journal of Consciousness Studies. 1996. Vol. 3. No. 4. P. 330–349.

*Zahavi D.* Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective. Camb. (MA); L.: A Bradford Book; MIT Press, 2005. 265 p.

## **Theorizing about consciousness: an epistemological prolegomenon Part I**

*Konstantin A. Pavlov-Pinus*

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

This article discusses the following problems. What is the correct way to pose questions about consciousness nowadays? What exactly are we interested in when we investigate the nature of consciousness? Wherefrom should the criteria for the ‘rightness’ of answers be derived? Should we expect to come up eventually with a final theory that explains everything about consciousness, or rather accept that the horizon of questioning about consciousness will always become more and more complicated, differentiated and removed further and further from us? The search for the solutions to these problems requires a preliminary analysis of the whole spectrum of human intentions that drive forward to theorizing as such. We will try to justify that the internal multiplicity of this spectrum appears not to be accidental, particularly, the assumed exclusiveness of objective approaches to consciousness will be submitted to a critique, to explain why it is wrong to consider the quest for objective truth among the basic theoretic intentions, especially when it comes to thematizing consciousness. We will also argue that the phenomenological project of Dasein-analysis, in its original version, appears to be successfully exhausted, for modern science has adopted most of phenomenological discoveries, at least on their technical side, which is reflected in several methods of computer modeling of cognitive and behavioral processes, and such branches of theoretical research as neurophenomenology, microphenomenology, cardiophenomenology and others. This suggests exploring the possibility of principally new ways of questioning about consciousness.

**Ключевые слова:** theorizing consciousness, understanding, basic theoretic intentions, objective truth, Dasein-analysis, neurophenomenology, second-order cybernetics, theoretical goal conflicts

## References

- Akhutin, A.V. *Povorotnye vremena* [The Turning Times]. St.Petersburg: Nauka Publ., 2005. 743 pp. (In Russian)
- Baudrillard, J. *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konets sotsial'nogo* [A l'ombre des majorités silencieuses, ou la fin du social], trans. by N.V. Suslov. Yekaterinburg: Ural St. Univ. Publ., 2000. 96 pp. (In Russian)
- Bibler, V.S. *Ot naukoucheniya – k logike kul'tury: Dva filosofskikh vvedeniya v dvadtsat' pervyi vek* [From Wissenschaftslehre to the Logic of Culture. Two Philosophical Introductions to the Twenty first Century]. Moscow: Politizdat Publ., 1990. 413 pp. (In Russian)
- Chalmers, D. “Facing up to the problem of consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 1995, Vol. 2, No. 3, pp. 200–219.
- Dennett, D. *Consciousness explained*. New York; Boston; London: Back Bay Books; Little, Brown and Co., 1991. 511 pp.
- Descartes, R. “Pervonachala filosofii” [Les Principes de la philosophie], trans. by S.Ya. Sheinman-Topshtein and N.N. Sretenskii, in: R. Descartes, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 297–422. (In Russian)
- Frith, Ch. *Mozg i dusha: Kak nervnaya deyatel'nost' formiruet nash vnutrennii mir* [Making up the Mind: How the Brain Creates our Mental World], trans. by P. Petrov. Moscow: AST Publ.; CORPUS Publ., 2016. 335 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [Phänomenologie des Geistes], trans. by G.G. Shpet, ed. by M.F. Bykova. Moscow: Nauka Publ., 2000. 495 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs], trans. by E.V. Borisov. Tomsk: Vodolei Publ., 1998. 384 pp. (In Russian)
- Held, K. “Khaidegger i printsip fenomenologii” [Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie], *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii*, Vol. I. Moscow: RGGU Publ., 2008, pp. 190–220. (In Russian)
- Hofstadter, D. *Fluid Concepts and Creative Analogies: Computer Models of the Fundamental Mechanisms of Thought*. New York: Basic Books, 1995. 528 pp.
- Husserl, E. *Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins], trans. by V.I. Molchanov. Moscow: Gnozis Publ.; Logos Publ., 1994. xiv, 163 pp. (In Russian)
- Khakhalova, A.A. “Sub”ektivnost' v naukakh o zhizni: samoorganizatsiya, intentsional'nost' i tselepolaganie” [Subjectivity in bio-sciences: self-organization, intentionality and teleology], *Mysl'*, 2015, Vol. 18, pp. 129–142. (In Russian)
- Kripke, S.A. *Vitgenshtein o pravilakh i individual'nom yazyke* [Wittgenstein on Rules and Private Language], trans. by V.A. Ladov and V.A. Surovtsev. Tomsk: Tomsk St. Univ. Publ., 2005. 152 pp. (In Russian)
- Müller, K.H. & Riegler, A. “Mapping the varieties of the second-order cybernetics”, *Constructivist Foundations*, 2016, Vol. 11, No. 3, pp. 443–454.
- Napoletani, D., Panza, M. & Struppa, D. “Agnostic Science. Towards a Philosophy of Data Analysis”, *Foundations of Science*, 2011, Vol. 16, pp. 1–20.
- Pavlov-Pinus, K.A. “Fundamental'nye teorii (soznaniya i ne tol'ko): problemy, oshibki, perspektivy” [Fundamental Theories (of Consciousness and not only): problems, prospects and mistakes], *Vox. Filosofskii zhurnal*, 2016, No. 21 [https://vox-journal.org/html/issues/347/374, accessed on 12.12.2017]. (In Russian)
- Petitmengin, C. “Enaction as a lived experience: Towards a radical neurophenomenology”, *Constructivist Foundations*, 2017, Vol. 12, No. 2, pp. 139–147.
- Pietsch, W. “The causal nature of modeling with Big Data”, *Philosophy and Technology*, 2016, Vol. 29, No. 2, pp. 137–171.
- Putnam, H. “Kommentarii k lektsiyam” [Comments to Lectures], in: Ch.S. Peirce, *Rassuzhdenie i logika veshchei: Lektzii dlya Kembridzhskikh konferentsii 1898 goda* [Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898], trans. by D.G. Lakhuti, M.D. Lakhuti and S.O. Kuznetsov. Moscow: RGGU Publ., 2005, pp. 69–124. (In Russian)

Rickert, H. *Filosofiya zhizni* [Die Philosophie des Lebens], trans. from German. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 1998. 506 pp. (In Russian)

Smirnov, A.V. “Smyslopolaganie i inakovost’ kul’tur” [Sense-generation and Otherness of Cultures], *Rossiia i musul’anskii mir: inakovost’ kak problema* [Russia and Muslim World: Otherness as a Problem], ed. by A.V. Smirnov. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul’tur Publ., 2010, pp. 15–123. (In Russian)

Varela, F.J. “Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem”, *Journal of Consciousness Studies*, 1996, Vol. 3, No. 4, pp. 330–349.

Vasil’ev, V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [Hard Problem of Consciousness]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2009. 272 pp. (In Russian)

Zahavi, D. *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. Cambridge (MA); London: A Bradford Book; MIT Press, 2005. 265 pp.

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*А.В. Макурова*

### СПЕЦИФИКА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЯ «ЗНАЧЕНИЕ» В РАННИХ РАБОТАХ М. ХАЙДЕГГЕРА

*Макурова Александра Владимировна* – аспирантка Фрейбургского университета имени Альберта и Людвиг. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Bundesrepublik Deutschland, 79098, Freiburg, Friedrichstr. 39; e-mail: alexandra.makurova@gmail.com

В данной статье анализируется развитие взглядов М. Хайдеггера на проблему значения и рассматриваются трактовки понятия «значения», предшествовавшие концепции значения, сформулированной в ранних лекционных курсах. Проблема смысла, которая ставится уже в диссертации 1913 г. о суждении в психологизме, претерпевает концептуальные изменения в конце 10-х – начале 20-х гг. Если прежде Хайдеггер в контексте критики психологизма осмыслял понятие «значение» с позиций чистой логики, то к началу 1920х гг. он вносит значительные изменения в трактовку феноменологического метода, что сказывается также на его понимании значения. От трактовки значения как логической формы суждения, в которой выражается значимость (Geltung) некоторого положения дел для говорящего, Хайдеггер переходит к концепции значения как доязыкового опыта взаимодействия с предметами, включенными в конкретные обстоятельства жизни. Попытка Хайдеггера последовательно выполнять феноменологическое требование беспредпосылочности приводит его к выводу о том, что подлинная беспредпосылочность может быть найдена в опыте обыденной жизни. Фактическая жизнь – это и есть искомый модус непосредственного доступа к значению. Так предложенная Хайдеггером оригинальная трактовка феноменологического метода приводит к альтернативной концепции значения.

**Ключевые слова:** значение, смысл, феноменология, феноменологическая герменевтика, Хайдеггер, Гадамер, философская герменевтика

---

Что собой представляет философская герменевтика и не приходится ли говорить о конце этой дисциплины? Этими вопросами задается М. Гессманн в своей статье «О будущем герменевтики»<sup>1</sup>. В качестве аргументов он ссылается на такие работы, как «Постгерменевтика» (2010) Д. Мерша, «Смысл и не-смысл» (2010) Э. Ангерна и «Предметность» (2006) Г. Фигаля. В случае Мерша автор статьи видит попытку преодолеть герменевтику, в то время как работы Ангерна и Фигаля носят, с его точки зрения, систематический характер, а значит, подводят некоторый итог развитию герменевтики<sup>2</sup>. Во-

<sup>1</sup> Gessmann M. Zur Zukunft der Hermeneutik // Philosophische Rundschau. 2010. Bd. 57. S. 133.

<sup>2</sup> Ibid. S. 134–135.

прос о том, являются ли эти работы свидетельством конца герменевтики или же, скорее, представляют собой очередной виток в развитии дисциплины, остается открытым. Однако однозначно можно утверждать, что тенденция возвращения к философско-герменевтической проблематике, и в частности, к трактовке смысла как недискурсивно выраженного опыта делают необходимым прояснение истоков этих идей.

Специфический способ определять значение и смысл как опыт в современной герменевтике берет свое начало в феноменологической герменевтике Хайдеггера. В ней делается попытка рассматривать значение в перспективе фактической жизни как производное от повседневного взаимодействия с окружающим миром. В центр исследования помещаются практики и обыденные опыты в их конкретности, а не жизнь чистого сознания. В прочитанных в 1920-е гг. Хайдеггером курсах формируется реляционная концепция значения, в которой подчеркивается экстерналистский и функциональный характер значения<sup>3</sup>. Для прояснения самой концепции обратимся к следующим аспектам: 1) понятие смысла в докторской диссертации Хайдеггера; 2) оригинальная трактовка феноменологического метода; 3) концептуализация значения в контексте идеи фактичности и соответствующего понимания мира и человека.

### **Анализ понятия «Смысл» в работе «Теория суждения в психологизме. Критически-позитивный вклад в логику» (1913)**

Философское мышление Хайдеггера формировалось на пересечении идей Аристотеля, средневековой схоластической логики и феноменологии, поэтому его обращение к вопросам смысла тесно связано с онтологической проблематикой<sup>4</sup>. В своей докторской диссертации философ продолжает ранее начатую работу по опровержению критического реализма, а также становится на позиции антипсихологизма вслед за Гуссерлем<sup>5</sup>. Он исходит из определения логического, в частности и логики, и мышления вообще как чистой обособленной сферы, обладающей собственным онтологическим статусом<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Этот период творчества Хайдеггера привлекает внимание исследователей с момента публикации основных лекционных курсов в 80-х гг. Среди недавних работ интерес представляет «Феноменология возможного» Ф. де Лара, в которой рассматриваются основные методологические аспекты ранних лекционных курсов: *Lara F. de. Phänomenologie der Möglichkeit: Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919–1923. Freiburg; München, 2008. S. 21–56.* Помимо этого стоит отметить работу Ф. Кесне «Философские исследования молодого Хайдеггера», в которой ранние герменевтические мотивы сопоставляются с его логическими исследованиями, предшествующими оформлению концепции герменевтики фактичности: *Quesne P. Les recherches philosophiques du jeune Heidegger. Dordrecht, 2003.* Среди русскоязычных работ следует отметить работу И.А. Михайлова, в которой рассматривается становление мысли Хайдеггера до 1925 г.: *Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М., 1999.*

<sup>4</sup> *Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию // Логос. 1995. № 6. С. 303.*

<sup>5</sup> Подробный обзор ранних логических работ Хайдеггера см.: *Steinmann M. Die Offenheit des Sinns: Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger. Tübingen, 2008. S. 11–122.*

<sup>6</sup> Проблема логики занимает важное место в философии Хайдеггера и связана с его стремлением провести границу между научным, опредмечивающим отношением и философской установкой. Анализу критики Хайдеггером логики посвящена статья А. Паткуля «Деструкция логики в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера». В статье показано, как в фундаментально-онтологический период философ занят обоснованием онтологической укорененности логики в структуре бытия. См.: *Паткуль А.Б. Деструкция логики в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера // Историко-философский ежегодник'2014. М., 2014. С. 131–155.*

Для понимания дальнейшего развития концепции важно обратить внимание на то, как Хайдеггером определяется смысл в этот период. Смысл есть «суждение логики»<sup>7</sup>, но суждение понимается здесь не как психический акт, а как чистая логическая форма<sup>8</sup>. Смысл есть «структура», обуславливающая саму «сущность суждения»<sup>9</sup>. Содержание этой структуры формулируется следующим образом: «некоторая часть предмета имеет значение»<sup>10</sup> или же «не-что посредством чего-то захватывается, определяется»<sup>11</sup>. Например, суждение «переплет книги [есть] желтый» Хайдеггер предлагает интерпретировать как «быть-желтым переплета имеет значение». Поскольку захватывание или овладение предполагает отношение, то смысл характеризуется как «содержащий отношение» (*relationshaltig*). **Что подразумевается под выше упомянутым «не-что»?** Хайдеггер называет это содержанием значения (*Bedeutungsgehalt*), которое, в свою очередь, соотносится с другими содержаниями значения. Таким образом, отношения смысла – это отношения между содержаниями значения, а не предметами, эмпирическими аспектами предмета или конкретными восприятиями. Из совокупности этих отношений складывается общее пространство смысла. Такая трактовка смысла получит развитие в последующих работах, в которых термин «смысл» (*Sinn*) будет заменен на значение (*Bedeutung*), а единое пространство смысла будет называться значимостью (*Bedeutsamkeit*)<sup>12</sup>.

Также стоит отметить попытку анализа значения слова путем анализа обыденного словоупотребления и конкретной практики словоупотребления. Так, Хайдеггер упоминает предпринимателя, планирующего некоторое дело и проходящего к выводу о том, что проект «бессмысленный», в то время как некто может говорить об «осмысленном произведении искусства», даже если само употребление слова оказывается не совсем подходящим<sup>13</sup>. Такое особым образом понятое феноменологическое всматривание, нацеленное на выявление в языке бытийных структур, будет играть все большую роль в методе Хайдеггера.

В последующих лекционных курсах осмысление феноменологического метода становится одной из центральных тем для философа. Относительно степени воздействия учения Гуссерля на развитие Хайдеггера существуют различные мнения, однако очевидно, что освоение феноменологического метода влияет на изменение трактовки Хайдеггером понятий значения и смысла.

## Феноменологический метод по версии Хайдеггера

Для того чтобы сформулировать специфику хайдеггеровской феноменологической интерпретации значения и смысла, необходимо обратиться к исходным тезисам Гуссерля. В «Логических исследованиях» знак понимается как «выражение, имеющее значение»<sup>14</sup>. Гуссерль предлагает различать переживание восприятия знака (его чувственных форм) и содержания знака, которое

<sup>7</sup> Heidegger M. Die Lehre vom Urteil im Psychologismus // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 1. Frankfurt a/Main, 1978. S. 172.

<sup>8</sup> Ibid. S. 174.

<sup>9</sup> Ibid. S. 175.

<sup>10</sup> “Etwas von einem Gegenstand gilt” (ibid. S. 175).

<sup>11</sup> “Etwas wird durch etwas bemächtigt, bestimmt” (ibid.).

<sup>12</sup> Традиционное различение между значением (*Bedeutung*, то есть предметом, к которому отсылает некоторый знак) и смыслом (*Sinn*, то есть способом данности этого предмета), введенное Фреге в статье «О смысле и значении» в 1892 г., Хайдеггером не используется.

<sup>13</sup> Heidegger M. Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. S. 171.

<sup>14</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2011. С. 35.

отсылает к другому существу, то есть к тому, что, собственно, знак и выражает, как поясняет автор, к тому, что является его значением или – в скобках – смыслом. С точки зрения содержания можно говорить об акте придания значения, т. е. о соединении знака с некоторым представлением, а также об исполнении значения, то есть об «актуализации предметного отношения». Важно то, что Гуссерль анализирует значение с точки зрения его конституирования в сознании, т. е. источник значения понимается интерналистски.

Хайдеггер понимает знак как определенный способ бытия сущего, основу которого философ видит в особой структуре отсылок<sup>15</sup>. Знаки – подручно внутримирные предметы, которые служат для «аппрезентации, актуализации (gegenwärtigen) локальной констелляции момента»<sup>16</sup>. Иными словами, телефон издает звук, мы понимаем этот звук как знак того, что кто-то звонит, и ситуация уже понимается нами как ситуация звонка. Сама эта возможность понимать нечто как нечто, звук как звонок, как приятный или неприятный, знакомый, тот, с которым связаны воспоминания или привычки, а не как нейтральное колебание звуковых волн, обусловлено структурой мира как взаимосвязью отсылок, в которой предметы или восприятия вписаны в контекст действия и понимаются из этого контекста. Таким образом, источник знака и функции означивания находятся в бытийной структуре<sup>17</sup>.

Критика Хайдеггером гуссерлевой позиции, т. е. представления о конституировании значения в сознании, затрагивает два аспекта. Во-первых, феноменология Гуссерля игнорирует и не вскрывает исходные экзистенциальные структуры, к которым Хайдеггер обращается в своем анализе<sup>18</sup>. Во-вторых, ставится под сомнение характерное для Гуссерлевой феноменологии наивное понимание непосредственной данности и соответствующее определение феноменологического усмотрения сущности. Хайдеггер указывает на скрытые за требованием непосредственности теоретические предпосылки. Действительную «непосредственность», согласно философу, стоит понимать скорее от противоположного: в непосредственности мне не даны отдельные ощущения или чувственные данные, тем более они не даны сознательно<sup>19</sup>. Я могу видеть цвет или геометрическую форму предмета, но только как часть связности значений (Bedeutungszusammenhang). Любая другая данность – результат теоретического объективирования или «отживания» (Entleben), в противоположность переживанию (Erleben)<sup>20</sup>. Переживание, которое попадает в поле

<sup>15</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt a/Main, 1979. S. 280.

<sup>16</sup> Ibid. S. 281.

<sup>17</sup> Интересно отметить, что Хайдеггер и в 1927 г. рассматривает свой анализ бытийной структуры знака как продолжение начатой Гуссерлем в «Логических исследованиях» работы по анализу знака. См.: Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 58: Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt a/Main, 1993. S. 263. Сам Гуссерль считал идеи Хайдеггера отходом от феноменологии.

<sup>18</sup> По этому поводу В.И. Молчанов отмечает, что «критика Хайдеггера направлена в данном случае на то, что у Гуссерля само “возвращение взгляда” не рассматривается и остается непроясненным. Как бы Гуссерль ни детализировал понятие феноменологической редукции, для него редукция – это всегда переориентация всей сферы сознания в целом, это переход к рефлексивной позиции, исходный пункт для которой (вид предметности) безразличен. Для Хайдеггера редукция имеет один предмет и, соответственно, одно направление: способ существования человека и отличие его от способа существования любых “наличных” или “сподручных” предметов» (Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М., 2007. С. 170).

<sup>19</sup> Heidegger M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 56/57. Frankfurt a/Main, 1987. S. 83.

<sup>20</sup> Ibid. S. 91.

рефлексии, есть уже переживание «увиденное» (erblicktes), т. е. некоторым образом искаженное взглядом со стороны. Задача Хайдеггера – преодолеть эту проблему.

Претензия феноменологии состояла в том, чтобы суметь увидеть то, что скрывается от взора естественной установки, иными словами, это была попытка радикальным образом изменить способ смотрения. Но, если принять точку зрения Хайдеггера, феноменологии удалось лишь обозначить новый регион исследования, однако метод, который для этого был использован, оставался генетически родственным классическому теоретизированию<sup>21</sup>. Суметь по-новому взглянуть на вещи, с точки зрения Хайдеггера, – значит обратиться к миру повседневности.

### Понятие значения в феноменологической герменевтике Хайдеггера

Повседневность представляет для философа особый интерес, поскольку именно в ней он видит исходную непосредственность, которая была изначальной целью феноменологии. Внимание направлено на человека во «всякий раз моей» (jeweilig) ситуации в его обычной (durchschnittlich) повседневности. Непосредственность мира состоит в том, что он как совокупность уже заранее понятых способов обхождения и использования «раскрыт» и «показывает себя».

Феноменологический постулат «назад к вещам» в идеях Хайдеггера получает практически буквальное толкование: вещи определяются философом как показывающие сами себя феномены<sup>22</sup>. Поскольку «способу бытийствования в качестве предмета»<sup>23</sup> не предшествует опосредованное наблюдение, феномену приписывается «особенный способ бытийствования», а именно «присутствие предмета из него самого». То есть феномен понимается как самостоятельный источник конституирования собственной предметности, которая не опосредуется «сущностным усмотрением». При этом феномен показывает себя, будучи частью функционального мира (в ранних текстах это мир работы, *Werkwelt*<sup>24</sup>). Таким образом, в отличие от феноменологического толкования непосредственности как очищенности от эмпирического, у Хайдеггера она определяется отсутствием дополнительных опосредующих агентов между вещью и способами ее использования, например инструкции по применению или теоретического объяснения. Целостность такого функционального мира, которая становится обстоятельствами экзистенции человеческого здесь-бытия (*Dasein*), называется фактичностью.

Фактическая жизнь или фактичность, как пишет Хайдеггер, «это обозначение бытийного характера “нашего” “собственного” *Dasein*», «... всякий раз этого *Dasein*, поскольку оно, соответствуя бытию, есть здесь в своем бытийном характере»<sup>25</sup>. Фактичность не может быть предметом чувственного созерцания или знанием о нем, но представляет собой «здесь-

<sup>21</sup> О различии методов Хайдеггера и Гуссерля см.: *Херманн Ф.-В. фон*. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск, 2000. С. 37–39.

<sup>22</sup> *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt a/ Main, 1988. S. 67.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 20. S. 272.

<sup>25</sup> *Ibid.* Bd. 63. S. 7.

бытие для самого себя в способе своего собственного бытия»<sup>26</sup>. Фактичность представляет собой определенного рода бытийную структуру, в которой здесь-бытие, т. е. включенное в конкретные обстоятельства своей ситуации существо, относится к этому способу своего существования, или же: «фактично, значит, нечто, что из определенным образом сущего артикулирует бытийный характер самого себя и таким образом “есть”»<sup>27</sup>. Иными словами, в этом определении указывается специфичность человеческого существования, которая состоит в том, что, как и любое сущее, оно описывается как здесь-бытие, будучи вписано в некоторую ситуацию, но в реализации и исполнении своего существования оно показывает себя (как и любой феномен), но показывает себе самому<sup>28</sup>. Поэтому для достижения исходного чистого «смотрения» любое опосредование, как, например, искусственные теоретические конструкции и категории, оказывается излишним. Сущее – это то, что есть, бытийствует; в том способе, которым нечто есть, в том, как нечто бытийствует, показывает себя бытие. Познавая бытие таким образом, субъект якобы не создает некоторый интеллигибельный экстракт сущего, поскольку бытие, абстрагированное от сущего, перестало бы быть бытием<sup>29</sup>.

Хайдеггер обращается к исследованию предмета в его погруженности в мир, во всей полноте дотеоретического взаимодействия, т. е. с точки зрения его обыденных, повседневных функций. Определяя мир как «то, что встречается»<sup>30</sup> и «озаботившее» (*Besorgte*), автор подводит к новой перспективе рассмотрения: интересу к объективному отражению предметов противопоставляется исследование обыденного взаимодействия с ними, из которого эксплицируется «как» (*Wie*) бытия, то есть непосредственно их способ существования. Поэтому философ отказывается от теорий, которые претендуют на анализ предметов в их объективности, так как и мир было бы невозможно рассматривать как некоторую объективно существующую данность. Мир – в первую очередь, то, к чему человек имеет непосредственное отношение; мир – это озаботившее, которое «показывает себя как то, из чего живет фактическая жизнь»<sup>31</sup>. В термине «озаботившее» сосредоточена вся совокупность способов дотеоретического, повседневного взаимодействия с сущим. Определяя фактическую жизнь как

<sup>26</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 63. S. 7.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Разомкнутость или понятность вещей повседневного мира вытекает из того способа, которым Хайдеггер определяет человеческое существо как существо, имеющее «онтологическую склонность понимать всякое бытие, в том числе и свое, как бытие в наличии, как действительное «есть». В статье А.Б. Паткуля дается анализ двух способов понимания, несобственного и собственного, приписываемых Хайдеггером *Dasein*, и обсуждается возникающая в связи с этим различием специфика понятия субъективности: Паткуль А.Б. Деструкция идеи субъективности в онтологии М. Хайдеггера // Науковий вісник Чернівецького університету. 2014. Вип. 706–707: Філософія. С. 177–182.

<sup>29</sup> В курсе «Введение в феноменологическое исследование» 1921/22 г. Хайдеггер определяет бытие как то, что познается в вещах и как «принципиальное» в сущем, которое не следовало бы понимать как «всеобщее» или «высший род»; бытие – это «то, о чем идет речь на подступах к сущему», и то, что схватывается как «смысл бытия». Таким образом, философ не только снимает налет трансцендентализма с феноменологии, делая феномен в его феноменальности центральным предметом рассмотрения, но и главную категорию онтологии переосмысливает в имманентистском ключе. См.: Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 61. Frankfurt a/Main, 1985. S. 58.

<sup>30</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 63. S. 85.

<sup>31</sup> Ibid. S. 86.

«живущую из» (aus)<sup>32</sup>, Хайдеггер предполагает, что это «из» «дает феноменологическое обоснование для понимания бытия «в» мире, т. е. исходной интерпретации возникающего здесь феномена фактической пространственности и бытия в нем»<sup>33</sup>. Таким образом, Dasein или здесь-бытие, характером которого является экзистенция, т. е. буквально «выход из», первоначально погружено «в» то, из чего экзистирует, а это и есть мир.

В науке знакомство с предметом начинается с описания его объективных физических характеристик: высоты, цвета, формы, материала. Хайдеггер предлагает взглянуть на вещь из повседневных взаимоотношений с ней и приводит примеры из обыденной жизни: стол стоит в комнате лучше, чем раньше, он больше освещен, на нем остались штрихи от детского рисования, за ним вечерами вышивает женщина, было отпраздновано такое-то событие. Все эти аспекты носят «характер встречи» (Begegnischarakter)<sup>34</sup>. Это значит, что мы понимаем предмет не объективно, как предмет сам по себе, вне условий, в которых он находится, но как феномен из его сопринадлежности другим феноменам мира, в которой он показывает сам себя. Таким образом, если и может быть осуществлено познание предмета «как он есть», средством для этого служит не адаптация взгляда исследователя, отказ от предрассудков и ориентация на усмотрение сущности, но обращение к предмету в его феноменальности, в том, как предмет показывает себя; при этом необходимо заметить, что сам принцип «как он есть» меняет свое значение и отсылает теперь не к предельному чистому знанию, а к предмету в его фактичном существовании. Из сопринадлежности предметов друг другу возникает представление о мире, который Хайдеггер также называет окружающей средой (Umwelt) или окружающим [контекстом] (Umhaftes), так как для здесь-бытия по сути и невозможен мир как мир вообще, на который субъект смотрит извне. Бытие человека – это бытие исключительно в мире, а мир – это то, что окружает.

Поскольку мир понимается изначально как некоторая неопределенная понятность или осведомленность (Vertrautheit)<sup>35</sup>, то первичным отношением человека оказывается не знание объективированного предмета или «сведения о», но соотносительность с миром, что синонимично изначальной понятности возможных способов взаимодействия. Значения обусловлены бытийной структурой мира; содержание значения, т. е. конкретные способы взаимодействия и использования, обусловлены всякий раз данной ситуацией. «Значение – то, как понимающей заботе встречается понятное»<sup>36</sup>. Но в то же время значение не стоит трактовать как способ быть схваченным (erfassen)<sup>37</sup>, выраженным в понятии. Для Хайдеггера в понимающем отношении к миру речь идет не об интеллектуальном понимании, но об умении управляться с подручным.

Сущее для человека обладает значимостью (Bedeutsamkeit), которая имеет бытийный характер. Для человека мир вещей как совокупность феноменов уже определенным образом понят и предстает как «для чего-то» (Dafür und Dazu)

<sup>32</sup> Объяснение этому может быть дано на основании более подробных рассуждений в «Бытии и времени». Так, говоря о временности как структуре здесь-бытия, Хайдеггер перечисляет аспекты временности и называет их «экстазами», т. е. «выходами из». На основании значений латинского глагола *exstare* – «выдаваться» и «существовать» – философ трактует существование как «выход из».

<sup>33</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 63. S. 86.

<sup>34</sup> Ibid. S. 91.

<sup>35</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 20. S. 286.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid. S. 287.

пригодное. Иными словами, сущее получает значение как «бытие, здесь-бытие как определенное встреченное означивание (Be-deutens)»<sup>38</sup>. Так же как и человек, относительно которого Хайдеггер использует термин *Dasein* (человек существует в конкретной ситуации «здесь»), любая вещь представляет собой здесь-бытие, сопринадлежащее другим феноменам; она определенным образом истолковывается человеком, когда попадает в горизонт его существования как встречное; будучи истолкованной внутри ситуации, вещь получает значение. Из этого следует, что под истолкованием имеется в виду не дискурсивная практика, а дотеоретическое понимание того способа, которым используется вещь, значение же, в свою очередь, является не абстрагированной объективной сущностью вещи, но результатом ее означивания как истолкования в конкретной ситуации.

В строгом смысле Хайдеггер говорит о значимости (*Bedeutsamkeit*), а не об отдельных значениях<sup>39</sup>. Это значит, что мир представляет собой скорее сплошную среду отсылок, нежели дискретные значения чувственно воспринятых единичных предметов. Под значимостью в этом смысле не подразумевается наделение предмета какой-либо особой ценностью, подчеркивает Хайдеггер, разграничивая собственный анализ и идеи неокантианства. Он не выделяет значимость в отдельную сферу, как в случае с ценностями, которые не существуют, но значат (*gelten*), как это предлагал Риккерт, понимавший ценности в качестве отдельных сущностей с присущим им способом бытийствования. Значимость, с одной стороны, имплицитно содержится в бытии-в-мире, с другой стороны, генезис значения может быть эксплицирован следующим образом: решающим оказывается опыт встречи подручного, которое себя о-значивает в контексте всякий раз моей (*jeweilig*) фактичности.

Специфика феноменологической трактовки Хайдеггером понятия «значение» состоит в следующем:

– исходная ситуация человека – это имение дела с предметами в их раскрытости, предметы трактуются как феномены, показывающие сами себя;

– значение эксплицируется как уже каким-то образом понятые способы конкретных опытов взаимодействия с предметностью, которые происходят из структуры мира как бытия-в-мире, то есть совокупности отсылок;

– значения образуют непрерывную среду, которая именуется значимостью и является первичным дорефлексивным контекстом, который и служит пространством действия;

– мир уже изначально показывает себя и потому является исходным контекстом, в котором впервые становится возможным вторичное теоретическое разделение на опыт «беспредпосылочный» и противопоставленный ему опыт, основанный на «предмнениях».

Таким образом, источник значения не может быть приписан ни субъекту, ни объекту. Человек истолковывает предмет, а именно определенным образом обходится с ним, исходя из «целостности имения дела» (*Bewandtnisganzheit*), из фактичности, иными словами, сама возможность истолкования обусловлена включенностью человека в мир<sup>40</sup>. С другой стороны, предмет не содержит

<sup>38</sup> *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 63. S. 96.* Или: «Значимость понятна лишь из в ней находящейся разомкнутости, из которой встречающееся себя о-значивает [ис-толковывает] в том, что встречается, и таким образом проталкивается в “здесь”» (*ibid. S. 96*).

<sup>39</sup> Ф.-В. фон Херманн отмечает, что «значения имеются раньше [слов] постольку, поскольку они первоначально принадлежат целостности значений» (*Херманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. Минск, 2001. С. 55*).

<sup>40</sup> В этом смысле нельзя согласиться с анализом Дж. Кокельманса, который интерпретирует хайдеггеровского человека исключительно в активистском ключе, как «существо, придающее значения» (*Kockelmans J. Language, Meaning and Ek-sistence // On Heidegger and Language. Evanston, 1972. P. 9–10*).

в себе раз и навсегда однозначно эксплицированное значение. Реляционная концепция значения предполагает следующее: значение – это отношение, формирующееся каждый раз из специфической ситуации.

### Развитие философской герменевтики в современной мысли

Как известно, одним из слушателей курсов, в которых Хайдеггер излагал свою трактовку значения, был Г.-Г. Гадамер, автор работы «Истина и метод», в которой вводится понятие философской герменевтики и формулируются основные положения концепции. Можно ли согласиться с тезисом М. Гессманна о смерти философской герменевтики? В манифесте «Будущее герменевтики» (2014), который подытоживает материалы сборника «Справочник по герменевтике» издательства Routledge, Дж. Ваттимо не только не сомневается в наличии будущего у философской герменевтики, но предлагает амбициозную стратегию построения этого будущего, которая выведет на сцену политическую или экзистенциальную ответственность<sup>41</sup>. Иными словами, предполагается, что философская герменевтика должна перерастить границы отдельной философской дисциплины или школы и стать жизненной установкой, которая определяла бы действия человека.

Следует заметить, что этические импликации присутствовали в философской герменевтике уже в работах самого Гадамера, для которого понимание является «формой реализации человеческой социальной жизни»<sup>42</sup>. Поэтому закономерным можно назвать как намечаемый Ваттимо план развития, так и менее радикальные версии, обзор которых представлен далее. Можно утверждать, что Гессманн скорее поспешил с выводом о том, что философская герменевтика приблизилась к пику своего развития и тем самым исчерпала себя, принимая форму некоторой систематически организованной доктрины (по крайней мере, автор такой тезис выдвигает). Наряду с постоянно обновляющимся корпусом исследовательской литературы можно выделить целый ряд оригинальных философских высказываний, авторы которых опираются в первую очередь на метод герменевтики. Чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться с работами Г. Фигаля и Х.-Х. Гандера, которые, с одной стороны, следуют ранним Хайдеггеру и Гадамеру и тем самым продолжают традицию, а с другой стороны, признают этический элемент философской герменевтики.

Так, в своей диссертации «Самопонимание и жизненный мир. Основные идеи феноменологической герменевтики исходя из Гуссерля и Хайдеггера» (*Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, 2001) немецкий философ Х.-Х. Гандер предпринимает попытку развить концепцию герменевтики фактичности раннего Хайдеггера. Сосредотачиваясь на таких традиционных для феноменологии и герменевтики понятиях, как «Я», жизненный мир, опыт, история и понимание, он показывает, почему феноменология Гуссерля оказывается недостаточной для разъяснения взаимосвязи понимания и жизненного мира и почему, в свою очередь, хайдеггеровская герменевтика нуждается в феноменологическом дополнении. Гуссерль делает выбор в пользу исследования чистого сознания и потому, согласно автору, упускает из виду

<sup>41</sup> *Vattimo G. Conclusion: The Future of Hermeneutics // The Routledge Companion to Hermeneutics. L.; N. Y., 2014. P. 722.*

<sup>42</sup> *Gadamer H.-G. Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. Tübingen, 1993. S. 255.*

контингентность ситуации познающего субъекта, что не позволяет философу соответствовать заявленному им самим требованию «назад к вещам», то есть назад к состоянию беспредпосылочного знания. Иными словами, Гуссерль как будто не замечает, что фундаментальной предпосылкой любого познания является неустраняемая укорененность человека в конкретной жизненной ситуации. Хайдеггер, по мнению автора, совершает переход к фактичности, которую Гуссерль упустил из вида. В определение Хайдеггером человека включаются историчность и конечность, т. е. черты, которые не учитывались в феноменологической трактовке, но именно они определяют своеобразие человека как такового.

Собственный вклад Х.-Х. Гандера заключается в том, чтобы применить концепцию герменевтики фактичности для анализа самой философии Хайдеггера и тем самым показать, как идея экзистенциального самопонимания и самоистолкования реализуется на практике. В 1920-е годы Хайдеггер формулирует определенную антропологию, базовая предпосылка которой состоит в утверждении о том, что человек представляет собой процесс непрерывной реализации понимания, исходя из конечной и историчной ситуации своего ближайшего фактического мира. Ключевые слова «самопонимание» и «самоистолкование» должны послужить окончательным ответом на вопрос «что такое человек?»<sup>43</sup>. Ситуативность, которая наследует хайдеггеровской идеи фактичности как совокупности значений предметов подручного мира, определяет условия, в которых реализуется это самопонимание. В противовес герменевтике фактичности, т. е. истолкованию близкого окружающего мира и себя в нем, которое неотъемлемо присуще человеку по его сущности, Х.-Х. Гандер вводит понятие «феноменологической герменевтики» как герменевтики второй степени. Это герменевтика, т. е. истолкование и понимание, направлена на понимание человеком самого себя в собственном понимании. Таким образом, предметом рассмотрения становится не «что», а «как». Феноменологическая герменевтика представляет собой определенного рода установку наблюдения, предметом внимания которой становится способ, которым реализуется понимание как особое исполнение жизни<sup>44</sup>. При этом такая рефлексивная установка не объективирует наблюдаемое, трансформируя пережитое (Erlebnis) в отжитое (Entlebnis), как это происходит в науке, но как бы проживает его вместе с изначальным проживанием смысла жизни.

Очевидно, что для самого Хайдеггера герменевтика фактичности как антропология не была конечной целью философского проекта, и самоосмысление, т. е. идея и требование понимающего взгляда, направленного на понимание как исполнение жизни, уже присутствует в размышлениях философа. Поэтому, говоря о феноменологической герменевтике, Х.-Х. Гандер, на наш взгляд, посредством эксплицитного проговаривания, систематизации и введения понятийного аппарата адаптирует и передает идеи, которые уже были выражены самим Хайдеггером в чрезвычайно концентрированном виде.

<sup>43</sup> Сама необходимость поиска ответа на этот вопрос обусловлена контекстом, в котором работает Хайдеггер, или соответствующей ситуацией, говоря языком самого Хайдеггера. Этот контекст задан, с одной стороны, вопросом о методе в философии, поэтому в 20-х гг. Хайдеггер активно полемизирует с феноменологией и неокантианцами, а с другой стороны, вытекающим из первого вопросом о том, как понимать сущность человека как существа, способного заниматься философией. В перспективе этой проблематики Хайдеггер пытается отмежеваться от религиозной традиции, в которой он первоначально формировался как мыслитель, и одновременно указать на слабости философской антропологии, которая начинает активно развиваться в этот период.

<sup>44</sup> Gander H.-H. Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt a/Main, 2001. S. 235–236.

Г. Фигаль в ряде своих работ формулирует концепцию герменевтической философии. Оставаясь верным основным предпосылкам философской герменевтики, мыслитель пытается дать ответ на вопрос о том, откуда происходит понимание<sup>45</sup>. Следовательно, философская герменевтика должна быть дополнена герменевтической философией, т. е. знанием, которое прояснит и тем самым сделает «прозрачной» саму философскую герменевтику. Такие работы Г. Фигалья, как «Предметность» (*Gegenständlichkeit*, 2006), «Вопросы понимания» (*Verstehensfragen*, 2009), «Вещи-явления. Эстетика как феноменология» (*Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*, 2010) могут служить примером реализации герменевтической философии. Основным вопросом, ответ на который ищет автор, становится вопрос о том, как из самопонятности, говоря феноменологическим языком, вещей мы переходим к пониманию, которое представляет собой состояние отделенности от вещей. Для Г. Фигалья язык и понимание подручного (или значимости в терминах раннего Хайдеггера) представляет собой «самостоятельное присутствие»<sup>46</sup>. В тот момент, когда слово являет себя в своем звучании, в реальности звука (*Klangwirklichkeit*), оно являет собственное присутствие. Такой эффект могут производить тексты, которые Гадамер, а за ним и Фигаль, называет выдающимися (*eminent*). Подобную же логику Фигаль применяет и к вещам, которые из простых вещей трансформируются в предметы (*Gegenstände*), то есть поставленные передо мной, в буквальном смысле слов выдающиеся из своего окружения<sup>47</sup>. Благодаря взаимодействию с такого рода предметами человек начинает осознавать, что такое понимание, т. е. выделение переднего плана и фона, различение расстояния (*Abstand*). Посредством эстетического опыта человек получает особое переживание расстояния, которое он затем должен применить к самому себе и своему положению в мире. Тем самым Фигаль повторяет фигуру, предложенную Хайдеггером: в понимании подручных вещей необходимо распознать понимание как характерную черту человеческого существа вообще и перейти к пониманию смысла бытия. В случае Хайдеггера триггером для подобного перехода служит либо ситуация, в которой вещь не исполняет своих подручных функций, либо ситуация отсутствия привычного ощущения вписанности в мир (скука или страх). Фигаль выбирает аргументацию Гадамера, для которого эстетический опыт становится опытом понимания *par excellence*.

Как можно видеть на примере развития идей двух мыслителей, первоначальная проблематика значения и значимости претерпевает существенные изменения. Для самого Хайдеггера, как известно, герменевтика фактичности стала отправным пунктом для концепции фундаментальной онтологии. Философ не стал ограничиваться тематизацией понимания как особой черты человеческого существа, но воспользовался данной проблематикой для перехода к вопросу о смысле бытия. В полном объеме темой философского исследования понимание стало в традиции философской герменевтики. Таким образом, в хайдеггеровской концепции герменевтики фактичности закладываются основания и понятийный аппарат философской герменевтики. Авторы, которые сформировались под влиянием этой философской традиции, могут по-разному называть свои философские проекты. Идет ли речь о феномено-

<sup>45</sup> *Figal G. Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß // Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten. Tübingen, 2000. S. 342.*

<sup>46</sup> *Figal G. Vollzugssinn und Faktizität // Figal G. Der Sinn des Verstehens: Beiträge zur hermeneutischen Philosophie. Stuttgart, 1996. S. 42.*

<sup>47</sup> “Es steht aus seiner Umgebung heraus, hebt sich von dieser ab, und darin erscheint es” (*Figal G. Erscheinungsdinge: Ästhetik als Phänomenologie. Tübingen, 2010. S. 76.*)

логической герменевтике, герменевтической философии, герменевтическом коммунизме (Дж. Ваттимо), для мыслителей характерна общность разделяемых предпосылок, ориентация на проблематику понимания и смысла, связь герменевтики и этики. Это свидетельствует о том, что философская герменевтика – это творение не одного мыслителя, после которого развитие концепции невозможно. Напротив, она представляет собой методологический инструментарий, которым продолжают пользоваться для осмысления актуальных философских проблем.

### Список литературы

*Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2011. 565 с.

*Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 284 с.

*Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. 456 с.

*Паткуль А.Б.* Деструкция идеи субъективности в онтологии М. Хайдеггера // Науковий вісник Чернівецького університету. 2014. Вип. 706–707: Філософія. С. 177–182.

*Паткуль А.Б.* Деструкция логики в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера // Историко-философский ежегодник'2014. М.: Канон+, 2014. С. 131–155.

*Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию / Пер. с нем. В.В. Анашвили // Логос. 1995. № 6. С. 303–309.

*Херманн Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем. И.Н. Инишева. Минск: Пропилеи, 2000. 192 с.

*Херманн Ф.-В. фон.* Фундаментальная онтология языка / Пер. с нем. И.Н. Инишева. Минск: ЕГУ, 2001. 168 с.

*Figal G.* Erscheinungsdinge: Ästhetik als Phänomenologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 304 S.

*Figal G.* Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß // Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten / Hrsg. von G. Figal, J. Grondin und D. Schmidt. Tübingen: Mohr, 2000. S. 335–344.

*Figal G.* Vollzugssinn und Faktizität // *Figal G.* Der Sinn des Verstehens: Beiträge zur hermeneutischen Philosophie. Stuttgart: P. Reclam, 1996. S. 35–44.

*Gadamer H.-G.* Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Bd. 2. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993. S. 251–275.

*Gander H.-H.* Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt a/Main: Klostermann, 2001. 402 S.

*Gessmann M.* Zur Zukunft der Hermeneutik // Philosophische Rundschau. 2010. Bd. 57. S. 125–153.

*Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt a/Main: Vittorio Klostermann, 1975. 474 S.

*Heidegger M.* Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 56/57. Frankfurt a/Main: Vittorio Klostermann, 1987. S. 215–220.

*Heidegger M.* Die Lehre vom Urteil im Psychologismus // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 1. Frankfurt a/Main: Vittorio Klostermann, 1978. S. 59–188.

*Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 58: Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt a/Main: Vittorio Klostermann, 1993. 274 S.

*Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt a/Main: Vittorio Klostermann, 1988. 116 S.

Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung. Frankfurt a/Main: Vittorio Klostermann, 1985. 204 S.

Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt a/Main: Vittorio Klostermann, 1979. 448 S.

Kockelmans J. Language, Meaning and Ek-sistence // On Heidegger and Language / Ed. by J. Kockelmans. Evanston: Northwest University Press, 1972. P. 3–33.

Lara F. de. Phänomenologie der Möglichkeit: Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919–1923. Freiburg; München: Alber, 2008. 236 S.

Quesne P. Les recherches philosophiques du jeune Heidegger. Dordrecht: Kluwer Acad. Publ., 2003. 252 p.

Steinmann M. Die Offenheit des Sinns: Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. 415 S.

Vattimo G. Conclusion: The Future of Hermeneutics // The Routledge Companion to Hermeneutics / Ed. by J. Malpas & H.-H. Gander. L.; N. Y.: Routledge, 2014. P. 721–728.

## Phenomenological interpretation of the term ‘Meaning’ in early Heidegger

*Alexandra V. Makurova*

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 39 Friedrichstr., Freiburg, 79098, Bundesrepublik Deutschland;  
e-mail: alexandra.makurova@gmail.com

This paper offers an analysis of Heidegger’s view of the notion of meaning, including a survey of his attempts to approach this problem which preceded the theory of meaning (*Bedeutung*) as elaborated in his early lecture courses. The problem of sense (*Sinn*) arises already in his dissertation of 1913 on the judgment in psychologism, and then undergoes a significant conceptual change in the late ‘10s / early ‘20s. At first Heidegger, in his critique of psychologism, reflects over the problem of meaning (*Bedeutung*) from the standpoint of pure logic, but already toward early 20s he significantly modifies his understanding of the phenomenological method, which also affects his approach to meaning. Starting with the idea of meaning as a logical form of judgment which expresses, for the speaker, the validity (*Geltung*) of a state of affairs, Heidegger then switches to a new understanding of meaning, namely, as a pre-verbal experience of interaction with objects that belong to particular life circumstances. While trying to consistently follow the phenomenological ‘principle of presuppositionlessness’, Heidegger comes to a conclusion that the authentic presuppositionlessness is only possible as an experience of everyday life. Facticity or factual life is exactly the mode in which one can achieve access to meaning. Thus an original interpretation of phenomenological method brings Heidegger to a new conception of meaning.

**Keywords:** meaning, sense, phenomenology, phenomenological hermeneutics, Heidegger, Gadamer, philosophical hermeneutics

## References

Figal, G. “Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriss”, *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, hrsg. von G. Figal, J. Grondin und D. Schmidt. Tübingen: Mohr, 2000, S. 335–344.

Figal, G. “Vollzugssinn und Faktizität”, in: G. Figal, *Der Sinn des Verstehens: Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart: P. Reclam, 1996. S. 35–44.

Figal, G. *Erscheinungsdinge: Ästhetik als Phänomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 304 S.

- Gadamer, H.-G. "Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik", in: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993, S. 251–275.
- Gander, H.-H. *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001. 402 S.
- Gessmann, M. "Zur Zukunft der Hermeneutik", *Philosophische Rundschau*, 2010, Bd. 57, S. 125–153.
- Heidegger, M. "Moi put' v fenomenologiyu" [My Way to Phenomenology], trans. by V. V. Anashvili, *Logos*, 1995, No 6, pp. 303–309. (In Russian)
- Heidegger, M. "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem", in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, S. 215–220.
- Heidegger, M. "Die Lehre vom Urteil im Psychologismus", in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, S. 59–188.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. 474 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 58: Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. 274 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. 116 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. 204 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. 448 S.
- Hermann, F.-W. von. *Fundamental'naya ontologiya yazyka* [Fundamental Ontology of Language], trans. by I. N. Inishev. Minsk: EGU Publ., 2001. 168 pp. (In Russian)
- Hermann, F.-W. von. *Ponyatie fenomenologii u Khaideggera i Gusserlya* [The Notion of Phenomenology in Heidegger and Husserl], trans. by I. N. Inishev. Minsk: Propilei Publ., 2000. 192 pp. (In Russian)
- Husserl, E. *Logicheskie issledovaniya*, T. II, Ch. 1: Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniya [Logical Investigations, Vol. 2. Pt. 1: Investigations in Phenomenology and Knowledge], trans. by V. I. Molchanov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2011. 565 pp. (In Russian)
- Kockelmans, J. "Language, Meaning and Ek-sistence", *On Heidegger and Language*, ed. by J. Kockelmans. Evanston: Northwest University Press, 1972, pp. 3–32.
- Lara, F. de. *Phänomenologie der Möglichkeit: Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919–1923*. Freiburg; München: Alber, 2008. 236 S.
- Mikhailov, I. A. *Rannii Khaidegger: Mezhdru fenomenologii i filosofiei zhizni* [The Early Heidegger: Between Phenomenology and the Philosophy of Life]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1999. 284 pp. (In Russian)
- Molchanov, V. I. *Issledovaniya po fenomenologii soznaniya* [Research in Phenomenology of Consciousness]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2007. 456 pp. (In Russian)
- Patkul, A. B. "Destruktsiya logiki v fundamentalnoy ontologii Martina Haydeggera" [Destruction of Logic in Martin Heidegger's Fundamental Ontology], *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* 2014. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 131–155. (In Russian)
- Patkul, A. B. "Destruktsiya idei sub'ektivnosti v ontologii M. Khaideggera" [Destruction of the Idea of Subjectivity in M. Heidegger's Ontology], *Naukovii visnik Chernivets'kogo universitetu*, 2014, No. 706–707, pp. 177–182. (In Russian)
- Quesne, P. *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Acad. Publ., 2003. 252 pp.
- Steinmann, M. *Die Offenheit des Sinns: Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. 415 S.
- Vattimo, G. "Conclusion: The Future of Hermeneutics", *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. by J. Malpas & H.-H. Gander. London; New York: Routledge, 2014, pp. 721–728.

*П.С. Гуревич*

## ТЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ ГЕГЕЛЯ

*Гуревич Павел Семенович* – доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12 стр. 1; e-mail: gurevich@rambler.ru

В статье делается попытка представить тему человека в философском наследии Гегеля в новой трактовке, дать аналитический и комментаторский разбор новейших антропологических экспертиз учения Гегеля. Отмечается, что по этому вопросу существует обширная философская литература. Однако общие положения антропологической концепции Гегеля в современной ситуации выглядят иначе после того, как выявились размежевания между классической и неклассической философской антропологией. Критическому анализу подвергается убеждение, будто именно антропологическая тема служила подножием всей философской системы немецкого мыслителя. Автор статьи учитывает также, что разработка темы человека в наследии Гегеля в отечественной и зарубежной философии находилась под влиянием марксистской традиции, поэтому исследователи основное внимание уделяли «преодолению» гегельянской установки в марксизме. Вокруг «антропологического учения» Гегеля обозначилось основательное размежевание. Появились докторские диссертации, авторы которых придерживались прямо противоположных взглядов на данную тему. Индивида в трактовке Гегеля выискивали там, где он утрачивал всякую конкретность и достоверность. Автор статьи показывает, что исходным пунктом для Гегеля явилась полемика с Кантом, которого принято считать первооткрывателем философской антропологии. В статье анализируется так называемый антиантропологизм Гегеля. Особое внимание уделяется при этом русскому экзистенциализму. Современный человек переживает ситуацию онтологического сдвига, в которой приходится перепроверять привычные представления о человеке и вырабатывать новые, перечитывать классику и формировать новые языки и смыслы о главном агенте изменений – человеке. Сегодня в противовес классической антропологии, которая имеет длительную историю, рождается и получает распространение антропология неклассическая. Философская антропология потеряла свой канонический облик. В целом Гегель оценивается как один из видных представителей классической антропологии, и именно в этом качестве автор статьи противопоставляет свою оценку гегелевской антропологии неклассическим взглядам на нее.

**Ключевые слова:** человек, дух, субъект, эссенциализм, неклассическая антропология, антиантропологизм, душа, безумие, разум, личность

### Актуальность темы

Слово «человек» не является для Гегеля ни случайным, ни чуждым. После Пико делла Мирандолы, пожалуй, никто так изысканно не славил Адамова потомка. «Человек является целью в себе самом благодаря своему божественному началу»<sup>1</sup>, – восхищался Гегель в «Философии истории». Но и сам по себе, вне божественного начала, «человек обладает бесконечной ценностью»<sup>2</sup>. Однако именно близость к Богу определяет истинную меру человека. «Бог есть бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке»<sup>3</sup>.

Этих признаний достаточно, чтобы предположить, будто Гегель отдал немалую дань философскому постижению человека. Порой у многих философов возникало убеждение, будто именно антропологическая тема служила исходным пунктом всей философской системы немецкого мыслителя. Такую мысль высказывал, например, русский философ И.А. Ильин: «Тому, кто стремится постигнуть философию Гегеля в ее основной сущности, необходимо вскрыть его концепцию “человека” с особенным, интуитивно-сосредоточенным вниманием, ибо здесь лежит ключ к пониманию всей “философии духа”... Право, нравственность, государство, история, искусство, религия могут быть поняты только как особые видоизменения того, что составляет подлинную сущность человека. Человек есть необходимый *modus essendi* Духа, вышедшего из природы, но не осуществившего еще свою абсолютную свободу. Подлинную, субстанциальную сущность человека составляет “душа”, или, как Гегель обыкновенно выражается, “дух”»<sup>4</sup>.

В чем же выразилось особенное, интуитивно-сосредоточенное внимание Гегеля к феномену человека? Отвечая на этот вопрос, мы вступаем в сферу самых невероятных мнений. По поводу антропологической темы у Гегеля высказано множество исключительно противоречивых суждений. Отличается и жанровая природа умозаключений – от выверенной мысли Э. Кассирера до П. Рикера, от Э. Ильенкова до М. Мамардашвили, от Ж. Батая до Сл. Жижека.

Если рассматривать учение Гегеля в классической парадигме, то такие аспекты духа, как сознание, самосознание, чувственное познание, рассудок, разум, мышление, понятие, идея, приобретают у него богатую разветвленность и диалектическую взаимосвязь. Нравственное чувство и в самом деле неразрывно связано у него с представлением о человеке как о «самоцели», то есть как о высшей ценности в шкале всех ценностей цивилизации. К антропологической тематике относится у Гегеля также роль всемирно-исторических личностей.

Все эти сюжеты давно нашли отражение в работах отечественных исследователей, тщательно регистрирующих любое упоминание самосознания, личности, субъективности как элементов антропологического учения Гегеля. Здесь можно вспомнить возвышение человека над машинами, развернутое с опорой на Гегеля в работе Э.В. Ильенкова «Об идолах и идеалах»<sup>5</sup>. Серьезная экспертиза принципов самосознания содержалась в работах М.К. Мамардашвили. Критикуя теорию познания Гегеля, которую он считал

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 8: Философия истории. М.; Л., 1935. С. 33.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 11. Кн. 3: Лекции по истории философии. М.; Л., 1935. С. 86.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 2. М., 1975. С. 389.

<sup>4</sup> Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 271.

<sup>5</sup> Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. Киев, 2006.

в целом прорывной, советский философ отвергал включение мистики в трактовку самосознания. Однако в современной литературе немецкий философ, как правило, выводится за рамки философской антропологии<sup>6</sup>. Исследователи отмечают, что человек гегелевской идеи – это не индивид, а государство. Личность умирает в нем, поглощается его высшей реальностью и ставится на службу государству.

Итак, о взглядах на человека в философии Гегеля написано немало. Однако есть обстоятельства, побуждающие вернуться к этой теме. Современный человек переживает ситуацию онтологического сдвига, в которой приходится перепроверять привычные представления о человеке и вырабатывать новые, перечитывать классику и формировать новые языки и смыслы о главном агенте изменений – человеке. Сегодня в противовес классической антропологии, которая имеет длительную историю, рождается и получает распространение антропология неклассическая. Философская антропология потеряла свой канонический облик.

Современная философия давно уже произвела необходимые критические расчеты с просветительскими иллюзиями. Традиция классического рационализма исходила из следующих принципов:

- человек обладает различными качествами, которых лишены другие живые существа. Характеристика любого человеческого свойства раскрывает тайну человека, приумножает знание о нем. Эти черты соединяются в нечто целостное, что можно назвать человеческой природой;

- человек располагает всепроникающим разумом, который является главным его достоянием. Рациональность человека противостоит страстям, эмоциям, волевым обнаружениям человека. Всякая уступка иррациональности затемняет мощь разума и обесценивает величие человека;

- иррациональное всегда предстает как ареал бессознательного, оно бесформенно и хаотично и неподвластно логическому мышлению;

- мышление опирается на обнаруженные каноны разума, воплотившиеся в культуре, и философ не вправе отступать от них.

Неклассическая философия произвела переоценку этих принципов:

- человек не обладает готовой природой, его становление не завершено, оно открыто, сам он находится в авантюре постоянного преобразования;

- разум не является монадой, закрытой для других обнаружений человеческой субъективности – эмоций, воли, интуиции. Разум постигается через неразумие, норма – через патологию, вершинные состояния духа причудливо связаны с глубинами психики;

- иррациональное не бесформенно, в нем присутствует своя структурность, проявляется своеобразная логика. Так, правомочно говорить о логике мифа, о логике культуры, об эмоциональной логике (например, в толковании К.-Г. Юнга);

- иррациональное оказывается хаотичным только в ракурсе предустановленной упорядоченности ума. Кроме того, оно подвластно логическому мышлению и постоянно координируется с ним. Человеческая психика целостна и подчиняется жесткой фрагментации.

Современная философия допускает отход от предустановленных мыслеформ и отказывается от диктата рациональности. Многие исследователи считают, что очищенный, дистиллированный разум оказывается малона-

<sup>6</sup> См., напр.: *Замитов Д.* История философии. Полнота тетрады. М., 2008; *Зотов А. Ф.* Современная западная философия. 3-е изд. М., 2011 (в работе анализируются концепции лишь младогегельянцев).

дежным в познании и опасным в социальной практике. Разум постоянно упрекают не только в гносеологизме, но и в непререкаемости чисто рассудочных императивов. Современные нейронауки пытаются доказать, что не существует «чистого» разума. В нем пробиваются витальные порывы, магна бессознательного, обнаруживается сама человеческая природа, далекая от идеализации<sup>7</sup>.

Аристотель и Гегель по праву считаются основоположниками классической антропологии. В их работах слово «человек» встречается в связи с обсуждением общих философских проблем. Однако глубокого погружения в темы человеческой природы, судьбы человека и других проблем у этих мыслителей нет. Критику игнорирования этих сюжетов обозначает М. Бубер, отмечая ограниченность антропологического мышления Канта (о чем подробнее речь пойдет дальше).

Но допустимо ли сегодня строить спекулятивные конструкции на базе прежних эссенциалистских принципов? Один из видных энтузиастов неклассической антропологии С.А. Смирнов пишет: «Исторически (Традиционно), с точки зрения человека, история – это процесс “антропосинтеза” человека, собирания проектов человека, которых было много. В этом смысле говорить о единой природе человека, искать и вопрошать о некоей единой сущности человека – занятие тупиковое. За признанием идеи мира миров идет признание миров человеческих. Природ человека намного больше, чем одна. И нет одной идеи человека. Есть разные идеи и проекты человека»<sup>8</sup>.

Если говорить о неклассической антропологии, то само упоминание человека в философском тексте – обыденное или восторженное – вовсе не свидетельствует о том, что мы имеем дело с философской антропологией. В классической антропологии такие критерии, как характер экзистенции, тема смерти, поведения человека в экстраординарных ситуациях, размыты. Между тем постижение человека – особая область философского знания. Здесь сложились свои традиции, выработался определенный круг положений, установлены базовые основы философско-антропологического мышления, связанные с этими критериями.

Строго говоря, Гегель не является мыслителем антропологического свойства. В классической антропологии еще нет экзистенциального подхода к человеку. Пролыстывая, допустим, сочинения Аристотеля, мы постоянно наталкиваемся на слово «человек». Например, философ употребляет термин *зоон politikon* – «человек по своей природе есть общественное [политическое] животное»<sup>9</sup>. Но означает ли это, что античный философ стремится раскрыть тайну человека? В какой-то мере ответ на этот вопрос может быть условно положительным. Нельзя оспаривать, что Аристотель рассматривает человека как природное существо. Но чаще всего античный исследователь упоминает о человеке без погружения в антропологическую тему. Скажем, когда Аристотель сравнивает человека с быком, то подчеркивается общее понятие «живое существо». Но есть ли тут лазейка для самостоятельного исследования человека? Гегель в своем изучении человека разрабатывает темы

<sup>7</sup> Гуревич П.С. Рациональное и иррациональное // Филос. антропология. 2016. Т. 2. № 2. С. 7–25.

<sup>8</sup> Смирнов С.А. Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск, 2015. С. 4–5.

<sup>9</sup> Подробнее об этом см.: Гуревич П.С. Антропологическое учение Аристотеля // Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской междунар. конф. по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. М., 2017. С. 201–217.

сна, ощущения и привычки во многом вслед и под влиянием Аристотеля. Однако эти философские заметки не носят в буквальном смысле антропологического характера, хотя и касаются «особенностей» человека.

Разработка темы человека в наследии Гегеля в отечественной (и не только в отечественной) философии находилась под влиянием марксистской традиции. «В своей спекулятивной уверенности Гегель произвольно соединил пути небесных светил со стезей истории. К. Маркс, ограничившись человеческим миром, признал надежное будущее лишь за ним, и эта уверенность, будучи по своему происхождению диалектической, оказала вполне реальное воздействие. Но в нынешнем упорядоченном хаосе исторических катаклизмов гибнет и эта уверенность. С умиротворенностью покончено, нарождается новый антропологический страх; вопрос о сущности человека встает перед нами во весь рост – и уже не в философском одеянии, но в экзистенциальной наготе. Никакие диалектические гарантии не удержат человека от падения; лишь от него самого зависит, сделает ли он последний шаг к краю бездны»<sup>10</sup>, – писал М. Бубер. Вместе с Марксом многие исследователи оказались на пике противостояния Гегелю. На примере К. Маркса они (А.А. Александров, Н.М. Бережной, К.В. Чепурин и др.<sup>11</sup>) анализировали особенности такого противодействия.

Наконец, те тенденции, которые преобладали в изучении антропологической темы у Гегеля (эссенциализм, тяга к марксизму) не позволили исследователям обратить внимание на весьма важные мысли антропологического характера. Многие гегелевские идеи не получили разработки. Сейчас пришло их время.

### Гегелевский подход к человеку

И.А. Ильин полагает, что в философии Гегеля душа выражает сущность человека. У Ф.И. Гиренка, напротив, Гегель – погубитель души. Развоплощенной душе после извода, конечно, благодать. Она свободна в своем парении. Но куда пристроить тело? И как быть с этим искалеченным индивидом, утратившим дух? Оказывается, этот индивид вообще не интересует Гегеля. Человека, взятого в бесконечных подробностях жизни, в ее рутине и повседневной канители, Гегель выносит за скобки. Разных индивидов на свете тьма. Что можно углядеть в их никчемной жизни? Ведь это рядовые представители статистики. Кого способна заинтересовать их безрассудность, жадность, суета, мелочность, ненасытное вождление? Этой человеческой протоплазмой философ, согласно Гегелю, увлекаться не должен. Вот толкуют, пишет он, что Папа Римский в прежней реинкарнации был женщиной, а в следующей вообще вором. Какой антропологический энтузиазм можно извлечь из таких констатаций? Нет никакой истины за единичным. «Но отдельный реальный человек, – отмечает Гегель, – в своем непосредственном наличном бытии содержит в себе еще момент *непосредственной природности*, выступающей как нечто случайное и преходящее, отпавшее от всеобщности»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 181–182.

<sup>11</sup> См., напр.: Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля: период 1807–1831 гг. Дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2004; Бережной Н.М. Социальный детерминизм и проблема человека в истории марксистско-ленинской философии. Дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. М., 1979.

<sup>12</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 140.

Взгляд философа нужно направить на всеобщее. Здесь и возникает недоразумение в стане исследователей Гегеля. Одни авторы уверены, что Гегель не зря проявлял интерес к теме человека, касаясь ее различных сюжетов. Другие убеждены в том, что Гегель по сути дела высмеял антропологическую тему как таковую и возвел ее в область абстракции. Э. Кассирер, к примеру, полагал, что гегелевский подход к личности можно считать антиперсоналистической программой. **Б. Кроче тоже расценивал Гегеля как антииндивидуалиста.** Аналогичные оценки можно отыскать и у Б. Рассела. Философских работ, посвященных антропологической теме у Гегеля, не счесть. Как же сложилась идея человека в наследии Гегеля? Была ли она сразу окончательной или, напротив, стремилась опровергнуть самое себя?

Исходным пунктом для Гегеля явилась полемика с Кантом, которого принято считать первооткрывателем философской антропологии. Кант обращает свой взор на ординарного человека. Он надеется, прикасаясь к разным сторонам человеческого бытия, натолкнуться на суть человеческого. Но что можно «вылущить» из таких человеческих обнаружений, как апатия, безрассудность, безумие, вожделение, глупость, душевные болезни, иллюзия, корыстолюбие, меланхолия, обыденность, трусость? С одной стороны, все это про человека, а с другой, по касательной, без должного обобщения и цельности. Где же человек? Его нужно искать, полагает Гегель, не в конкретности, как у Канта, а в абстракции, путем продуктивного умозрения.

Сколь это ни удивительно, но столь видный экзистенциалист, как М. Бубер, в известной мере солидаризируется с Гегелем в оценке Канта. Он находит у кёнигсбергского отшельника множество ценных замечаний к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и о шутке. «Сам же вопрос, – полагает М. Бубер, – **что такое человек, здесь вообще не ставится, равно как и не затрагиваются всерьез и скрытые за ними проблемы, и среди них особое место человека во Вселенной, его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его представление о своих собратях, наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствие во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной**»<sup>13</sup>.

Но дальше этих строк единомыслие не длится. Бубер советует в поисках тайны человека погрузиться в пучины его внутреннего мира. Так можно придать целостность антропологическому учению. Гегель, напротив, предлагает максимально дистанцироваться от рядового индивида. Его интересует индивид всемирно-исторический. Но где ж его взять? Это просто. Если обыкновенный индивид станет сопрягать свою жизнь с всемирно-историческим процессом, в нем приоткроется сущность человека. Во Введении к «Философии духа» Гегель призывает философию подняться «к пониманию великих человеческих характеров, в которых подлинная природа человека проявляется в ничем не искаженной чистоте»<sup>14</sup>.

Однако если вникнуть в конкретные рассуждения Гегеля, то окажется, что он не так уж и далеко ушел от Канта. Дробных суждений о человеке у него более чем достаточно. Они к тому же нередко исключают друг друга. Душа человека, рассуждает Гегель, это не психика индивида, не мир его переживаний и состояний. Она обладает вселенским характером. Прежде всего она гораздо старше конкретного человека. Она существует давно, многое

<sup>13</sup> Бубер М. Указ. соч. С. 160.

<sup>14</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 8.

испытала и извела. В ней кристаллизация огромного жизненного опыта людей. Но почему же душа, согласно Гегелю, мешает человеку? Потому что она не позволяет индивиду стать самостоятельным субъектом. Она растворяет уникальность человека, его самостоятельность половодьем накопленных в душе готовых жизненных ответов. Она обозначается как субстанция, потому что ничем иным душа быть не может. Захлестывает человека страстями, парализует мысль, вносит стереотипность. «Чувственное содержание, – подчеркивает Гегель, – не достоверно в себе самом, потому что оно есть не благодаря духу как таковому, потому что оно имеет другую почву, не положено посредством понятия»<sup>15</sup>.

Порой у человека возникают видения. Вдруг, помимо сознания, рождаются смутные образы, картинки. Потом они неожиданно исчезают. Куда же они перемещаются? Вслед за Дж. Локком Гегель мог бы сказать, что эти образы оседают в памяти, в ее недрах. Они помогают сохранить самоидентичность человека. А следуя за Кантом, Гегель мог бы помыслить что-то вроде бессознательного. Но стоит ли рассуждать о таких «мелочах», если речь идет о глубинах сознания? Не разумнее ли, исходя из Гегеля, отправиться в галактические дали, нежели в глубины неосознанного?

Гегель знает, что человека одолевают страсти, аффекты и чувства. Но ведь и Кант убежден в том, что эмоции способны затемнять кристально ясную работу ума. «Неправильно придерживаться чувства и сердца, – полагает Гегель, – вопреки разумности мысли»<sup>16</sup>. Однако для прагматической антропологии Канта здесь нет новизны. Разум, само собой понятно, мощнее чувства. Личность должна быть рациональной. Гегелю не нравится склонность человека к печали, меланхолии, которые подводят к выводу о бессмысленности жизни. Ни при каких обстоятельствах человек не смеет утрачивать представление о цели. Утверждая это, Кант и Гегель могли бы обменяться друг с другом крепким рукопожатием.

Не каждый человек обладает зрелым сознанием. Когда вы предаетесь размышлению, вы опираетесь на правила мышления, на логику мысли. Но если вы ввергнуты в мир чувствований, то утрачиваете этот стержень. Чувства прихотливы, переменчивы, ненадежны. Вы проснулись радостным, веселым. Выглянули в окно, и настроение испортилось. А причина-то пустяковая: идет дождь. Разве это нарушает законы природы? Отчего же впасть в тоску?

Нельзя, разумеется, полагать, что Гегель, выступая против Канта, сам увяз в житейских подробностях. Он оставляет Канта за собой. Тот, допустим, ничего не говорил о раздвоении личности. Гегель полагает, что душа должна быть отчуждена. Пока индивид не освободился от души, он не может явить свою самость. Расставание с ней неизбежно: «...каждый дух, каждая душа должна пройти через это состояние величайшей внешней разорванности»<sup>17</sup>. Между душой и Я, по Гегелю, возникает что-то вроде звена помешательства. Если душа захочет обрести Я, ей нужно заполучить шизофренический опыт. Без расщепления ничего не получится. Чтобы отыскать себя, нужно почувствовать себя безумцем. Причем это вовсе не клинический случай, а исключительное право человека. Не был за гранью разума, значит, еще и не стал человеком. «Другое утверждение, – пишет Гегель, – непосредственно вытекает из того, что сказано, а именно, что человек не должен оставаться таким, каков он непосредственно, он должен выйти за пределы своей непо-

<sup>15</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 308.

<sup>16</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 31.

<sup>17</sup> Там же. С. 177.

средственности, – это и есть понятие духа. Это выхождение за пределы своей природности, своего в-себе-бытия, и есть то, что вначале порождает раздвоение, чем непосредственно раздвоение положено»<sup>18</sup>.

Кант размышлял о безумии. Гегель различает формы сумасшествия. Он выделяет слабоумие, тупоумие и безумие. Откуда такая прикованность к неразумию? Парадоксально, но это – **подступы к размышлениям о природе человека**. Чтобы разгадать человека, мало остановить свой взгляд на отдельном индивидуе. Человек опутан социальными связями. В **отдельно взятом индивидуе** нет ничего человеческого. Оно появляется в нем, когда раскрывается мир человека, т. е. включенность в общество. Однако тут-то и выясняется, что далеко не все обладают нужной мерой ума и рациональности. Один умен, другой теряет крышу. Но люди взаимодействуют, рождаются связи. Человека можно определить лишь как ансамбль социальных связей.

Итак, Гегель, как и Кант, не против потолковать о животном магнетизме, о видениях, об исцелении помешанных. Несомненно, правы те исследователи, которые в наследии Гегеля легко обнаруживают тему человека. Разброс мнений возникает потому, что философ позволяет противоречить самому себе. Молодой Гегель пытается понять роптания души. Но постепенно внутренний мир человека в экспертизах Гегеля выветривается, теряет свою интересность. Рождается более сдержанное отношение и к человеческой рациональности. Извилистыми путями Гегель продвигается от конкретного человека к абстракции. Человек уходит за горизонт, к всемирно-исторической отвлеченности. «Природа человека, – считает Гегель, – только в том и состоит, чтобы знать свой закон, и что он поэтому в действительности может повиноваться только такому осознанному закону»<sup>19</sup>. Чтобы стать личностью, нужно раствориться в логике исторического процесса, соотноситься с ним и подчиниться его диктату. «Индивид, – пишет Гегель, – не может знать, что он есть, пока он действованием не претворил себя в действительность. Но тем самым он, по-видимому, не может определить цель своего действия, пока он не действовал, но в то же время, будучи сознанием, он должен наперед иметь перед собой поступок, как целиком свой поступок, т. е. **как цель, индивид**, следовательно, собирающийся совершить поступок, словно находится в каком-то кругу, в котором каждым моментом уже предполагается другой момент, и он не может, таким образом, найти начало потому, что свою первоначальную сущность, которая должна быть его целью, он узнает лишь из действия, а чтобы действовать, у него наперед должна быть цель»<sup>20</sup>.

Результаты такой метаморфозы хорошо видны в том разделе «Энциклопедии философских наук», который называется «Антропология». Сначала Гегель говорит об определенной сущности и значении духа, потом о душе как субстанции. Гегель, разумеется, не обходит тему человеческой природы и жизни как таковой. Он затрагивает и более узкие проблемы – **половые различия**, демаркацию между сном и бодрствованием, – но эти суждения уже не складываются в некую антропологическую целостность. Гегель исходит уже не из человека, а из мирового разума.

Те же, кто уверовал в антропологизм Гегеля, обескуражены. Философ обещал преодолеть партикулярность Канта в постижении человека. Эту задачу он выполнил, но сам человек в ходе этой интеллектуальной эволюции исчез. Для Гегеля самопреодоление человека есть одновременно самопре-

<sup>18</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 257.

<sup>19</sup> Там же. С. 146.

<sup>20</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 4: Система наук. М.; Л., 1959. С. 189.

одоление Бога в его инобытии: «Я должен сделать себя таким, чтобы дух жил во мне, чтобы я был духовен. Это моя, человеческая работа, ее же совершает бог со своей стороны. Он движется к человеку и есть в нем посредством снятия человека»<sup>21</sup>.

Гегеля стали трактовать как противника антропологической мысли. Несмотря на основательную экспертизу философского наследия Гегеля<sup>22</sup>, в его антропологических воззрениях, как уже было отмечено ранее, остается немало белых пятен.

### Антиантропологизм Гегеля

Желание отыскать у Гегеля безоговорочную антропологическую идею все еще остается навязчивым. Многие философы обнаруживают антропологизм там, где он на самом деле был основательно погребен. Вокруг «антропологического учения» Гегеля обозначилось основательное размежевание. Появились докторские диссертации, авторы которых придерживались прямо противоположных взглядов на тему. Индивида в трактовке Гегеля выискивали там, где он утрачивал всякую конкретность и достоверность. В его философии продолжали высматривать экзистенциальные темы. «Изучающим Гегеля, – писал, к примеру, П. Тиллих, – хорошо известно, что в своих ранних фрагментах он выступал как философ любви, и без преувеличения можно сказать, что диалектическая схема Гегеля есть результат обобщения его конкретной интуиции о природе любви как разделении и воссоединении»<sup>23</sup>.

Такая оценка эволюции Гегеля сама по себе не является эксклюзивной. М. Бубер считал, что столь решительного отхода от антропологической темы, какой произошел у Гегеля, не знала история человеческой мысли. «Я имею в виду, – писал он, – систему Гегеля – ту, что оказала решающее влияние не только на образ мышления эпохи, но и на общественно-политическую практику. Смысл этого влияния можно определить как низложение конкретной человеческой личности в интересах мирового разума, во имя его диалектического движения и создаваемых им объективных структур»<sup>24</sup>.

Между тем молодой Маркс тоже проявлял исключительное внимание к антропологической теме. Однако со временем он стал уделять проблеме человека все меньше внимания. Его увлекла логика противоборства больших социальных обществ, исторические процессы. Тем не менее понятие человека у Маркса базируется на взглядах Гегеля, а корни находятся в этической системе Спинозы. Здесь оказываются очевидными векторы гегелевской антропологической мысли.

Бубер считал, что Гегель, находясь под влиянием Канта, мыслил антропологически, в то же время высоко оценивая идею личности. У него появлялось стремление, говоря о человеке, подразумевать живую личность, а не родовое понятие. Но эта тенденция получила признание только после возникновения экзистенциализма. Без такого подхода никакая философская антропология невозможна. Европейская философия претерпела значительные изменения, наметилось предвестие неклассической антропологии. Диктат рационально-

<sup>21</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 385.

<sup>22</sup> См., напр.: Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке Логике». Формирование принципов системности и историзма. М., 1984.

<sup>23</sup> Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике. М.; СПб., 2015. С. 21.

<sup>24</sup> Бубер М. Указ. соч. С. 175.

сти неожиданно взорвался могучей тягой к чувству в таких обнаружениях, как сентиментализм и романтизм. Это, несомненно, отразилось и на постижении антропологической темы. Возник вопрос о том, каким образом в европейской культуре обнаружил себя поворот от рационалистической традиции к особой чувствительности. Подозрительное отношение к человеческим страстям сменилось стремлением оправдать их, оценить их значимость.

Прежнее философское убеждение в том, что разум составляет главное достоинство человека, «...неожиданно натолкнулось на пучину самых разнообразных человеческих страстей, которые никак не совмещались с общепринятой версией человеческой природы. В людях обозначилось многоликое сумасбродство – авантюризм, животная похоть, властолюбие, корыстолюбие, безверие»<sup>25</sup>. В спектре философских направлений стал складываться экзистенциализм. Он подверг гегелевскую систему и философское постижение человека радикальной критике. Экзистенциализм XIX и XX вв. исходил из того, что гегелевская антропология пыталась скрыть правду об истинном положении человека.

Философы, которые придерживались линии экзистенциализма, решительно выставляли Гегеля за границы философской антропологии. М. Бубер утверждал, что тщетно искать у Гегеля реального человека<sup>26</sup>. Еще конкретнее судил Н.А. Бердяев: «Философия Гегеля – предельная и величаяя попытка поставить философию выше человека и выше бытия. В сознании Гегеля философия стала истинно-сущим, вершиной мирового духа. Новейшее преодоление антропологизма (Гуссерль, Коген) идет за Гегелем»<sup>27</sup>.

Критика гегелевской антропологии со стороны экзистенциализма тем не менее не ставит точку в идейных размежеваниях. Полемика по этому поводу продолжается и сегодня. Более того, она обрела особую остроту в связи с тем, что вся история философской антропологии разбилась на два этапа: классический и неклассический. Традиционная философская антропология выделяла существенные черты, отражающие своеобразие человека как земного творения: его бытие социально; он обладает разумом и представлениями о ценностях; он постоянно развивается; взаимоотношение между сознанием и бессознательным достигает в нем драматического напряжения; ему присуща общительность; он возвышается над природным царством.

Философ лишь в том случае считается философским антропологом, если сам человек как особый род сущего становится для него проблемой. Другим признаком философско-антропологической рефлексии в классической традиции считается серьезное погружение во внутренний мир человека.

Отсутствие глубокой антропологической темы у Аристотеля (как, впрочем, и у Гегеля) вряд ли может служить упреком для философа любой эпохи. У крупнейших философов – свои достижения. Усиленное, напряженное выведение темы человека в их творчестве порой имеет свои причины. Но они не должны затемнять суть проблемы. Скажем, в советские годы такие исследователи, как А.А. Александров, Н.М. Бережной, К.В. Чепурин, старались как можно обстоятельнее представить антропологическую грань в философском наследии Гегеля. Н.М. Бережной даже недоумевал: почему, к примеру, Канта и Фейербаха считают мыслителями, у которых есть существенный задел для философской антропологии, а Гегеля вообще отлучают

<sup>25</sup> Спирова Э.М. Философские предпосылки сентиментализма // Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения. М., 2016. С. 67.

<sup>26</sup> Бубер М. Указ. соч. С. 176.

<sup>27</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 540–541.

от философской антропологии?<sup>28</sup> Серьезных оснований для такого недоумения нет. Кант все-таки явился основателем философской антропологии как особой области знания. Что касается Л. Фейербаха – провозвестника религиозной антропологии, который утверждал, что антропология есть также теология как продукт человеческого духа, – то здесь особых вопросов нет. Но все дело в том, что Гегеля, вопреки мнению М. Бережного, не рассматривали как изгоя философской антропологии. Напротив, этот статус постоянно подчеркивался. Известный марксист Г. Лукач писал: «Гегель решал вопрос, как придать индивидуальной жизни смысл, сохранив его до конца дней»<sup>29</sup>. Разумеется, это, скорее всего, этическое суждение. Но автор им не ограничивается. Он утверждает, что в философии Гегеля «впервые в человеческой истории противоречивость самого человеческого существования осознается как центральная проблема человечества»<sup>30</sup>.

Примем в качестве критерия различие: простое обращение к теме человека, условно называемое антропологизмом, и собственно специфическую философско-антропологическую рефлексию. Скажем, Аристотель в «Никомаховой этике» затрагивает тему счастья. Можно ли на основании этой работы причислить Аристотеля к изучению трепетной человеческой сущности? Счастье в основном понимается античным мудрецом как наслаждение. Разумеется, оно истолковывается как дар богов. Но речь главным образом идет о жизненном благополучии. Он пишет: «И Солон, наверное, удачно изображал счастливых, говоря, что это люди средне обеспеченные внешними благами, совершившие, по его мнению, наилучшие поступки и прожившие жизнь благоразумно: в самом деле, у владеющих средним достатком есть возможность совершать поступки, какие должно»<sup>31</sup>.

Как ни примеривайся к этим строчкам, трудно углядеть в них экзистенциальную трактовку счастья. Здесь и кроется разгадка, почему классики философской антропологии (М. Шелер, М. Бубер, Э. Кассирер, Н. Бердяев), обсуждая различные проблемы человека, не ссылаются на Аристотеля. Суть этой проблемы обозначил еще ученик В. Дильтея Бернгард Грейтхойзен в его работе «Философская антропология» (1931)<sup>32</sup>. По его мнению, у Аристотеля нет темы «Я». Понятие, которое отражало бы целостность моей индивидуальной жизни и воспринималось бы как центр моего сознания, не вводится Аристотелем. Единство индивидуальной жизни не гарантируется античным мыслителем самоидентичностью, идентичностью. Тема «Я» у Аристотеля действительно отсутствует. Поэтому античный мыслитель не анализирует человека как некую единичность, обладающую суверенностью и автономностью. Б. Грейтхойзен обратил внимание на то, что Аристотель не связывает себя с «Я». Когда же речь идет о самосознании, где как будто местоимение «Я» неизбежно, Аристотель пользуется безличным словом «он». Эти предпосылки не позволяют Аристотелю обратиться к коллизиям внутреннего мира человека, раскрыть противоречивость человеческой природы, роптанья души и т. д. Отсюда следует, что Аристотель и Гегель являются основоположниками классической антропологии, не заинтересованной в распознавании субъективного человека.

<sup>28</sup> См.: Бережной Н.М. Указ. соч.

<sup>29</sup> Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. С. 218.

<sup>30</sup> Там же. С. 442.

<sup>31</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 286.

<sup>32</sup> Groethuysen B. Philosophische Anthropologie // Handbuch der Philosophie. Bd. III: Mensch und Charakter. München, 1931. S. 1–207.

Не все философы стремились проникнуть во внутренний мир человека. Многим казалось, что обращение к антропологизму неизбежно понижает качество философского познания. Это и произошло с Гегелем, причем в те времена, когда философская мысль уже начала тосковать по теме человека. Вот почему любое прикосновение Аристотеля и Гегеля к антропологической проблеме представлялось многим мыслителям как возведение глубокой философско-антропологической рефлексии. Тем более раннего Гегеля действительно волновали вопросы духовных отношений между людьми. Он обдумывал смысл таких понятий, как дух, сознание, нравственность, любовь. П. Тиллих, обнаружив, что молодой Гегель проявляет интерес к феномену любви, уже на этом основании вообразил, что немецкий философ будет и дальше развивать антропологические темы.

П. Тиллих даже был убежден в том, что немецкий классик присоединился к экзистенциальной волне. Он попытался очертить основные темы экзистенциального мышления Гегеля. Во-первых, Гегель, по словам Тиллиха, признает онтологию небытия. Гегель знает о тайне и тревоге небытия, но он делает небытие частью самоутверждения бытия. Гегель также, по экспертизе Тиллиха, утверждает, что ничто великое в мире существования не совершалось без страсти и заинтересованности.

Но вскоре П. Тиллих характеризует Гегеля уже как антиэкзистенциалиста. Он пишет: «Эссенциалистская ориентация философии Нового времени проявилась наиболее ярко в попытке Гегеля истолковать всю реальность как систему сущностей, более или менее адекватным выражением которой является наличный мир. Существование превратилось в сущность. Мир, каков он есть в действительности, разумен. Существование есть неизбежное выражение сущности. История – это проявление сущностного бытия в условиях существования. Ее ход можно понять и оправдать. Лишь тот, кто соучаствует в мировом процессе, в котором реализует себя Абсолютный Дух, способен мужественно одолеть недостатки индивидуальной жизни»<sup>33</sup>.

Даже слово «страсть», которую Тиллих поначалу восторженно приписывал Гегелю, теперь вызывает у него разочарование. Хотя Гегель и использует это слово, оно, по мнению Тиллиха, не связано с проблемой экзистенциального мышления, поскольку индивиды всего лишь факторы объективного диалектического процесса. Действительно, Гегель пришел к мысли, что философия реальнее и абсолютнее человека. Такая попытка в истории европейской мысли – не первая. Ей предшествовала космологическая версия Аристотеля и теологический вариант размышления о человека у Формы Аквинского. Система Гегеля – это третья попытка. Ему удалось на какое-то время снять напряжение с антропологической темы. Но остановить углубление экзистенциальной тревоги, охватившей человека в Новое время, Гегелю не удалось. «Человек восстает против философии, – оценивает эту ситуацию Н.А. Бердяев, – и требует за собой большей реальности, большей бытийственности, чем за философией. Вне-антропологическая и под-антропологическая философия не может быть названа творческой философией – в ней нет творца, нет творческого преодоления творящим человеком мировой необходимости, в ней человек приведен в состояние абсолютного послушания категориям философского познания, стремящегося упразднить человека и себя поставить на его место»<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 95.

<sup>34</sup> Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 287.

## Тема смерти, идентичности и возвышения человека

Текстологический анализ работы Гегеля «Философия религии» показывает, что тема смерти получила у него сложную интерпретацию. Гегель рассматривает эту проблему не только в христианстве, но также в ламаизме и финикийской религии. Римляне, по его мнению, искали созерцания не в духовной истории, а в реальности, которая представляет собой «высшее превращение в сфере конечного, то есть *сухой, естественной смерти – этой бессодержательной истории и квинтэссенции всего внешнего*»<sup>35</sup>. В одном отрывке из Предисловия к «Феноменологии духа» Гегель проводит важные смысловые линии, обозначает цель всей своей философии, перечисляет принципы, лежащие в основании его мышления, а также делает основные выводы, которые из них следуют. Понимание этого пассажа дает ключ к пониманию гегелевской системы в целом и «Феноменологии духа» в особенности. Этот текст ясно демонстрирует нам, что идея смерти играет в философии Гегеля роль первостепенной важности. Темы рождения, смерти, бессмертия, биологического усовершенствования близки Гегелю. Бессмертие человека возможно лишь как обретение Духа. Человек преодолевает природный мир и достигает трансценденции. Человек попадает сюда после смерти, чтобы остаться здесь навсегда. Принять трансцендентную реальность – значит утверждать бессмертие и бесконечность человека. Только так человек может проявить свою духовность.

Но на пути к бессмертию возникает проблема самоидентичности. Смерть, согласно Гегелю, не является актом растворения, распыления. Каждый рожденный на Земле сохраняет самого себя, свою идентичность. Об этом писал Сл. Жижек, который считал, что Гегель был первым, кто разработал по-настоящему понятие отдельности человека через идентификацию<sup>36</sup>.

Однако тема смерти у Гегеля не обретает экзистенциальной глубины. Он указывает, что суверен, господин противопоставляет ужасу смерти смертельный риск. Отметим, что комментарии Ж. Батая на этот счет ближе к экзистенциальному мироощущению: «Суверенный мир, конечно, имеет аромат смерти, но только для человека подчиненного; для человека суверенного дурно пахнет мир практики – пахнет если и не смертью, то тревогой, толпа в нем потеет в тревоге перед призраками, смерть в нем существует в скрытом виде, но целиком ее заполняет»<sup>37</sup>.

## Русская философия против антиантропологизма Гегеля

С. Кьеркегор выступил против деморализации человека, как она сложилась в наследии Гегеля. В той же мере русские философы видели угрозу человеческому существованию в том господстве абстрактного мышления, которое вытекало из наследия Гегеля. Л.И. Шестов отмечал: «Человек, пишет Гегель в “Логике”, должен в своем настроении возвыситься до той отвлеченной общности, при которой ему действительно все равно, существует или нет он сам (erheben, Erhabenheit), – любимые слова Канта и Гегеля»<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 193.

<sup>36</sup> Жижек Сл. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М., 2014. С. 134.

<sup>37</sup> Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М., 2006. С. 332.

<sup>38</sup> Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия: Глас вопиющего в пустыне. Париж, 1939. С. 9.

Парадокс современной трансгуманистической рефлексии о человеке приводит к тому же неожиданному результату, что и стремление Гегеля растворить человека в недрах анонимной космической истории. Увлечение новым гуманизмом на фоне все более тщательно продумываемых социоинженерных проектов незаметно сделало предельно отвлеченной тему: «Существует ли человек на самом деле или нет?».

В отечественной философии экзистенциальная тема забылась. Заметим, что экзистенциальное самоощущение плохо приживается в нашей стране. **В свое время наши эксперты много писали о том, что мода на экзистенциализм придет в Россию.** Но это время так и не наступило. Более того, многие исследователи с азартом пытаются «усыновить» экзистенциализм, воспользоваться его категориальным аппаратом для проповеди социального верноподданничества. Сартр и Камю неожиданно оказываются учителями социальных компромиссов, толерантности. Получается своеобразное наставление, как жить в обществе без личных потрясений и гонений. Такая карикатура на экзистенциализм – не экземплярное явление.

Среди всех философских направлений в отечественной литературе экзистенциализму не повезло больше всех. Сначала в стране сложилась целая когорта трансляторов экзистенциальной философии. Среди них Самарий Великовский, Тамара Кузьмина, Гаяне Тавризян, Эрих Соловьев и многие другие. Однако со временем интерес к этому философскому направлению стал угасать. Собственный же, российский вариант не сложился. Можно без преувеличения сказать, что экзистенциализм как особый род философствования у нас выпал из активного поля зрения. Забылись даже ключевые базовые категории экзистенциализма. Их стали заключать в кавычки, словно это простые метафоры. В книге А.Ф. Зотова «Современная западная философия»<sup>39</sup>, в которой изложены все направления современной философской мысли, экзистенциализм представлен только Ж.-П. Сартром. **Появились книги, статьи, в которых сам дух экзистенциализма стал искажаться.** Идея свободы стала трактоваться как искусство компромисса, смерть как самое главное событие жизни заместилось сюжетом бессмертия, любовь теперь осмысливается в духе психических отклонений.

Философия трагедии, которой отдавали предпочтение русские философы, покинула то поле, на котором формировалась традиционная философия. Вновь возникает вопрос, поставленный в свое время Гегелем: «Интересен ли философии обыденный индивид, не укорененный в реальности, не стяжавший жизненных успехов?». Ответ Гегеля известен: «Нет, философии нет никакого дела до изгоев. Обращение к их судьбе может только испортить чистоту философской рефлексии». Философия обыденности, которую исповедовал Шестов, отвечает на поставленный вопрос иначе: такой человек – основной персонаж философской антропологии.

Нет ли здесь полемического преувеличения? Неужели тайна человека высвечивается в сломанной судьбе, в страданиях аутсайдеров жизни, в окраинных сферах человеческого бытия? Положительный ответ на поставленный вопрос вытекает из трагического опыта европейской философии. В XIX в. философы преодолели стойкий предрассудок, будто безумие является частным случаем человеческого существования и поэтому не характеризует его как таковое. **И вот парадокс: глубинное психиатрическое погружение в тайны помешательства позволило глубже и существеннее понять обнаружения разума.** Изучение плоти, демонстрирующее отклонение от нормы, обогатило представление о человеческой телесности.

<sup>39</sup> Зотов А.Ф. Указ. соч.

Современное существование человека менее всего характеризует среднеисторическое бытование индивида. Экспансия абсурда, катастрофические обстоятельства, невероятные контрасты жизни и невиданные варианты судеб, социальное утеснение экзистенции вновь возвращают нас к рассуждениям Гегеля и его экзистенциальных противников. «Шестов одним из первых вступил в колею абсурда, впоследствии превратившуюся в широкую, чуть ли не магистральную дорогу художественных и интеллектуальных поисков на современном Западе. Все главные темы, заполнившие литературное и духовное пространство межвоенного и послевоенного времени, – это темы “тотальной” (Камю) или “изначальной” (Сартр) абсурдности человеческого существования и изыскание способов жить посреди нее»<sup>40</sup>.

Философская система, в которой нет места отчаянию, бесперспективности, заброшенности, не имеет права на легальность, ибо что может быть значимее человеческого отчаяния? «Гегель не может, не хочет, – отмечает Л. Шестов, – услышать ни Кьеркегора, ни Иова: их устами говорят безумие и смерть, которым не дано оправдаться и объяснить себя перед разумом. Людям, выброшенным из жизни, нет места в “системе” Гегеля»<sup>41</sup>. Отчаяние далеко не всегда обладает разрушительной силой. Оно побуждает человека обратиться к сфере нравственности. Тогда высшим принципом оказывается следование долгу, самопожертвование. Человек мучительно переживает утрату самого себя, если он следует отвлеченности общезначимых принципов. Истинная вера выражает чистую субъективность, импульсивность и парадоксальность<sup>42</sup>.

## Выводы

В наследии Гегеля мы обнаруживаем множество антропологических сюжетов. Он, безусловно, вместе с Аристотелем, является родоначальником классической антропологии. Атрибуция Гегеля в системе антропологического знания оказывается сложной. Он обращался едва ли не ко всем темам, которыми отмечен экзистенциализм и вся современная неклассическая антропология. Немецкий философ не чужд трепетным человеческим состояниям. Но главный пафос его учения – стремление повенчать индивидуализм с государственностью, антропологизм с мировой историей. Именно поэтому «у Гегеля все антропологические проблемы утрачивают самостоятельность, т. к. включаются в контекст всей системы»<sup>43</sup>. Анализ темы человека у Гегеля свидетельствует о том, что классическая антропология еще не исчерпала своей потенциал. В современных размышлениях о том, как можно помыслить неопределенность человека, в любом случае приходится возвращаться к тем традиционным идеям, которые в наши дни подвергаются общей критике. Таким образом, тема человека у Гегеля не исчерпана. Она нуждается в более развернутом освещении.

<sup>40</sup> Гальцева Р., Роднянская И. К портретам русских мыслителей. М., 2012. С. 466.

<sup>41</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 242.

<sup>42</sup> Фатенков А.Н. Экзистенциальная онтология. Концептуальный эскиз. Нижний Новгород, 2015.

<sup>43</sup> Мотрошилова Н.В. Социально-исторические корни немецкой классической философии. М., 1990. С. 23.

## Список литературы

- Александров А.А.* Проблема человека в философии Гегеля: период 1807–1831 годов. Дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2004. 407 с.
- Аристотель.* Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
- Батай Ж.* Проклятая часть. Сакральная социология / Пер. с фр.; сост. и общ. ред. С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
- Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 254–580.
- Бережной Н.М.* Социальный детерминизм и проблема человека в истории марксистско-ленинской философии. Дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. М., 1979. 382 с.
- Бубер М.* Проблема человека / Пер. с нем. Ю.С. Терентьева // *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 157–232.
- Гальцева Р., Роднянская И.* К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф, 2012. 758 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 4: Система наук / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.; Л.: Соцэкгиз, 1959. 488 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 8: Философия истории / Пер. с нем. А.М. Водена. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 468 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 11. Кн. 3: Лекции по истории философии / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 527 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: в 2 т. / Пер. с нем. П.П. Гайденко, М.И. Левиной, А.В. Михайлова. М.: Мысль, 1975–1977.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера, И.Б. Румера, Б.А. Фохта. М.: Мысль, 1974–1977.
- Гуревич П.С.* Рациональное и иррациональное // *Философская антропология.* 2016. Т. 2. № 2. С. 7–25.
- Гуревич П.С.* Антропологическое учение Аристотеля // *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности.* Материалы Московской междунаро. конф. по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. С. 201–217.
- Жижек Сл.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Шукиной. М.: Дело, 2014. 528 с.
- Замилов Д.А.* История философии. Полнота тетрады. М.: Изд-во «1989.ру», 2008. 416 с.
- Зотов А.Ф.* Современная западная философия. 3-е изд., перер. и доп. М.: Канон+, 2011. 567 с.
- Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 542 с.
- Ильенков Э.В.* Об идолах и идеалах. 2-е изд. Киев: Час-Крок, 2006. 312 с.
- Лукач Г.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Пер. с нем; отв. ред. Т.И. Ойзерман, М.А. Хевеши. М.: Наука, 1987. 614 с.
- Мотрошилова Н.В.* Путь Гегеля к «Науке Логике». Формирование принципов системности и историзма. М.: Наука, 1984. 351 с.
- Мотрошилова Н.В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии. М.: Наука, 1990. 205 с.
- Смирнов С.А.* Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015. 660 с.
- Стирова Э.М.* Философские предпосылки сентиментализма // *Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения* / Общ. ред. и сост. А.А. Кара-Мурзы, В.Л. Шаровой, А.Ф. Яковлевой. М.: Аквилон, 2016. С. 65–87.
- Тиллих П.* Избранное. Теология культуры / Пер. с англ.; отв. ред. С.В. Лёзов. М.: Юрист, 1995. 479 с.

Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике / Пер. с англ. А.Л. Чернявского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 128 с.

Фатенков А.Н. Экзистенциальная онтология. Концептуальный эскиз. Нижний Новгород: Нижегородский гос. ун-т, 2015. 169 с.

Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия: Глас вопиющего в пустыне. Париж: Дом книги; Соврем. зап., 1939. 197 с.

Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж: YMCA-press, 1964. 343 с.

Groethuysen B. Philosophische Anthropologie // Handbuch der Philosophie. Bd. III: Mensch und Charakter / Hrsg. von A. Baemler, M. Schröter. München: Oldenburg, 1931. S. 1–207.

## Man in the philosophical legacy of Hegel

*Pavel S. Gurevich*

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

This article attempts a new interpretation of the conception of man in Hegel's philosophical heritage; it also offers a critique of the recent anthropological accounts of Hegel's doctrines. Despite that there exists extensive philosophical literature on this subject, perception of the main tenets of Hegel's anthropological doctrine has changed significantly with the demarcation between classical and non classical anthropology becoming more and more evident. The author submits to a critical analysis the opinion that it was the anthropological argument that served as foundation for Hegel's entire philosophical system. He also points to the immense influence exerted on the evolution of understanding of the role of man in Hegel's legacy, both inside and outside Russia, by Marxist tradition; in Soviet Russia, in particular, it became fairly common among academic philosophers to concentrate their efforts primarily on 'overcoming' the Hegelian attitude within Marxism. Hegel's 'anthropology' has thus caused a significant dissent in the academic community. Doctoral dissertations have been approved whose authors held diametrically opposing views about this problem. Individuality has been plumply found to be the subject of Hegel's teaching even in the passages where the credible presence of any definable personal character is patently impossible. This paper shows that the starting point for Hegel was his dispute with Kant who is believed to be the founding father of philosophical anthropology. In this perspective, Hegel's so-called anti-anthropologism deserves a new critical assessment, with special consideration being made of Russian existentialism. Modern man experiences the situation of an ontological shift, when one feels prompted to reexamine the familiar ideas of man and develop new ones, to reread classical texts and to form new languages and senses with respect to the main agent of changes, i.e. man.

**Keywords:** man, spirit, subject, essentialism, non-classical anthropology, anti-anthropologism, soul, madness, reason, personality

## References

Alexandrov, A.A. *Problema cheloveka v filosofii Gegelya: period 1807–1831 godov* [The Problem of Man in Hegel's Philosophy: the Period 1807–1831], Diss. Ekaterinburg, 2004. 407 pp. (In Russian)

Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], trans. by N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 53–293. (In Russian)

Bataille, G. *Próklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya* [La part Maudite. La sociologie sacrée], trans. by E.D. Gal'tsova, S.N. Zenkin, O.E. Ivanova et al. Moscow: Ladomir Publ., 2006. 742 pp. (In Russian)

Berdyaev, N.A. "Smysl tvorchestva" [The Meaning of the Creative Act], in: N. A. Berdyaev, *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 254–580. (In Russian)

Berezhnoy, N.M. *Sotsial'nyi determinizm i problema cheloveka v istorii marksistsko-leninskoi filosofii* [Social Determinism and Human Problem in the History of Marxist-Leninist Philosophy], Diss. Moscow, 1979. 382 pp. (In Russian)

Buber, M. "Problema cheloveka" [The Problem of Man], trans. by Yu. S. Terent'ev, in: M. Buber, *Dva obraza very* [Two Types of Faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 157–232. (In Russian)

Fatenkov, A.N. *Ekzistentsial'naya ontologiya. Kontseptual'nyi eskiz* [Existential Ontology. A conceptual sketch]. Nizhny Novgorod: Nizhny Novgorod St. Univ. Publ., 2015. 169 pp. (In Russian)

Gal'tseva, R. & Rodnyanskaya, I. *K portretam russkikh myslitelei* [On Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Petroglif Publ., 2012. 758 pp. (In Russian)

Groethuysen, B. "Philosophische Anthropologie", *Handbuch der Philosophie*, Bd. III: Mensch und Charakter, hrsg. von A. Baemler und M. Schröter. München: Oldenburg, 1931, S. 1–207.

Gurevich, P. S. "Antropologicheskoe uchenie Aristotelya" [The Anthropological Doctrine of Aristotle], *Aristotelevskoe nasledie kak konstitutivnyy element evropeiskoi ratsional'nosti. Materialy Moskovskoi mezhdunarod. konf. po Aristotel'yu. Institut filosofii RAN, 17–19 oktyabrya 2016 g.* [The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality. Proceedings of the Moscow International Conference on Aristotle (RAS Institute of Philosophy, October 17–19, 2016)], ed. by V.V. Petrov. Moscow: Akvilon Publ., 2017, pp. 201–217. (In Russian)

Gurevich, P.S. "Ratsional'noe i irratsional'noe" [The Rational and the Irrational in Culture], *Filosofskaya antropologiya*, 2016, Vol. 2, No. 2, pp. 7–25. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Sochineniya*, T. 4: Sistema nauk [Selected Writings, Vol. 4: The System of Science], trans. by G.G. Shpet. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1959. 488 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Sochineniya*, T. 8: Filosofiya istorii [Selected Writings, Vol. 8: The Philosophy of History], trans. by A.M. Voden. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1935. 468 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Sochineniya*, T. 11, 3: Lektsii po istorii filosofii [Selected Writings, Vol. 11, 3: Lectures on the Philosophy of History], trans. by B.G. Stolpner. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1935. 527 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences], 3 Vols, trans. by B.G. Stolpner, I.B. Rumer and B.A. Fokht. Moscow: Mysl' Publ., 1974–1977. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Filosofiya religii* [The Philosophy of Religion], 2 Vols, trans. by P.P. Gaidenko, M.I. Levina and A.V. Mikhailov. Moscow: Mysl' Publ., 1975–1977. (In Russian)

Il'enkov, E.V. *Ob idolakh i idealakh* [On Idols and Ideals], 2<sup>nd</sup> ed. Kiev: Hour-CROC Publ., 2006. 312 pp. (In Russian)

Il'in, I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity]. St.Petersburg: Nauka Publ., 1994. 542 pp. (In Russian)

Lukach, G. *Molodoi Gegel' i problemy kapitalisticheskogo obshchestva* [The Young Hegel and the Problems of the Capitalist Society], trans. by S.N. Mareev, A.G. Novokhat'ko and A.G. Arzakanyan et al. Moscow: Nauka Publ., 1987. 614 pp. (In Russian)

Motroshilova, N.V. *Put' Gegelya k "Nauke Logike". Formirovanie printsipov sistemnosti i istorizma* [Hegel's Way to 'The Science of Logic'. The Formation of the Principles of Systematicity and Historicism]. Moscow: Nauka Publ., 1984. 351 pp. (In Russian)

Motroshilova, N.V. *Sotsial'no-istoricheskie korni nemetskoj klassicheskoi filosofii* [Sociohistorical Roots of German Classical Philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1990. 205 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Kirgegard i ekzistsentsial'naya filosofiya: Glas vopiyushchego v pustyne* [Kierkegaard and Existential Philosophy: A Voice in the Wilderness]. Paris: Sovremennyy zapad Publ., 1939. 197 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Umozrenie i otkrovenie* [Speculation and Insight]. Paris: YMCA-press, 1964. 343 pp. (In Russian)

Smirnov, S.A. *Forsait cheloveka. Opyty po neklassicheskoi filosofii cheloveka* [A Foresight of Man. Essays on Non-Classical Philosophy of Man]. Novosibirsk: Ofset Publ., 2015. 660 pp. (In Russian)

Spirova, E. M. "Filosofskie predposylki sentimentalizma" [Philosophical Prerequisites of Sentimentalism], *Nikolai Karamzin i istoricheskie sud'by Rossii. K 250-letiyu so dnya rozhdeniya* [Nikolay Karamzin and the Historical Fates of Russia. To the 250<sup>th</sup> Anniversary of Birth], ed. by A.A. Kara-Murza, V.L. Sharova and A.F. Yakovleva. Moscow: Akvilon Publ., 2016, pp. 65–87. (In Russian)

Tillich, P. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury* [Selected Works. Theology of Culture], trans. by E.G. Balagushkin, O.V. Borovaya, T. I. Vevyurko et al. Moscow: Yurist Publ., 1995. 479 pp. (In Russian)

Tillich, P. *Lyubov', sila i spravedlivost'. Ontologicheskii analiz i primenenie k etike* [Love, Power, and Justice. Ontological Analysis and Ethical Applications], trans. by A.L. Chernyavskii. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2015. 128 pp. (In Russian)

Zamilov, D. A. *Istoriya filosofii. Polnota tetrady* [History of Philosophy. Completeness of the Tetrads]. Moscow: 1989.ru Publ. 2008. 416 pp. (In Russian)

Zizek, S. *Shchekotlivyyi sub'ekt: otsutstvuyushchii tsentr politicheskoi ontologii* [The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology], trans. by S. Shchukina. Moscow: Delo Publ, 2014. 528 pp. (In Russian)

Zotov, A. F. *Sovremennaya zapadnaya filosofiya* [Modern Western Philosophy], 3<sup>rd</sup> ed. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 567 pp. (In Russian)

## МОРАЛЬ. ПОЛИТИКА. ОБЩЕСТВО

*Р.Э. Бараш, А.Ю. Антоновский*

### СИСТЕМНО-КОММУНИКАТИВНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ РАДИКАЛЬНЫХ ДВИЖЕНИЙ, ИЛИ КАК ВОЗМОЖНА НАУЧНАЯ ТЕОРИЯ ПРОТЕСТА\*

*Бараш Раиса Эдуардовна* – кандидат политических наук, старший научный сотрудник. Федеральный Научно-исследовательский Социологический центр РАН (Институт социологии РАН). Российская Федерация, 117218, г. Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, стр. 5; научный сотрудник АНО «Институт логики, когнитологии и развития личности». Российская Федерация, 107140, Москва, Леснорядский пер., 10, стр. 2; e-mail: raisabarash@gmail.com

*Антоновский Александр Юрьевич* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: antonovski@hotmail.com

В статье анализируются причины и формы современного протестного движения. Особенное внимание уделяется теоретическому языку описания протестного движения, а также изучению социальных функций и дисфункций протеста, исследованию связи внепарламентского активизма с традиционными институтами современного общества. Авторы также задаются вопросом о специфике российского протеста в контексте мировых социальных движений. Обосновывается, что новые типы самоорганизации базируются на новых коммуникативных медиа и технологиях (в том числе социальных), ранее недооцениваемых социальными теоретиками. В работе осуществлена попытка представления социально-философской концептуализации протестного движения в рамках широкого коммуникативного подхода. В работе ставятся вопросы о субстанциальности протестного движения: является ли оно *интерактивной ризоматической сетью* или *формой коллективного действия*? Является ли такое коллективное действие следствием изменения *коллективного сознания* и должно ли тогда рассматриваться как производное от множества девиантных мнений и полаганий? Следует ли рассматривать протест как новую разновидность политического конфликта? Можно ли понимать протест как форму коллективного творчества или его следует истолковывать как новую форму укоренения новообразованных и трансформации устаревших институтов? Можно ли усмотреть в протесте некую обновленную форму реализации так называемого гражданского общества? Отрицательно отвечая на эти вопросы, авторы выдвигают тезис о признании в качестве существенной и радикально новой черты протеста его характер неинституционализованной, неорганизационной, неполитической, внепарламентской формы решения общественных проблем.

**Ключевые слова:** протестное движение, социальная теория, коммуникация, общество

---

\* Статья подготовлена при поддержке Российского Научного Фонда, проект № 17-78-10238, «Новые формы общественной коммуникации и радикализм в условиях информационного общества. Системно-коммуникативный анализ».

## Введение

Производство и распространение радикальной протестной коммуникации является серьезным вызовом современному обществу. При этом понимание причин формирования радикальной протестной идеологии<sup>1</sup> представляет и теоретическую проблему. Ее осмыслению препятствует очевидный дефицит социально-философской рефлексии протестной коммуникации, которая все еще воспринимается как некая аномалия, девиантность или аномия, т. е. как нечто ненормальное, а-социальное и в этом смысле – парадоксальное; нечто, что сущностно характеризует современное общество, но одновременно является чем-то внешним и противостоящим последнему.

Появление радикального протеста в 1960-е гг. не укладывается в традиционные рамки социальной теории. Такая радикализация не объясняется функционалистскими подходами к коммуникации, интерпретирующей ее «катализ» через символические медиа или мотивы ее распространения (власть, веру, деньги и т. д.). Не укладываются новые формы протеста и в концепт коммуникативного дискурса, рациональность которого принято<sup>2</sup> выводить из ресурсов самого «чистого» языка, будто бы способного препятствовать внешней экспансии «чуждых» ему так называемых *инструментальных* (прежде всего административных и хозяйственных) мотиваций. Ведь протестная коммуникация мотивирована *собственной* тематической фразеологией, собственным протестным языком и, будучи сосредоточена на протестном активизме и не являясь экспертной системой, не считает своей задачей предложение рационального решения обсуждающейся проблемы.

Не объясняется современный протест и распространенными ныне неопутилитаристскими подходами, интерпретирующими новые формы общения ссылкой на возникающие таким образом ресурсы, способные максимизировать индивидуальную или коллективную «прибыль» и минимизировать издержки<sup>3</sup>.

Объяснение генезиса и динамики протеста требовало анализа специфичных функциональных систем, использующих особые коммуникативные медиа и «программы», которые и определяют *коммуникативный успех*. Такие программы обеспечения коммуникативного успеха и нейтрализации рисков отклонения запросов на контакт до некоторой степени имеют *валютино-нейтральный* характер в том смысле, что могут как порождать позитивные и модернизационно-ориентированные инновации, ожидания и новые формы самоорганизации, так и способствовать распространению деструктивных идей.

Поэтому важнейшей исследовательской задачей становится методологически обоснованное различие (по символическим медиа, генезису, типам дискурса и т. д.), с одной стороны, радикальных и экстремистских форм, а с другой – новых форм политического участия и самоорганизации, ориентированных на реальные общественные перемены и модернизацию.

<sup>1</sup> Начало формы современного системного (т. е. регулярно воспроизводимого, а не эпизодического) протеста принято датировать 1960 гг.

<sup>2</sup> *Habermas J. Protestbewegung und Hochschulreform. Frankfurt am Main, 1969.*

<sup>3</sup> Если, конечно, «страдание за другого» не рассматривать как специфический способ получения индивидуальной «прибыли».

## 1. Ресурсно-мобилизационный vs структурно-критический подходы к объяснению протеста: *political opportunities / structural problems*

Мы не сможем решить поставленные задачи (различения «приемлемого/неприемлемого» протеста и соответствующих «приемлемых/неприемлемых» программ протестной коммуникации), не ответив на классический социально-теоретический вопрос о гипотетической связи *макросистемной* каузальности (по типу: «протестантизм порождает капитализм», «капитализм порождает современную науку и технику») и фактических социальных причинных связей (по типу: «психический мотив генерирует социальное действие, коммуникативный акт рождает коммуникативный ответ»)⁴. Применительно к протесту это предстает в виде следующей проблемной *дилеммы*:

1. Делают ли *макроструктурные деформации* (скажем, исчезновение традиционных социальных институтов или профессий) или, напротив, позитивные *макроизменения* (увеличение свободного времени, новые виды дохода и т. д.) возможным коллективный протест и появление специфических протестных мотиваций: прежде всего таких новых видов алармизма, как страх потери идентичности (женской, национальной, культурной и т. д.), страх экологических катастроф и т. д.⁵

2. Или, напротив, аккумуляция массивов индивидуальных протестных акций является причиной макроизменений: появления *новой коммуникативной системы протеста*, в свою очередь, обратно воздействующей на традиционные макроструктуры (капиталистическую экономику, либеральную политику, экспертно-замкнутую науку), ограничивающие их автономию, если не произвол?

Эта фундаментальная проблема взаимной детерминации *система/коммуникация* по-разному решается в рамках двух конкурирующих подходов: структурно-критическом⁶ и ресурсно-мобилизационном⁷.

С точки зрения *ресурсно-мобилизационного* понимания протестной активности в случае кризисной ситуации можно «играть на понижение». Общий экономический, социально-политический и культурный кризис ухудшает положение соответствующего истеблишмента, традиционных институтов, организаций, включая все формы представительной и делиберативной демократии, на которые накладывается ответственность за неисполнение их

<sup>4</sup> Ответ на эту проблему в рамках неоутилитаристского дискурса см.: Coleman J. Weber and the Protestant Ethic. A Comment on Hernes // Rationality and Society. 1989. No. 1. P. 291–294.

<sup>5</sup> Здесь укажем, что алармизм (страхи и опасения) является не психологической, но скорее социальной диспозицией, поскольку объединяет сообщество «боящихся» и «страдающих» за Другого (к примеру, за голодающих в Африке, безработных в США и т. д., при том что сами члены сообщества очевидно не голодают и не являются безработными).

<sup>6</sup> New Social Movements Approach представлен в работах А. Турена, Э. Лаклау, Ш. Муффа, К. Оффе, И. Валлерстайна, М. Кастельса. Основная идея данного подхода состоит в том, что некий слабо организованный «новый средний класс» приходит на смену хорошо организованному (в профсоюзы, партии) «низшему, подавляемому классу». При этом основными «агентами» протеста выступают не члены организации, а «сочувствующие». Цели и задачи такого рода движения состоят не в экономических и социальных изменениях, а в защите (изменении) образа жизни, типов идентичностей, культуры и природы.

<sup>7</sup> Странники данного подхода (как пример см.: McAdam D., McCarthy J.D., Zald M.N. Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings. Camb., 1996. P. 141–151) рассматривают протестные организации как своего рода квазиэкономические институты, вступающие в конкурентные отношения за ресурсы с другими институтами.

«патерналистских» функций. Это увеличивает шансы новых «организаций» и «форм социальности», которые и образуют ресурс для их лидеров в достижении успеха встраивания в *наличные* структуры общества (должностные иерархии во всех сферах – хозяйстве, политике, науке, церкви, массмедиа). Вспомним, что Йошка Фишер именно благодаря электоральной поддержке экологического движения получил пост вице-канцлера.

*Структурно-критический* подход, напротив, исходит из тезиса о том, что структурные деформации и проблемы общества (в первую очередь связанные с местом протестующего агента в экономическом производстве и распределении) каузально воздействуют на психику (через разочарование, депривации и поиски действенного выхода ради преодоления этих психических состояний). Именно эти психологические состояния затем мотивируют участвовать в протестной активности. Однако здесь возникает проблема разрыва фактической каузальности, ведь вовсе не те, кто фактически страдает и соответственно депримирован, участвуют в протестной деятельности и мотивированы трансформировать общественные институты.

В то же время этот разрыв причинной связи *мотивация/действие* на нижнем этаже каузальной схемы хорошо объясняет очевидную системно-коммуникативную *автономию* протеста, т. е. то обстоятельство, что появившийся однажды протест уже невозможно нейтрализовать извне при помощи некоторой инструментально-рациональной калькуляции, скажем, перераспределением ресурсов в пользу представителей тех или иных движений или сочувствующих; его нельзя «купить», запретить или «запугать», т. е. применить инструментальные (экономические и административные) медиа, поскольку сами голодающие и страдающие от несправедливого распределения ресурсов не являются его участниками. Реальная потребность (травма, голод, недореализация, невостребованность и непризнанность) репрезентирована *лишь символически*, но не переживается «реально» агентами протеста.

## 2. Феноменология протеста в коммуникативном измерении и его теоретическая концептуализация

Большую или меньшую ясность в определении границ протеста как системы коммуникации можно получить в *пространственно-временном, предметном и коллективно-личностном измерении этого явления*<sup>8</sup>: относительно четко определяется конкретное время и место концентрированной протестной коммуникации (митинги, демонстрации, публикации, заседания); известен стандартный реестр тем или *предметов* протестной коммуникации; в каждом случае хорошо определено «сообщество рекрутированных» и соответствующее «сообщество-враг». Это позволяют рассмотреть реестр ряда эмпирически-фиксируемых типов по основаниям: *тема /сообщество/ враг*.

- ухудшение экологии /экологическое движение/ конкретное предприятие или отрасль промышленности;
- гендерное неравенство /феминизм/ мужчины;
- расовая дискриминация /антирасовые выступления/ WASP;
- ультраправая идеология /антифашизм/ неонацисты;
- государственный произвол /движение правозащитников/ чиновники;
- локальное обнищание /антиглобализм/ международные корпорации;

<sup>8</sup> Соответствующую методологию см.: Антоновский А.Ю. Социоэпистемология. О пространственно-временном и коллективно-личностном понимании общества. М., 2011.

- неолиберализм /движение коммунитаризма/ идеология индивидуализма;
- мировая конъюнктура /движение фермеров/ сельхозкорпорации;
- сексуальная дискриминация /ЛГБТ-движение/ традиционалистские ценности;
- «пиратское» движение /приватизация публичных благ/ правообладатели;
- гонка вооружений /движение за мир/ ВПК;
- образовательная политика /студенческое движение/ профессура и менеджмент образования;
- безработица /движение безработных/ работодатели;
- отсутствие социальных лифтов /молодежные субкультуры/ устоявшаяся социальная структура;
- голод и бедность в развивающихся странах /движение в поддержку стран третьего мира/ колонизаторы-универсализация культур;
- национализм /пренебрежение к национальным идентичностям/ имперский центр-колонизаторы.

Таким образом, можно говорить о некотором единстве в понимании таксономии протеста. Хотя, безусловно, существует и региональная специфика протестных движений. Так, в России имеет место уникальное движение протеста, предметно кристаллизующееся вокруг темы недофинансирования научных исследований.

### 3. Функционально-каузальный и субстанциальный уровень анализа протеста

Но если от уровня эмпирической фиксации в пространстве означенных измерений (тематического, пространственно-временного и социального) перейти к теоретическому (функциональному и каузальному анализу), если попытаться разобраться в нормальных и аномальных формах протестного движения, то очевидными станут значительные теоретические трудности.

Среди исследователей не наблюдается единства в определении функции протеста, что, конечно, может означать и отсутствие такой функции. Но и этот тезис требует обоснования. При этом в качестве функций протеста могут предлагаться прямо противоположные: защита традиционных ценностей и внедрение и нормализация новых ценностей. Интересно определить, что же представляет собой протестное движение субстанциально: является ли оно *интерактивной ризоматической сетью* или *формой коллективного действия*? Состоит ли его функция в преодолении системных границ (наблюдения) традиционных социальных систем (политики, науки, экономики) как наблюдателей первого порядка, неспособных наблюдать свойства и характер собственного наблюдения и фиксировать собственную наблюдательную ограниченность (слепое пятно наблюдения)? Или, может быть, в движениях протеста наконец обнаруживаются те самые реальные коллективы-носители органической солидарности, которые тщетно искал Дюркгейм?

Практически каждая вышеозначенная теоретическая возможность интерпретации протеста находит своего адепта. Так, *Ален Турен* рассматривает движение протеста как коллективное усилие по *культурной легитимации* новообразованных норм и ценностей при неременном условии наличия противников таковой легитимации<sup>9</sup>. *Чарльз Тилли* усматривает функцию

<sup>9</sup> *Touraine A.* An introduction to the study of social movements // *Social Research*. 1985. Vol. 52. No. 4. P. 749–787.

протеста в возможности выдвижения *коллективных требований* к целевой аудитории, прежде всего к официальным лицам, – требований, которые получают некоторую дополнительную поддержку в виде соответствующих «перформансов» (митинг, медиапубликация, демонстрация)<sup>10</sup>. Мануэль Кастельс рассматривает протест как «целесоориентированное коллективное действие» в рамках «сетевого общества» с функцией изменений «ценностей и институтов», в том числе посредством «информационной герильи»<sup>11</sup>. Рон Айерман и Эндрю Джэймисон считают функцией протеста создание «импульсов для коллективного творчества по формированию и предложению в распоряжение более широкого сообщества идентичностей и идеалов»<sup>12</sup>. С точки зрения Дэвида Мейера, протест необходим как ресурс для оппозиции, использующей дополнительные – внеинституциональные – формы давления, выступающие в виде неожиданно открывающихся для нее перспектив (*political opportunities*)<sup>13</sup>. Альберто Мелуччи, некоторым образом солидаризируясь с Хабермасом, утверждает, что протестное движение порождает новые формы солидарности и «коллективные идентичности», призванные сломать границы тех систем<sup>14</sup>, против которых осуществляется этот протест.

Разбирая эти определения, нетрудно заметить, что исследователи часто не уделяют внимания методологическим вопросам социальной теории, рассматривают это движение как бы само по себе, не различая родовых и видовых определений, не отличая функций от причин, видов протеста от форм их проявления, анализируют протест, не вписывая его в более глобальную теорию общества.

Мы, напротив, пытаемся представить социальную теорию протестного движения в рамках широкого коммуникативного подхода и рассматриваем протест как специфический вид коммуникации, локализованной на общественном уровне – более абстрактном, нежели уровень организаций (с уставными правилами членства и соответствующими прерогативами) и уровень интеракций (простейших коммуникативных систем, предполагающих личное общение *face-to-face*). В этом смысле ни взаимное выражение недовольства, ни формально организованная активность не являются (или, по крайней мере, не исчерпываются) протестом в нашем понимании этого движения. Для коммуникативной интерпретации протеста обратимся к ключевым понятиям системно-коммуникативной теории.

#### 4. Протестное движение – самореференция, самовалидация, автопоэзис

Коммуникативная теория протеста исходит из недостаточности тривиальных каузальных объяснений, где тот или иной социальный феномен или факт может быть объяснен как следствие ряда предшествующих событий, рассматриваемых как его причины. Но всякое событие, при необозримом множестве его условий, является в высшей степени *невероятным*, и ссылка на некоторое «предшествующее» («существенное», «достаточное», «необхо-

<sup>10</sup> Tilly C. *Social Movements, 1768–2004*. L., 2004.

<sup>11</sup> Castells M. *The power of identity*. Oxf., 1997. P. 3.

<sup>12</sup> Eyerman R., Jamison A. *Social Movements. A Cognitive Approach*. Camb., 1991. P. 3.

<sup>13</sup> Meyer D.S. *Protest and political opportunities // The Annual Review of Sociology*. 2004. Vol. 30. P. 125–145.

<sup>14</sup> Melucci A. *The symbolic challenge of contemporary movements // Social Research*. 1985. Vol. 52. No. 4. P. 789–815.

димое») явление представляла бы в виде произвола наблюдателя. Это общее методологическое замечание подводит нас к тому, чтобы рассматривать такую форму социальности как протест, основываясь на *индетерминистской* концепции автопоэзиса, с точки зрения которой протест выступает причиной самого себя, как самовоспроизводящаяся система коммуникаций. При этом зависимость от внешних факторов оказывается достаточно *случайной*.

Такое определение протеста предлагает, например, британский исследователь Христиан Фухс. Он пишет о том, что «может не существовать каких-то специальных социальных условий (таких, как депривация или ресурсная мобилизация), которые автоматически приводят к возникновению протеста. Появление социальных движений не определяется влиянием какого-то одного фактора, но представляет собою сложный результат кризиса, ресурсной мобилизации, когнитивной мобилизации, самопроизводства. Тогда как поиск сингулярных законов возникновения движения – это выражение одномерного, линейно детерминистского мышления»<sup>15</sup>.

Из цитаты видно, что радикальный протест может быть спровоцирован даже самым незначительным событием-триггером, и, напротив, фундаментальные структурные деформации (влекущие личные депривации и социальное недовольство) могут и не породить протестной активности. Он – причина самого себя в том же смысле, в каком всякая форма коммуникации, образуемая в ходе дифференциации функциональных систем, не имеет внешних причин, а должна рассматриваться в эволюционном смысле, как реализация представляющейся эволюционной возможности, а не как функциональный ответ на вызов. Лишь сама протестная коммуникация порождает протестную коммуникацию.

В этом смысле то, что принято называть «социальными проблемами», в каком-то смысле является не причинами, а следствиями протеста, который «высвечивает» и «обостряет» (и в этом состоит «катализационная» функция протеста) то, что само по себе никогда бы не стало центром общественного обсуждения<sup>16</sup>.

Система политической коммуникации (впрочем, как и ранее утвердившиеся формы коммуникации), с одной стороны, и протестная коммуникация, с другой, находятся в *структурном сопряжении*<sup>17</sup>. Это значит, что событие в некоторой одной сфере (распоряжение власти, строительство предприятия), являясь элементом данной системы (и событием в ее истории) коммуникаций, одновременно представляет собой вызов и событие-триггер в рамках другой системы при том, что обе эти коммуникативные системы сохраняют взаимную системную автономию.

<sup>15</sup> Fuchs Ch. The Self-Organization of Social Movements // Systemic Practice and Action Research. 2005. Vol. 19. No. 1. P. 111.

<sup>16</sup> Japp K.P. Selbsterzeugung oder Fremdverschulden. Thesen zum Rationalismus in den Theorien sozialer Bewegungen // Soziale Welt. 1984. No. 35. S. 313–329.

<sup>17</sup> О понятии структурных сопряжений или сцеплений см.: Антоновский А.Ю. Наука как общественная подсистема. Никлас Луман о механизмах социальной эволюции знания и истины // Вопр. философии. 2017. № 7. С. 156.

## 5. Протест как манифестация реальности в наблюдении других коммуникативных систем

Реальность внешнего мира представлена в коммуникациях в виде *тем*. Темы замещают реальность, но не являются ею, ведь коммуникация всякой темы остается коммуникацией. Но в этой дистинкции *тема/реальность* нет жесткой корреляции между образующимися сторонами. Реальность такова, какова она есть, а темы зависят от специфической наблюдательной перспективы, внимания, интереса и настроения наблюдателя. Тем не менее именно и исключительно темы манифестируют реальность, отсылают к реальности, если последнюю понимать не онтологически, а в смысле Мангейма, как «опыт сопротивления», с которым вынуждены считаться другие коммуникативные системы, и не в последнюю очередь система политики.

Темы, которые генерирует протестное движение, как бы подменяют собственно природу и людей, которые в нормальном случае (если они не попадают в наблюдательный сектор протеста) политика бы просто не замечала по причине свойственного и ей *самореференциального автопоэтического устройства*: ведь ключевым интересом в принятии коллективно-обязательного (т. е. политического) решения является не внешний мир политики (люди, экология), а внутренние политические резоны – прежде всего необходимость учитывать условия переизбрания, переназначения, карьерные перспективы, «ранее принятые» и «выше принятые» распоряжения.

Этот свойственный политике наблюдательный дефицит восприятия реальности, собственно, и компенсируется протестом, заставляющим считаться с отобранными им темами и не позволяет политике замкнуться в ее волонтаризме и позитивных самооценках, когда результаты всех политических решений представляются в самоописаниях политической системы как исключительно успешные (как свидетельствует египетская традиция, фараоны выиграли все войны). То, что вследствие системных сцеплений темы протеста оказываются темой (т. е. «реальностью как опытом сопротивления») в том числе и политической коммуникации, возможно, следует рассматривать как важнейшую точку кристаллизации протеста. Апеллируя к реальности протестной темы, протестная коммуникация вовсе не делегирует ее решение и рассмотрение политике, но, напротив, лишь укрепляет собственную коммуникативную автономию. Интересно, что здесь протестное движение взывает к тем же доводам, что и наука.

Последняя, как известно, защищает свою автономию тем, что утверждает истину своих высказываний как образ *реальности*, т. е. того, с чем никакая политическая инстанция поделать ничего не может при всем желании. Можно административно и экономически определять выбор темы научных исследований, но нельзя определять истинностные значения научных суждений. Но и протестная коммуникация, в свою очередь, защищает «реалистичность» своей темы, снабжая свои предложения не *индексом истинности*, а *индексом опасности*. Этот индекс указывает не столько на объективную, сколько на *угрожающую* природу тематизируемой реальности. Этим, кстати, она (в отличие от научной коммуникации) освобождает себя от необходимости обосновывать свои прогнозы<sup>18</sup>, как и от необходимости предлагать альтернативные решения. Протест всегда формулирует «альтернативы без альтернатив»: вспомним протестные лозунги «Хватит производить атомную энергию», «Хватит кормить Кавказ» как стандартные примеры безальтернативного отклонения фактичности.

<sup>18</sup> Ведь даже если подтверждение прогноза маловероятно, с таким опасным прогнозом все равно приходится считаться.

Эти провозглашаемые в протесте темы опасности и предметы страха (опасений, алармизма), на первый взгляд, подразумевают *реактивное* понимание протеста, что возвращало бы нас к идее тривиальной каузальности – дистинкции *следствия/причина*, где социальная проблема (тема, предмет протеста) и понималось бы как его причина, а сам протест истолковывался бы как *следствие-реакция-ответ на вызов*. Однако, как мы покажем ниже, эта протестная каузальность имеет круговой и обратный характер.

## **6. Социальные движения и их враги: проактивная детерминация протеста**

Все протестные темы выстроены по схеме *социальная проблема/решение*, решение, которого, правда, протестующие ожидают от других систем. На первый взгляд дело выглядит так, что именно проблема (структурная деформация, несправедливое распределение, подавление идентичности и т. д.) вызывает к жизни протестное движение. В этом и состояло традиционное *реактивное* понимание протестного движения. При более тщательном анализе, однако, дело предстает несколько иным. Именно то или иное *решение*, т. е. коммуникация по поводу некоторой темы, «поднимает», «высвечивает» и в этом смысле *создает* проблему. В этом состоит новое *проактивное* понимание протестного движения.

Конечно, заявление о том, что, скажем, движение в поддержку стран третьего мира вызывает голод в этих странах, выглядело бы странным. И все-таки это печальное явление получает каузальное значение (*causal power*) и массмедийный резонанс именно благодаря соответствующему движению. Используя идею Дюркгейма, можно сказать, что этот голод становится «социальным фактом», а значит, в каком-то смысле и возникает как «объективная реальность» первоначально в наблюдательной перспективе протестного движения.

И все-таки даже такое понимание *проактивного* характера протеста выглядит триумфом. Впрочем, у проактивной концептуализации движения протеста имеется и иное каузальное измерение. Движение протеста тематизирует (вызывает и конструирует) проблему, которую оно желает устранить, не только конструктивно, т. е. *путем ее наблюдения* в собственной перспективе, но и тем, что *эскалирует* ситуации и зачастую усугубляет проблему. В частности, неонацизм (как идеология, мимикрирующая под теорию), как бы негативно к нему ни относились, трансформирует невнимание к национальным идентичностям в «социальный факт», но одновременно делает неприличной саму тематизацию национальных особенностей, тем самым эскалируя остроту данного противоречия и усугубляя проблему национальной идентичности, делая ее неразрешимой и зачастую недоступной для рационализации.

Итак, мы отказываемся от проблемно-реактивного подхода, согласно которому генезис протестного движения следовало бы объяснять отсылкой к функциональному ответу на появляющуюся задачу. Проактивный подход исходит из того, что функциональная дифференциация современного общества (и от-дифференция системы протестной коммуникации как ее следствие) генерирует проблемы, а не отвечает на них<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> В анализе органических систем никому и никогда не приходило в голову, что эволюцию новых формы органической жизни, растений и животных, следовало бы понимать как ответ на функциональную вызов, как если бы растительный фотосинтез решал бы актуальную задачу производства кислорода, так необходимого для прочих форм органической жизни. Почему с коммуникативными системами должно быть по-другому?

Фундаментализм делает зримым гомогенизацию культурной жизни, даже в каком-то смысле ускоряет ее; является не просто ее следствием, но и проявлением. В свою очередь, и альтернативные субкультуры создают трудности встраивания собственных членов в наличные системные структуры (молодому человеку с «ирокезом» труднее пройти интервью работодателя) и в этом смысле конструируют и реифицируют препятствия для самореализации своих приверженцев, а затем могут рассматривать себя как некий абсентеистский ответ на «объективные» препятствия для самореализации (интеграции, карьерного роста) своих адептов в рамках существующих институтов.

Именно в наблюдательной перспективе протеста интеграция затруднена и вызывает абсентеизм. В этом смысле и феминистское движение представляет оппресией то, что раньше оппресией, очевидно, не считалось и потому не являлось. Требуется наблюдатель, из перспективы которого подавление и становится подавлением (чем-то неестественным, негативным, аномальным и, в конце концов, морально предосудительным)<sup>20</sup>, а не естественным устройством и следствием «естественного» половозрастного разделения функций и статусов.

И в этом смысле социальные движения проактивны, так как генерируют проблемы, но затем в своих самоописаниях истолковывает себя как *реактивные*, как отвечающие на самосозданную задачу. Другими словами, ключевую для анализа протеста дистинкцию *реактивное/проактивное* следует рассматривать скорее как единство, а не различие. Всякий протест есть всегда и то, и другое. Именно протест проблематизирует и денормализует естественный ход событий, который тут же утрачивает свое качество естественности и нормальности, опрокидывая одновременно новый взгляд на реальность, в том числе и на *прошлое*.

Отныне и прошлое ранее кристаллизировавшейся как бы «естественной» коммуникации, где мужчины подавляли женщин, а белые – черных, понимается как несоответствующее нынешним ожиданиям и в этом смысле – «плохое». В этом смысле протест (в числе прочего) отвечает и за формирование нововременной дистинкции-императива *плохое прошлое/лучшее будущее*. Как пишет Ник Кросли, «в некоторых случаях напряжение будет сохраняться в течение десятилетий (и даже тысячелетий. – А.А., Р.Б.), сменяясь периодом формирования протестного движения тогда, когда это сделает возможным изменение в возможностях или ресурсах»<sup>21</sup>.

Так, дистинкция *проактивное/реактивное* сопрягается с обсуждавшейся выше дистинкцией *opportunity/structural problems*, которая разделила исследователей протеста на два лагеря (см. выше параграф о структурно-критическом и ресурсно-мобилизационном подходах к протесту). Отсюда вывод, что протест не является ни исключительно проактивным, ни исключительно реактивным и не может истолковываться ни исключительно как ответ на *структурные проблемы*, ни исключительно как реализация открывшейся *возможности*. Лишь *синтетическое* применение двух означенных дистинкций, понимаемых как единства, а не различия, делает возможным описание генезиса протеста.

*Открывшаяся возможность* (как следствие функциональной дифференциации) *проактивно* создает протестную тему и одновременно *реактивно* отвечает на нее как на *структурную проблему* общества, истолковывая данную структурную проблему как существовавшую и в далеком прошлом и ждущую своего часа, чтобы быть, наконец, решенной благодаря протесту.

<sup>20</sup> Такое проактивное понимание протеста нисколько не умаляет достижения протестного движения женщин в борьбе за свои права.

<sup>21</sup> Crossley N. Making Sense of Social Movements. Buckingham; Philadelphia, 2002. P. 188.

В этом смысле перестройка в СССР была и ответом на *структурные проблемы* (имущественную стратификацию между номенклатурой и гражданами), и реализацией *новых возможностей*, связанных с развитием новых медиа и общим ослаблением режима, причем именно перестройка во многом *проактивно* усугубляла структурные проблемы, и именно она создала то несоответствие между ожиданиями и фактическим устройством общества, которое *реактивным образом* радикализировало протест против советского режима.

### **Вместо заключения: неинституциональный характер российского протеста как универсальное свойство социального движения**

Основываясь на вышесказанном, проблему *обратной детерминации*, которую мы ставили применительно к отдельным видам (темам) протеста, можно поставить и применительно к специфически российской реализации дистинкции *протест/структурные проблемы*.

Выступают ли структурные проблемы российского общества действительными причинами российского протеста? Или само российское протестное движение (в первую очередь, конечно, движение А. Навального) и генерирует структурные проблемы и в этом смысле предстает как такая структурная проблема и, значит, несет угрозу национальной стабильности?

Возникшая и стремительно завоевывающая регионы организация предвыборных штабов Навального демонстрирует известное *структурно-институциональное* несоответствие. Возникают институты, мимикрирующие под традиционную политическую структуру – предвыборного штаба, функция которого никак не связана с декларируемой (электоральной) задачей. Под вывеской традиционного политического института стремительно вызревает новая коммуникативная система, вносящая возмущение в традиционные коммуникативные взаимосвязи: так, региональные муниципалитеты вынуждены согласовывать митинги, поскольку их несогласование лишь эскалирует протестную активность. Наличные политические опции не позволяют оптимально реагировать на протест. И именно в этом состоит структурная проблема, которую генерирует и одновременно призвано решить протестное движение Навального.

Несколько обобщая, можно утверждать, что российская политическая система не может найти адекватного ответа на то обстоятельство, что сами порождаемые протестом структурные проблемы становятся неснимаемым сопровождающим элементом современного общества, и в этом смысле – в самой своей аномальности, неинституционализированности – являются нормальными<sup>22</sup>.

Итак, протест как коммуникация, критически наблюдающая общество (другие системные коммуникации), как только он приобретает систематическую форму и нормализуется, и сам превращается в главную структурную проблему общества, т. к. именно в его перспективе общество не соответствует его представлению, создает опасности и риски для себя самого, но само эти опасности увидеть не может. И именно этим он препятствует автономным системам (политике, хозяйству, религии и т. д.) дальше осуществлять свой автономный автопоэзис.

<sup>22</sup> Кризисное самописание есть способ наблюдения обществом себя самого, и протест является и средством наблюдения этого кризиса, и реакцией на это самонаблюдение.

Дело усугубляется тем, что современный конфликт принципиально не институционализирован. Протестное движение в России совсем не случайно не вписывается в институциональные формы. Это не является результатом злой воли президента или политического истеблишмента. Парадоксальным образом, неинституционализированность и несистемность российского (как и любого другого) протеста представляет собой его системное свойство, поскольку обеспечивает главные условия его воспроизводства – всепроникаемость и неуничтожимость. Ликвидация предвыборного штаба или фонда ФБК означала бы лишь ликвидацию организации или института, тогда как протестное движение сущностным образом локализуется и кристаллизуется на гораздо более абстрактном уровне, а не рекрутируется из членов той или иной организации.

Как справедливо замечает Хабермас, конфликты «выражаются в суб-институциональных или, по крайней мере, внепарламентских формах протеста; вопрос заключается... в защите и восстановлении находящегося под угрозой исчезновения образа жизни»<sup>23</sup>. Что же означают эти культурно значимые «способы жизни», которые – в неинституционализированной и в непарламентской форме – защищает (и одновременно генерирует) российский протест? Представляется, что неинституционализированность и несистемность российского протеста прежде всего вытекает из его *тематической специфики*<sup>24</sup>. Российское протестное движение, помимо воли Навального, кристаллизуется вокруг нескольких культурно- и идентификационно-значимых тем. Речь идет прежде всего о *национализме, антииммигрантских и антикавказских настроениях* и о *неприятии чужого богатства*. То, что интерпретируется в традиционных системных терминах *борьбы с коррупцией, бюрократией, в требованиях юридической защиты фундаментальных прав* граждан и т. д., на самом деле является некой институциональной ширмой для выражения и защиты традиционных российских *ways of life* (Хабермас), а именно традиционного для России неприятия индивидуального богатства, частной собственности и чужой культуры. Такого рода, очевидно, культурные, а не социально-экономические установки (*темы*) протеста не могут (во всяком случае, пока обозначенные темы будут доминировать в общественных настроениях) получить достаточную – партийную, парламентскую – институционализацию и обречены сохранять маргинальный, несистемный и в этом смысле – *неустрашимый* характер.

Другими словами, абсорбирование российского протеста в политическую систему и обретение поддержки со стороны бизнеса и политической власти потребует существенного смягчения «культурно-идентификационной» программы протеста. Но именно в этом случае он и перестанет быть протестом, а интегрируется в русло системной политической конкуренции. Пока протест остается протестом, он, согласно самому своему сущностному определению «альтернативы без альтернативы», не способен сформулировать альтернативу – партийную программу.

<sup>23</sup> Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. II. Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason. Boston, 1987. P. 382.

<sup>24</sup> Подробнее см.: Бараш П.Э., Антоновский А.Ю. Радикальная наука. Способны ли ученые на общественный протест // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 2. С. 18–33.

## Список литературы

*Антоновский А.Ю.* Социоэпистемология. О пространственно-временном и коллективно-личностном понимании общества. М.: Канон, 2011. 400 с.

*Антоновский А.Ю.* Наука как общественная подсистема. Никлас Луман о механизмах социальной эволюции знания и истины // *Вопр. философии*. 2017. № 7. С. 154–167.

*Бараиш Р.Э., Антоновский А.Ю.* Радикальная наука. Способны ли ученые на общественный протест // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2018. Т. 55. № 2. С. 18–33.

*Castells M.* The power of identity. Oxf.: Blackwell, 1997. 560 p.

*Coleman J.* Weber and the Protestant Ethic // *Rationality and Society*. 1989. No. 1. P. 291–294.

*Crossley N.* Making Sense of Social Movements. Buckingham; Philadelphia: Open University Press, 2002. 220 p.

*Eyerman R., Jamison A.* Social Movements. A Cognitive Approach. Camb.: Polity Press, 1991. 190 p.

*Fuchs Ch.* The Self-Organization of Social Movements // *Systemic Practice and Action Research*. 2005. Vol. 19. No. 1. P. 101–137.

*Habermas J.* Protestbewegung und Hochschulreform. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1969. 270 S.

*Habermas J.* The Theory of Communicative Action. Vol. II: Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason / Trans. by Th. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987. 457 p.

*Japp K.P.* Selbsterzeugung oder Fremdverschulden. Thesen zum Rationalismusinden Theorien sozialer Bewegungen // *Soziale Welt*. 1984. No. 35. S. 313–329.

*McAdam D., McCarthy J.D., Zald M.N.* Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings. Camb.: Cambridge University Press, 1996. 446 p.

*Melucci A.* The symbolic challenge of contemporary movements // *Social Research*. 1985. Vol. 52. No. 4. P. 789–815.

*Meyer D.S.* Protest and political opportunities // *The Annual Review of Sociology*. 2004. Vol. 30. P. 125–145.

*Tilly C.* Social Movements, 1768–2004. L.: Routledge, 2004. 262 p.

*Touraine A.* An introduction to the study of social movements // *Social Research*. 1985. Vol. 52. No. 4. P. 749–787.

## **A study of social movements from the systemic communication standpoint: is a scientific theory of political protest possible?\***

*Raisa Ed. Barash*

Federal Center of Theoretical and Applied Sociology RAS. 24/35, 5 Krzhizhanovskii Str., Moscow, 117218, Russian Federation; e-mail: raisabarash@gmail.com

*Alexandr Yu. Antonovsky*

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

The present paper is a study of the causes and forms of contemporary protest movement. The authors carefully explore the theoretical language employed in the description of protest movement and examine the social functions and dysfunctions of protest, as well as the connection between extra-parliamentary activism and the traditional institutions of modern society. What makes Russian protest so specific as compared to other social

movements around the world? One observation clearly stands out: the new types of self-organization are based on **modern communication media and technologies, including** the social networks whose importance has long been underestimated. It is therefore logical to subject the influence exerted by social media on the development of social movements to particularly stringent analysis before proposing a tentative model of protest movement in terms of communication theory. Further on, the authors raise several questions aiming to determine the substantiality of protest movement: whether it is an ‘interactive rhizomatic network’ or rather a form of collective action, and, if so, whether such collective action is a product of modified collective consciousness and must therefore be regarded as derivative from the plurality of deviant opinions and beliefs? Another problem which merits close attention is whether protest movement is to be considered a new variety of political conflict, or, to take another perspective, whether it can be understood as a kind of collective creativity or rather a previously unobserved form of emerging new (or old, but undergoing transformation) institutions. Can the protest be interpreted as a manifestation of the so-called ‘civil society’? The present authors give a negative answer to these questions; they suggest that the essential and unprecedented characteristic of protest movement is the way it attempts to solve social problems without regard to institutions, organization, politics, or parliamentarism.

**Keywords:** protest movement, social theory, communication, society

## References

Antonovsky, A.Yu. *Sotsioepistemologiya. O prostranstvenno-vremennom i kollektivno-lichnostnom ponimanii obshchestva* [Socio-Epistemology: towards the spatial-temporal and collective-personal dimensions of society]. Moscow: Kanon Publ., 2011. 400 pp. (In Russian)

Antonovsky, A.Yu. “Nauka kak obshchestvennaya podsystema. Niklas Luman o mekhanizmax sotsial’noi evolyutsii znaniya i istiny” [Science as a social subsystem. Niklas Luhmann about mechanisms of social evolution of knowledge and truth], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 7, pp. 154–167. (In Russian)

Barash, R.E. & Antonovski, A.Yu. “Radical’naya nauka. Sposobny li uchenyye na obshchestvennyy protest?” [Radical science. Are the scientists capable of social protest?], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2018, Vol. 55, No. 2, pp. 18–33. (In Russian)

Castells, M. *The power of identity*. Oxford: Blackwell, 1997. 560 pp.

Coleman, J. “Weber and the Protestant Ethic”, *Rationality and Society*, 1989, No. 1, pp. 291–294.

Crossley, N. *Making Sense of Social Movements*. Buckingham; Philadelphia: Open University Press, 2002. 220 pp.

Eyerman, R. & Jamison, A. *Social Movements. A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press, 1991. 190 pp.

Fuchs, Ch. “The Self-Organization of Social Movements”, *Systemic Practice and Action Research*, 2005, Vol. 19, No. 1, pp. 101–137.

Habermas, J. *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969. 270 S.

Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*, Vol. II: Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason, trans. by Th. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987. 457 pp.

Japp, K.P. “Selbsterzeugung oder Fremdverschulden. Thesen zum Rationalismusinden Theorien sozialer Bewegungen”, *Soziale Welt*, 1984, No. 35, S. 313–329.

---

\* This article has been prepared for publication with the financial support from the Russian Science Foundation, Project No. 17-78-10238, “New forms of social communication and radicalism under information society. An analysis of systemic communication”.

McAdam, D., McCarthy, J.D. & Zald, M.N. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 446 pp.

Melucci, A. "The symbolic challenge of contemporary movements", *Social Research*, 1985, Vol. 52, No. 4, pp. 789–815.

Meyer, D.S. "Protest and political opportunities", *The Annual Review of Sociology*, 2004, Vol. 30, pp. 125–145.

Tilly, C. *Social Movements, 1768–2004*. London: Routledge, 2004. 262 pp.

Touraine, A. "An introduction to the study of social movements", *Social Research*, 1985, Vol. 52, No. 4, pp. 749–787.

## АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

Цикл «Реплики»

### ПРИРОДА СОЗНАНИЯ: ВОСТОК – ЗАПАД

Участники: *Д.И. Дубровский, В.Г. Лысенко*  
Организатор проекта и ведущая – *Ю.В. Синеокая*

*Дубровский Давид Израилевич* – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН; профессор философского факультета МГУ; сопредседатель Научного совета РАН по методологии искусственного интеллекта. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ddi29@mail.ru

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

*Синеокая Юлия Владимовна* – доктор философских наук, профессор РАН, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

Современный разговор о том, как философы представляют себе природу сознания, невозможен без учета восточных философских традиций и прежде всего индийской философии, в которой обнаруживается много интересных идей, подходов и практик, тем или иным способом резонирующих с проблемами, стоящими сегодня перед западной философией. Участники беседы обсудили особенности философского понимания проблемы сознания в западной и в индийской культурах. Д.И. Дубровский, представив концепции сознания, характерные для западной философии, отметил большой вклад в разработку проблемы сознания таких направлений, в центре внимания которых находится субъективная реальность, внутренний мир личности, например экзистенциализма, феноменологии, философской антропологии, психологии и других наук. Затем он кратко изложил свою концепцию субъективной реальности. В.Г. Лысенко обозначила интерес к сознанию с позиции субъекта, «от первого лица», как отличительную характеристику индийской философской традиции в противовес западной установке на «объективность» знания о сознании. Она также указала на параллели концепции субъективной реальности Дубровского в буддистской философской мысли.

**Ключевые слова:** сознание, познание, субъект, субъективная реальность, позиция от первого лица, западная философия, индийская философия, буддистская философия

---

*Синеокая Ю.В.* Дорогие коллеги, сегодня в цикле «Реплики», совместном проекте Института философии РАН и Библиотеки им. Ф.М. Достоевского «Анатомия философии», мы будем обсуждать одну из самых актуальных

проблем современной мировой философии – проблему сознания. В «Репликах» нынешнего сезона уже звучала схожая тематика, касавшаяся проблемы свободы воли: «Свобода воли: новые повороты старых дискуссий». Вы наверняка помните выступление наших коллег из Московского государственного университета: заведующего кафедрой истории западной философии МГУ, профессора Вадима Валерьевича Васильева и директора Московского центра исследования сознания Дмитрия Борисовича Волкова. В их дискуссии подходы к проблеме сознания были представлены в рамках аналитической традиции. Сегодня же о природе сознания мы будем говорить, сопоставляя два подхода: европейский (континентальный) и восточный (понимание природы сознания в индийской философии). Буддийская концепция сознания, да и вообще индийская философская традиция, в нашей стране, к сожалению, недостаточно хорошо известны, несмотря на то, что в нашем Институте работают специалисты мирового класса по философии буддизма. Я рада представить вам Викторию Георгиевну Лысенко, руководителя сектора восточных философий Института философии РАН. Я также рада представить вам одного из патриархов нашего института, человека знаменитого, обладающего ярким, живым умом, знатока западной философии – Давида Израилевича Дубровского, профессора, главного научного сотрудника сектора философских проблем познания.

**Дубровский Д.И.** Прежде всего я должен, наверное, по возможности кратко обрисовать особенности философского понимания проблемы сознания в западной культуре по сравнению с восточной культурой. Это весьма трудная задача, учитывая многообразие концепций сознания в той и другой культуре. В самых общих чертах можно утверждать, что они демонстрируют существенные различия, но вместе с тем как бы дополняют друг друга. Главное различие, пожалуй, состоит в том, что в западной культуре сознание и познание обращены по преимуществу во внешний мир, в то время как в восточной культуре они обращены в основном на себя, преследуют цель самопознания и самопреобразования самого сознания. На этом пути восточная культура накопила исключительно ценный и плодотворный опыт изучения сознания и управления сознанием, столь необходимый для западного человека в нынешних условиях антропологического кризиса, неуклонно углубляющегося развитием нашей потребительской цивилизации: все больше производить, чтобы ещё больше потреблять, чтобы ещё больше производить и т. д. Замкнутый параноидальный круг, из которого не видно выхода. Это ведёт к умножению глобальных проблем, порождает инфляцию подлинных жизненных смыслов, нагромождение абсурда в личной и общественной жизни, чувство экзистенциального тупика. Чтобы преодолеть глобальный кризис земной цивилизации, надо изменять массовое сознание. Все это делает исключительно актуальной проблему интеграции подлинных ценностей западной и восточной культуры как способа повышения жизнестойкости нашей цивилизации. Россия в силу своего географического положения, своей многонациональной культуры и своей истории всегда была мостом между Западом и Востоком, и она, как ни одна другая страна в мире, призвана служить этой высокой миссии.

Здесь, наверное, будет уместно сказать о том, что я всегда с большим пиететом относился к восточной философии, но, к сожалению, мои знания ограничиваются лишь общими представлениями о некоторых концепциях дзен-буддизма. Но у меня есть большой опыт занятий восточными практиками. Более сорока лет я занимаюсь каратэ-до, получил от Японской федерации

каратэ чёрный пояс ещё в 1986 г., вёл группы своих учеников, в том числе много лет в Институте философии. Благодаря поддержке академика Ивана Тимофеевича Фролова, который стал Секретарем ЦК КПСС и главным редактором газеты «Правда», нам удалось создать при Философском обществе СССР Центр изучения восточных единоборств в те времена, когда каратэ у нас было запрещено. Я почти три года руководил этим центром, мы проводили большую работу во многих крупных городах страны, организовывали показательные выступления, мастер-классы, издавали специальную литературу, освещавшую также философские вопросы восточных единоборств<sup>1</sup>. Я опубликовал по этим вопросам ряд статей, перевёл на русский замечательную книгу основателя каратэ-до Гитина Фунакоси «Каратэ-до. Мой жизненный путь» и написал к ней обстоятельное послесловие «Великий учитель Гитин Фунакоси: Философия, поэзия и проза каратэ-до»<sup>2</sup>, в которой касался и вопросов истории развития каратэ в нашей стране.

Перейдём теперь к конкретным вопросам исследования сознания в западной философии. Это предполагает краткое рассмотрение четырёх основных направлений классической европейской философии: объективного идеализма, дуализма, субъективного идеализма и материализма. Постулаты, определяющие каждое из указанных направлений, образуют основные метафизические координаты понимания и объяснения сознания. Объективный идеализм (Платон, Гегель и др.): сознание есть вечная и всеобъемлющая духовная субстанция, которая представляет собой действительную и возможную реальность, все мыслимое ее разнообразие. Предметный мир, согласно Гегелю, есть порождение Абсолютной идеи, «инобытие Духа». И наше человеческое сознание – не более чем одно из проявлений этой духовной субстанции. Если вы принимаете эту позицию, то у вас есть хорошее основание для логических построений и объяснений, ибо сразу устраняются противоположность между сознанием и внешним (физическим, предметным) миром. В сущности, получается, что ваши концептуальные построения и объяснения сознания выступают разгадкой логики и закономерностей самой духовной субстанции, открывшей это вашему сознанию непосредственно или через другого избранного человека, скажем, такого великого философа, как Гегель, индивидуальный дух которого постигает Абсолютный Дух. Вернее даже будет сказать, что тут Абсолютный Дух снисходит, чтобы открыть истину своему избраннику. Абсолютный дух, как известно, весьма напоминают Бога с его качествами вечности, вездесущности, всеведения, всемогущества, а философ типа Гегеля – пророка, получившего откровение, ибо его устами глаголет Истина Абсолютного Духа.

Метафизический постулат, лежащий в основе концепции объективного идеализма, носит мировоззренческий характер и не поддается четкому логическому опровержению, хотя против него, конечно, могут быть выдвинуты многочисленные теоретические и эмпирические аргументы. Опирающееся на этот постулат миропостроение привлекательно для огромного числа людей, поскольку оно имеет монистический характер, помогает преодолеть неопределенность смысложизненных ситуаций, чувство собственного ничтожества, неустроенности и «заброшенности» в мире, страх смерти (в надежде на бессмертие души), «легкое» приобщение к Абсолюту. Вместе с тем с позиций объективного идеализма можно выстраивать правдоподобные

<sup>1</sup> См., например: Феномен каратэ-до: Философские, этико-психологические и юридические аспекты. М., 1989.

<sup>2</sup> Фунакоси, Гитин. Каратэ-до. Мой жизненный путь. М., 2011. С. 153–173.

объяснения процессов мышления, способность восходить к идеям высокой степени общности и абстракции, оперировать ими как бы независимо от эмпирической реальности (в логике, математике, философии), объясняя это «первичностью» идей, «производностью» от них явлений эмпирической реальности. Соответствующим образом истолковываются феномены свободы воображения, целеполагания, силы воли, нравственного самопринуждения. Эти вопросы продолжают оставаться крайне актуальными для современных разработок проблемы сознания.

Дуализм (Декарт и др.): существуют две субстанции, духовная и материальная. Несмотря на их абсолютную противоположность, они способны воздействовать друг на друга. Поскольку это логически невыводимо из основного положения дуализма, мы имеем тут ещё один, скрытый постулат. Без него концепция дуализма вообще теряет смысл. С ним же она получается теоретически неэкономной и двусмысленной, что влечёт противоречия и неопределённости при рассмотрении различных аспектов проблемы сознания. Постулаты дуализма рассчитаны на преодоление фундаментальной трудности, возникающей при объяснении связи сознания с организмом, мозгом, деятельностью человека, с материальными процессами. Эта связь эмпирически очевидна. Но как объяснить, например, тот факт, что мысль, которой нельзя приписывать физические свойства (массу, энергию, пространственные свойства), способна вызывать телесные изменения? Здесь налицо «провал в объяснении» (как выражаются представители аналитической философии). Но если вы принимаете постулаты дуализма, то у вас сразу есть готовое и удобное объяснительное клише для всех вопросов такого рода. Вспомним Декарта, который утверждал, что в мозгу есть шишковидная железа (эпифиз), которая обладает исключительной способностью воспринимать духовные воздействия, возбуждаться и дальше уже производить физиологические процессы в организме. Концепция Декарта подвергалась резкой критике Кантом, а в XIX-м в. Гуссерлем и многими другими, в особенности же представителями аналитической философии, которые в своём большинстве стремились преодолеть «картезианский софизм» (как они выражались) с позиций физикализма, путем построения моделей редукции ментального к физическому. Однако при таком подходе «терялась» субъективная реальность, представляющая специфическое и неотъемлемое качество сознания. Физикалистские модели не способны описывать и объяснять это качество, и постольку преодоление на их основе «провала в объяснении» оказывается мнимым. Теоретические вопросы, касающиеся преодоления дуализма, с одной стороны, и редукционизма, с другой, сохраняют высокую актуальность и в наши дни.

Субъективный идеализм (Дж. Беркли и др.): моя субъективная реальность есть единственная реальность. Этот постулат субъективного идеализма допускает разные истолкования. Вспомним положение Дж. Беркли: предметы суть комплексы моих ощущений. Возьмём яблоко. Я вижу его цвет, ощущаю его тяжесть в своей руке, могу попробовать его на вкус и т. д. – все это мои ощущения. Поэтому яблоко есть комплекс моих ощущений. Любая чувственная проверка его свойств тоже будет моим ощущением. Здесь абсолютизируется «герметичность» чувственного опыта как первоисточника наших знаний. Однако последовательное проведение этого постулата ведёт к солипсизму (есть только Я и мой чувственный опыт: другой человек для меня тоже не более чем комплекс моих ощущений). Солипсизм в логическом отношении самопротиворечив, в практическом – ведёт к абсурду. Поэтому

чаще всего наблюдается переход с позиций субъективного идеализма на позиции объективного идеализма, нередко в форме обращения к идее Бога, который служит первопричиной ощущений индивида (мы находим такой ход мысли у того же Беркли).

Тем не менее субъективный идеализм концентрирует внимание на ряде острых и трудных вопросов проблемы сознания. Они касаются в первую очередь уникальности и относительной закрытости субъективного мира личности (мы открываем его для других по своей воле, чаще всего избирательно и дозированно, или же тщательно скрываем свои мысли и желания, дезинформируем других). Возникает столь злободневная проблема познания субъективной реальности другого человека, его подлинных переживаний, мыслей, намерений (хорошо известная философам старая и вечно новая проблема «другого сознания»). Не менее актуальна проблема познания своего сознания, «непосредственно данного», феномена «квалиа», который часто обсуждается в последнее время, и особенностей отчётов от первого лица и перехода к утверждениям, имеющим интерсубъективный статус. В этой области сохраняются значительные теоретические трудности, они занимают важное место в современных разработках проблемы сознания.

Материализм: мир материален, материя есть единственная вечная и всеобъемлющая объективная реальность. Сознание же – свойство высокоорганизованной материи, возникающее в процессе ее развития. Исходный постулат материализма также носит метафизический характер. Он противопоставляется постулату объективного идеализма. Но здесь существует некоторая неопределённость, связанная с тем, что объективный идеализм определяет сознание (дух) тоже в качестве всеобъемлющей объективной реальности. Требуется различие, которое во многом опирается на обыденное знание (как в известном примере Канта: одно дело, когда серебряный талер в кармане, и другое, когда он только в ваших мыслях). «Материальное» связывается с вещественным, физическим, пространственным, «духовное» – с бестелесным, невесомым, чистым «содержанием», подобным нашей мысли, но только отделенной от человека и возведённой в Абсолют. Указанную неопределённость снимают обычно утверждением, что материальные объекты существуют вне сознания и независимо от него, что сознание не является объективной реальностью и, следовательно, должно полагаться в качестве субъективной реальности. Вместе с тем объяснение сознания остаётся самой трудной теоретической задачей для материалистической философии, которая представлена различными концепциями сознания, в том числе заведомо неприемлемыми (вульгарный материализм, радикальный физикализм и др.).

Особо следует выделить такое направление философии, как экзистенциализм, которое не укладывается ни в одно из рассмотренных четырёх классических направлений. Оно представлено рядом выдающихся мыслителей (Кьеркегор, Хайдеггер, Ясперс, Сартр, Бердяев, Шестов и др.) и ставит проблему подлинных смыслов жизни и деятельности. Она, без преувеличения, является главной философской проблемой нашей цивилизации, переживающей глубокий антропологический кризис. Разработка этой проблемы в современных условиях требует более тесной связи с концепциями восточной философии, в которых вопросы обретения подлинных смыслов и ценностей получают многоплановую разработку. Экзистенциальная проблематика и многие актуальные вопросы проблемы сознания основательно исследуются в таких значительных направлениях, как «философия жизни» и философская

антропология (Шопенгауэр, Ницше, Бергсон, Дильтей, Плеснер, Гелен и др.), герменевтика (Гадамер и др.). Большой вклад в разработку проблемы сознания внесён феноменологией (Гуссерль, Мерло-Понти и др.), не говоря уже о психоанализе в его различных вариациях (Фрейд, Юнг и мн. др.).

Проблема сознания широко разрабатывалась не только в философии, но и в различных научных дисциплинах, прежде всего в психологии и психиатрии, в когнитивной науке, во многих дисциплинах гуманитарного профиля, а также в таких комплексных исследованиях, как психоневрология, психолингвистика, психогенетика, психофармакология и др. В последние десятилетия достигнуты большие успехи в разработке классической проблемы «Сознание и мозг», успешно развиваются различные нейронаучные подходы к исследованиям сознания, в том числе с целью расшифровки мозговых нейродинамических кодов явлений субъективной реальности. С ними тесно связаны разработки в области информатики и искусственного интеллекта, приобретающие все более возрастающую роль в комплексных исследованиях проблемы сознания, в тех подходах к проблеме сознания, которые связаны с развитием информационных и когнитивных технологий, со всей системой НБИКС-конвергенции.

Все изложенное выше свидетельствует о колоссальном массиве знаний о сознании, накопленных и развивающихся ныне в западной культуре. Но, как известно, умножение знаний влечёт умножение проблем. Характер острых новых проблем в исследовании сознания обусловлен углубляющимся антропологическим кризисом. И это главное обстоятельство делает исключительно актуальным развитие тесного сотрудничества западной культуры с восточной культурой.

**Лысенко В.Г.** Да, сегодня мы пытаемся нащупать те «болевы́е точки» в понимании сознания, которые требуют объединения усилий со стороны и Востока, и Запада – восточной и западной философской мысли. Я не люблю слово «Восток» – оно вводит в заблуждение, поверхностно объединяя очень разные традиции. Я буду говорить не о восточной философии вообще, а об индийской философии, именно она, с моей точки зрения, содержит наибольшее количество идей, подходов, практик, тем или иным способом резонирующих с проблемами, которые стоят сегодня перед западной философией. Я благодарна Давиду Израилевичу за то, что он набросал широкое полотно развития разных западных традиций в изучении сознания (объективный идеализм, субъективный идеализм, дуализм, материализм и множество направлений, которые не вписываются в какую-либо одну определенную категорию: экзистенциализм, феноменология, аналитическая философия, философия жизни и др.), что позволит мне теперь поговорить о специфике индийской философии сознания.

Начну я с определения общей системы координат, в рамках которых происходит развитие индийской философской традиции, и которая радикально отличается от системы координат западной философии. Давид Израилевич сказал, что западная традиция задает вопрос о том, как устроен внешний мир и какое место «я» занимаю в этом мире... ну, я бы сказала, что скорее не «я», а человек, в третьем лице. Что же касается индийской философской традиции, то она начинается с вопроса от первого лица: «Кто мы такие, на чем основаны?» и «Как найти себя?». Согласно Шветашватаре упанишаде (1.1.), «рассуждающие о Брахмане рассуждают: В чем причина? В Брахмане? Откуда мы родились? Чем живем? И где основаны?...»<sup>3</sup>. Индийских мыслителей

<sup>3</sup> Цит. по: Упанишады: в 3 кн. Кн. 2. М., 1991. С. 113.

больше всего интересует не мир и то, что в нем есть, а наша самость, наше «Я» в его метафизическом (а не этическом или психологическом) измерении, которое и является отправной точкой для рассуждений о мире.

То есть с самого начала задается перспектива от первого лица. Если западный философ устремлен к знанию о том, каков мир сам по себе, вне нас, т. е. объективно, и уверен в том, что для этого необходимо устранить из знания личностное, «субъективное» измерение, то индийский философ, даже рассуждая о самых, на первый взгляд, абстрактных материях, неизменно имеет в виду необходимость личностной опытной реализации знания для собственного духовного роста. Для индийских философов вопрос о том, кто я, неизменно предполагал сотериологическую перспективу. Сотериология в европейских терминах – это учение о спасении. Слово «спасение» из-за своих слишком христианских коннотаций не очень подходит для подавляющего большинства индийских сотериологических проектов. Спасение в христианстве приходит извне, от Спасителя, тогда как в Индии в очень многих важных религиозных системах сотериологический опыт целиком определяется внутренними источниками личности. В индологии мы предпочитаем термин «освобождение», имея в виду не столько освобождение «для», сколько освобождение «от» – а именно, от мучительных перерождений. Сотериологическая перспектива есть всегда перспектива от первого лица, т. е. что должен сделать именно я, чтобы достичь такого уровня собственного сознания, в котором раскрывается единство моего я и Абсолюта. Подавляющее большинство философских традиций, которые в Индии развивались (за исключением маргинальных материалистов и сенсуалистов чарваков), всегда имели в виду сотериологическую установку.

Таким образом, мы подходим к другому очень важному отличию индийской традиции от западной, о котором надо сказать именно сейчас. Не материя и дух являются противоположностями. Кардинальной оппозицией в индийской традиции было различие двух видов опыта, а именно: опыта, который определяется в западных терминах как эмпирический, и опыта, который в западных терминах мы можем назвать трансцендентным, связанный с выходом за пределы обычной, воспринимаемой всеми реальности. Иными словами, граница проводится не между физическим и психическим, материальным и идеальным, а между обычным опытом и опытом так называемых измененных состояний сознания, доступных благодаря практике йоги и медитации<sup>4</sup>.

Что же такое эмпирическое существование? В Индии его называют «сансара», цепь перерождений индивидуальной души (дживы или атмана). Сансара считалась в индийской сотериологии чем-то по определению негативным. В отличие от христианского представления о бессмертии души, для индийцев бессмертие души, которое предполагается концепцией перерождения, – это ее прохождение через мучительные состояния рождения и смерти с ударением именно на смерть. Не случайно сансару часто называют «пунар-мритью», повторяющейся смертью. Старость, болезнь, смерть, физические и психические страдания – вот что образует перспективу сансары, тяготеющую к отрицательному полюсу на шкале человеческого существования. Сотериологическая цель состоит не в том, чтобы в этой сансаре достичь благоприятного перерождения (в прекрасном теле, высоком социальном статусе и т. д.), – такая цель тоже была, но никакого отношения к сотериологии она не имела. Сотериология связана с выходом за пределы сансары, с преодолением

<sup>4</sup> Подробнее это изложено в моей статье: *Лысенко В.Г.* Психика и сознание в индийской философии // Мир психологии. 2016. № 3(87). С. 210–223.

этого постоянно воспроизводящегося негативного состояния. Опыт, который достигается с помощью особого рода техник медитации или йоги, есть опыт работы с сознанием, такой работы, которая расширяет его пределы, однако не за счет того, что охватывает все больше и больше объектов, а напротив – делая его все более и более безобъектным, тем сознанием, которое сознает не объекты, а просто сознает, просто созерцает, подобно тому, как можно сказать о свете, что он просто светит. Именно это состояние чистого сознания и составляет опыт, который в философской школе йога называли асампраджнята-самадхи, что значит сосредоточение без познавательного компонента, т. е. без познания какого-либо объекта.

Отличие индийской философской традиции от западной заключается в том, что в ней предметом философствования является не только то, что мы как обыкновенные люди переживаем в этом мире, но и опыт измененных состояний сознания – то, что йог или опытный медитатор переживает, когда входит в состояние, которое невозможно описать в категориях обычного опыта. Мы встречаем в индийской философии огромное разнообразие направлений, которые строят свои теории этой высшей реальности. Эти теории не менее философские, чем западные чисто спекулятивные теории сознания, скажем, у того же Гегеля. Но в отличие от спекулятивных западных теорий, индийские концепции сознания можно назвать эмпирическими, ведь речь идет о попытках концептуализации определенного опыта. Мы часто говорим: «восточная мистика...». Но правильно ли это? Мистика – это что-то скрытое, тайное, недоступное, тогда как измененные состояния сознания доступны, практикуемы. Это способ превращения сознания в некую совершенно новую реальность, с которой можно продолжать работать, что и делают очень многие индийские философы-практики.

**Дубровский Д.И.** Действительно, в восточных концепциях сознания особенно ценен сотериологический аспект. Это тема возвышения ценностей, смыслов, самовозвышения сознания, достижения его сверхценных состояний. В ряде западных концепций сознания такие вопросы тоже основательно обсуждаются. Это проблема Я, проблемы самопознания, самосовершенствования, самореализации. Остро ставится проблема воли, особенно слабости воли, присущей современному человеку. Слабость воли создаёт разрыв между желаемым и действительным. Как говорили древние римляне: «Вижу лучшее и одобряю, но следую худшему». Знакомо всем, правда? Как добиться, чтобы наши установки на высшие ценности и смыслы стали более действенными? Как преодолевать слабость воли и слабость управления собственным сознанием? Для этого прежде всего необходимо исследование структуры и функций нашей субъективной реальности, нашего внутреннего мира. Сознание обладает специфическим и необходимым качеством субъективной реальности, которое удостоверяет для нас наше существование. Анализ показывает, что всякое явление субъективной реальности (ощущение, восприятие, мысль, желание и т. д.) принадлежит определённому Я, неотделимо от него. Я сейчас не только вижу вас, переживаю знание о внешнем объекте, но вместе с тем переживаю чувство, что это мое знание, что это именно я воспринимаю вас. Другими словами, во всяком явлении субъективной реальности дано одновременно отображение некоторого объекта и самого себя. В этом выражается фундаментальное свойство нашего сознания.

Всякое Я полагает себя через своё не-Я. Допустим, в данный момент вы думаете о себе. Тогда в модальности не-Я находится ваше Я (вы оцениваете себя, недовольны собой или хвалите себя и т. п.). В следующий момент мо-

дальность не-Я меняется, вы начинаете думать о близком вам человеке или о чем-то другом. Различные содержания модальности не-Я выражают основные виды ценностей и смыслов нашего сознания. Их можно перечислить. Я полагает себя через своё не-Я в качестве 1) предметности и событийности (я смотрю на соседний дом, думаю о вчерашнем собрании в институте и т. п.); 2) телесности (когда предметом внимания служит, например, моя внешность, головная боль, усталость, приятные ощущения после отдыха, вопросы здоровья, различные функции собственного тела); 3) своего Я (пример приведен выше); 4) другого Я (когда предметом внимания, оценки, размышления, понимания служит другой человек); 5) Мы (краткое обозначение той социальной общности, к которой я себя причисляю и ценности которой я разделяю; они во многом организуют мое сознание, его содержание, цели деятельности); 6) Они (та социальная общность, ценности которой я осуждаю, не разделяю, не понимаю, отношусь к ним равнодушно и т. п.); 7) Абсолюта (Вселенная, Бог, идеал, вечное, бесконечное). Эта модальность всегда в той или иной форме присутствует в нашем сознании, указывает на нашу смертность, ограниченность, слабость нашего сознания. Устремленность человека к Абсолюту неизбежна. Так мы устроены. Взыскуя высшего смысла, мы погружены в обыденную жизнь, не можем выйти за ее пределы. Возникает экзистенциальное противоречие. В нашей жизни доминирует некое «серое» сознание. Посмотрите в своё прошлое, там множество пустот, и линия жизни связывается лишь сравнительно немногими особенно ценными, экзистенциально значимыми, состояниями сознания, а между ними «пустые» периоды, которые мы даже не можем вспомнить. В этом отношении проблема проживания жизни, наполненной подлинными смыслами, гораздо полнее выражена в философии буддизма. В ней сотериологический аспект жизни – на первом плане. Большую ценность представляют развитые в ней медитативные и иные практики, позволяющие при настойчивой работе выйти на более высокие уровни самопознания и самореализации, добиться более основательного понимания себя и управления собой, обрести сверхценное состояние.

Весьма актуальна для исследования сознания проблема соотношения отчётов от первого лица и от третьего лица, которая широко обсуждается в западной философии. Обычно акцентируется разрыв между ними, трудности перехода от переживаемых личностью своих субъективных состояний к intersубъективным утверждениям. При этом проявляется слабость феноменологического описания и анализа состояний субъективной реальности индивида, особенно заметная на фоне той богатейшей феноменологии субъективной реальности, которая разработана в буддизме и других направлениях восточной философии. Все великие идеи, которые потом образуют фундаментальный фонд науки и культуры в целом, зарождаются в уме конкретных индивидов, и другого не бывает. Они в начале всегда выражаются в форме отчётов для себя от первого лица. Субъективная реальность есть первоисточник творческого акта, всякого нового знания и всякой социальной активности. Не говоря уже о великих творческих личностях, которые описывали процесс возникновения и оформления в их сознании новой идеи, многим из нас, рядовых субъектов интеллектуальной деятельности, знакомы трудности внешнего выражения возникшей мысли, ее словесного оформления. Этот процесс протекает иногда мучительно, мы недовольны собой, пробуем одно и другое, пока, наконец, не находим то, что удовлетворяет нас. Такая находка представляет собой отчёт от первого лица для себя. Она становится приемлемой, многократно повторяемой для себя, как бы готовой уже для выхода

во внешнюю коммуникацию. Я называю это состояние интроинтерсубъективностью, т. е. общезначимым для себя. И лишь после этого мы вправе передать свой результат аутокоммуникации в область внешней коммуникации, где он может приобрести действительный интерсубъективный статус, а может так и остаться не более чем личным мнением.

Под отчётами от третьего лица мы подразумеваем высказывания, приобретающие интерсубъективный статус. В философии и науке мы обычно оперируем именно такими высказываниями. Но тут есть проблема. То, что полагается интерсубъективным, далеко не всегда является хорошо обоснованным, доказанным в качестве истины. Существует множество привычных клише, которые общеприняты, постоянно циркулируют в философских коммуникациях, хотя они весьма уязвимы для критики. Однако в силу сложившихся условий и, так сказать, взаимной амнистии участников коммуникации критическое отношение к ним обычно не проявляется. Между тем, претендуя на высказывания от третьего лица, т. е. на их интерсубъективный характер, автор ведь всегда говорит от себя лично, от своего первого лица. Но часто создаётся впечатление, что он вещает от имени некоего надличностного субъекта, наделённого всеми когнитивными полномочиями. При этом не столь уж редко наблюдается любопытный феномен, который я называю «отрешённостью от себя». Суть его в том, что философ, высказывая общие положения о человеке и сознании, не относит их к самому себе и не замечает, что попадает в парадоксальную ситуацию. Мы знаем, к примеру, философов, убежденно отрицающих свободу воли (такой вердикт часто выносится с позиций радикального физикализма). Однако себе они неявно оставляют эту способность, иначе они должны были бы сразу перечеркнуть свое авторство, признать, что их заявление об отсутствии свободы воли и все то, что они говорили или будут говорить, было предопределено до их рождения и даже до возникновения Солнечной системы. Что же остаётся тогда от автора, от его ответственности за выносимые лично им решения? Подобные ситуации свидетельствуют о недостаточном осмыслении теоретических вопросов, касающихся соотношения отчётов от первого и третьего лица, о необходимости глубокого эпистемологического и феноменологического анализа субъективной реальности. В этом плане сотрудничество с восточной философией может быть весьма плодотворным.

**Лысенко В.Г.** Позвольте мне Ваш тезис о том, что сознание познает себя и как объект, и как познающего этот объект субъекта, проиллюстрировать цитатой из буддийского текста. Для этого мне понадобится ввести некоторые категории индийской философии, прежде всего буддизма. Это концепции двух крупнейших буддистских философов Дигнаги и Дхармакирти. Дигнага жил в V–VI в., Дхармакирти – в VII в. Дигнага впервые ввел в индийскую философию различие между эпизодом непосредственного опыта, который еще не вербализован и не концептуализирован и поэтому называется нирвикальпака-пратьякша (восприятие, свободное от мысленных конструкций), и следующим за ним эпизодом, когда к познанию подключаются механизмы концептуализации и вербализации. Каждый из этих эпизодов направлен на свой объект, т. е. не один объект воспринимается сначала непосредственно, а потом опосредованно, а есть два объекта, соответствующие каждый своему познавательному эпизоду. То, что мы воспринимаем на первом этапе, называется «свалакшана», буквально «само себя характеризующее». Это фактически набор партикулярных – предельно конкретных и абсолютно уникальных свойств, переживаемых нами

в данном конкретном случае. В европейской традиции свалакшана соответствует понятию квалия, внутренне переживаемым ощущениям («каково это видеть цвет и форму очечника, щупать материал, из которого он сделан»), которые невозможно передать другому человеку. Давид Израилевич назвал это «закрытостью субъективного мира личности» и «проблемой другого сознания». Квалия вообще не попадает в интересубъективное пространство, ибо это сугубо приватное, интимное переживание опыта.

Следующий эпизод называется «савикальпака-пратьякша», что буквально означает «восприятие или познание с мысленными конструкциями» – вот тогда, собственно, и происходит коммуникативный момент, т. е. этот опыт оформляется так, что его можно передать другому в словесной форме, в акте коммуникации, создающем интересубъективное пространство. Если первый эпизод соответствует опыту «от первого лица», второй является уже «опытом от третьего лица» – отчужденным от меня и обобщенным. При этом предметом концептуализации и вербализации являются не свалакшаны, а то, что буддисты называют «саманья-лакшанами», общими характеристиками вещей, которые едины для всех. Мы можем говорить о вещах только на уровне этих самых саманья-лакшан, или общих характеристик. Можно сказать так, что в каждом опыте, или, если использовать понятие Давида Израильевича, в каждой субъективной реальности, есть опыт от первого лица и есть опыт от третьего лица. В этом не будет никакого противоречия. Буддистская философия это очень хорошо объясняет. Это первый момент.

Другой момент – в число таких невербализированных, доконцептуальных когнитивных явлений, которые называются «пратьякша», т. е. непосредственное, входят не только ощущения, но и вообще опыт переживания чего бы то ни было. Переживание того, что мы концептуализируем наш опыт и выражаем его в словах, тоже является пратьякшей, т. е. этим самым непосредственным ощущением. Всего различается четыре вида пратьякши. Возьмем, к примеру, яблоко. Первый вид пратьякши – это восприятие с помощью органов чувств, когда мы воспринимаем форму яблока, его цвет, можем попробовать его на вкус, ощутить его запах и т. д. Второй вид – это такое же непосредственное восприятие внутренних состояний, переживаемых в связи с чувственным «освоением» яблока. Например, желание: мы хотим съесть это яблоко или мы хотим из него что-то приготовить. Мы испытываем удовольствие, если яблоко вкусное, и неприятные ощущения, если оно кислое. Это все тоже пратьякша, непосредственное переживание. Есть и третий вид, который называется «самоосознание» – «свасамведана», на котором я остановлюсь чуть позже. В четвертый вид записано йогическое восприятие, при этом подчеркнуто, что непосредственное йогическое восприятие – это именно сам йогический опыт в чистом виде, а не то, что передается через вербальную коммуникацию с учителями.

Теперь обратимся к свасамведане, или самоосознаванию. Цитата, которую я вам приведу, взята из сочинения Дигнаги «Прамана-самучая» («Собрания инструментов достоверного познания»). к.9а «Познание возникает в двух видах/видимостях/образах/формах/явленностях/данностях [так можно перевести санскритский термин абхаса]: в виде самого себя [сва-абхаса сравним с Гуссерлевским *Für-sich-selbst-erscheinens*. – В.Л.] и в виде объекта (вишая-абхаса). Самоосознавание этого (познания) с обоими видами является результатом». Первый вид – образ самого себя, т. е. образ познающего сознания, категоризируется как «субъект», второй – образ объекта, категоризируется как «объект». Самосознание является довербальным и доконцептуальным

постижением данности мне этой двойственности. В доказательство Дигнага приводит аргумент памяти. Он говорит, что мы припоминаем только то, что мы переживали в таком двойственном виде – как объект и как субъект. Если бы мы переживали только объект, а не восприятие этого объекта, то мы не смогли бы впоследствии припомнить его. Вспомнить же мы можем только наше восприятие объекта, а не сам этот объект. Дхармакирти приводит переживание удовольствия и боли как самый наглядный пример свасамведаны, то есть страдание и т. п. эмоции самоосознающи – невозможно испытывать эти состояния, не осознавая их в качестве таковых (когда мы переживаем страдание, мы знаем, что это страдание, без всякой концептуализации), переживание и есть осознание. Дхармакирти также отмечает, что если бы удовольствия и т. п. не были самосознающими, то мы бы не узнали, что переживаем их именно мы, а не другие, точно так же, как мы не можем ощущать удовольствие и т. п. состояния других людей (Прамана-винишчая, ком. к 1.14). Мне представляется, что именно этому довербальному и доконцептуальному опыту самоосознавания мы и обязаны чувством сопричастности нашему внутреннему миру, нашей субъективной реальности. В этом смысле понятие свасамведана может служить инструментом объяснения субъективности нашей «субъективной реальности».

**Дубровский Д.И.** Как уже отмечалось, проблема «Другого сознания» весьма актуальна. В ней выделяются два ключевых вопроса: 1) каковы критерии доказательства, что у другого существа есть субъективная реальность, такое же внутреннее состояние, как у меня; 2) каковы способы адекватного познания чужой субъективной реальности (для всех нас крайне важно знание подлинных чувств, мыслей, намерений другого).

По первому вопросу не существует теоретически обоснованного доказательства, мы строим его по принципу аналогии с собственными сознательными состояниями. Что касается познания другой субъективной реальности, то эпистемологические вопросы такого рода разработаны крайне слабо, опираются на опыт общения, анализа речи, поведения, поступков другого человека (эти вопросы подробно освещены мной в ряде работ, посвященных проблеме «Другого сознания»; они выставлены на сайте [www.dubrovsky.dialog21.ru](http://www.dubrovsky.dialog21.ru)). Часто человеку трудно понять не только другого, но и самого себя.

Субъективный мир личности относительно закрыт. Она открывает его, как правило, избирательно и дозировано в зависимости от конкретного коммуниканта. В межличностных коммуникациях большое место занимают многообразные «дипломатические» приемы и различные формы обмана (не только злонамеренного, но также защитного и, как его называют, добродетельного обмана). Надо подчеркнуть, что феномен обмана пронизывает все социальные коммуникации, является способом защиты, оправдания и реализации интересов как отдельных личностей, так и институциональных субъектов (государственных органов, политических партий, экономических и всевозможных других организаций). Это – исключительно актуальная проблема, особенно для нашего времени, когда на человека каждодневно обрушиваются гигантские потоки информации и он не в состоянии отделить правду от лжи.

Не менее актуальна и проблема самообмана, который является непременным фактором автокоммуникации, общения с собой, выстраивания понимания себя и других, а также значимых для личности событий и проектов. Каждому знакома склонность выдавать желаемое за действительное. Человек способен создавать весьма искусные правдоподобные объяснения и оправда-

ния своих оценок, убеждений, поступков, как, впрочем, и поведения других людей или важных для него явлений действительности. Думаю, что в этом он достигает больших высот творчества. Феномен обмана – существенный аспект проблемы сознания<sup>5</sup>.

Для западной философии и культуры характерно принципиальное различие объективной реальности и субъективной реальности, настойчивое стремление объяснить связь сознания с физическими процессами, телесностью, деятельностью мозга. В восточной философии эта проблема замыкается на уровне субъективной реальности, на уровне осознания, осмысления разных, но вместе с тем единых видов опыта: восприятия внешнего мира, своей телесности и собственного Я. Такая позиция во многих отношениях оправдана, поскольку развивает богатейшую феноменологию субъективной реальности и эффективные медитативные практики работы с собственным сознанием, ставит задачу духовного возвышения, разрешения экзистенциальных проблем. Эти достижения и подходы все шире используются в западных странах.

Тем не менее история западной науки и культуры свидетельствует о необходимости и плодотворности разработки классической психофизической проблемы и ее современных научных проекций. Последние 50 лет, например, проблема «Сознание и мозг» (Mind-Brain Problem) находится в центре внимания аналитической философии; ей посвящена поистине огромная литература. Эта проблема широко и продуктивно разрабатывается в современной нейрофизиологии и смежных с нею областях научного знания.

Здесь перед нами два главных теоретических вопроса, о которых в несколько ином контексте я уже упоминал в начале выступления. Первый: как объяснить связь явлений субъективной реальности, которым нельзя приписывать физические свойства (массу, энергию, пространственные характеристики), с мозговыми процессами, которые ими необходимо обладают? Второй вопрос: как объяснить каузальную (причинную) функцию явлений субъективной реальности в управлении телесными процессами, если ей нельзя приписывать физические свойства?

Когда я беру предмет со стола, а это вызывается моим желанием, мозг мгновенно рассчитывает траекторию предстоящего движения, включает согласованную работу десятков мышц и их энергетическое обеспечение. Как это все объяснить? Ведь психическое управление физическими процессами здесь очевидно. Есть разные концепции. В аналитической философии, например, преобладают редукционистские решения, при которых явления сознания чаще всего сводятся к физическим процессам. Тогда получается, что решение проблемы просто означает ее снятие путем устранения, дискредитации самого качества субъективной реальности. Но есть и нередукционистские концепции, сохраняющие это неотъемлемое качество сознания. Одна из таких концепций развивается в моих работах на протяжении многих лет, ее результаты изложены<sup>6</sup>.

Весьма развитые в западном мире научные исследования сознания и их результаты, безусловно, важны для восточной культуры. Восточная философия и культура, сохраняя свою самобытность, в последнее время подвергается возрастающему влиянию западной философии и культуры (положительные аспекты этого влияния относятся прежде всего к развитию науки и технологий, к теоретическим способам анализа и решения проблем). И это служит стратегическим целям интеграции ценностей восточной и западной культуры.

<sup>5</sup> См. подробнее: *Дубровский Д.И.* Обман: Философско-психологический анализ. М., 2010.

<sup>6</sup> *Дубровский Д.И.* Проблема «Сознание и мозг»: Теоретическое решение. М., 2015.

**Лысенко В.Г.** Я не могу отвечать за всю восточную философию, но в том, что касается индийской традиции, наблюдается движение в обоих направлениях: Индия ассимилирует определенные достижения западной науки и техники, но при этом Запад ассимилирует индийскую йогу. На Западе мы говорим «психо-физическая проблема». То, что Давид Израилевич называет «субъективной реальностью», на западе называется mind. Разные системы индийской философии по-разному представляли психику, но они всегда видели в ней совокупность определенных функций. Те эксперименты, которые проводились западными учеными над буддийскими медитаторами в состоянии транса, не фиксируют у них практически никаких функций, свойственных обычному сознанию, из этого западные ученые часто делают вывод, что сознание прекращает свою работу, тогда как с точки зрения индийских философов – отсутствие проявления функций коррелирует с самой глубинной и подлинной природой сознания.

**Вопрос из зала:** Сегодня собрана масса свидетельств, и в первую очередь из области нейрохирургии, о так называемых околосмертных состояниях, что доказывает существование сознания самого по себе, то есть вне жесткой привязки к мозгу, который во время операции оказывался фактически выключен. Об этом написано детальное исследование голландского нейрохирурга Пима ван Ломмеля «Сознание по ту сторону жизни» (2014), который рассказывает в первую очередь о своем врачебном опыте; в этой же книге он приводит десятки примеров таких околосмертных состояний, или NDE (Near Death Experience), как это принято называть в англоязычной литературе.

И еще. Когда вы говорите, что объективная реальность есть, то вы попадаете в ловушку, и эта ловушка состоит в слове «есть». Говоря «есть», вы вводите субъективную составляющую. Кто говорит «есть»? Кому принадлежит это утверждение: «объективная реальность есть»? Это субъективный акт высказывания, из которого очень сложно вывести «объективный» взгляд на реальность, говорить о реальности *per se*. Любое «есть» – это экзистенциальное суждение.

**Дубровский Д.И.** При такой вашей установке вы также попадаете, не замечая этого, в ту же «ловушку», ибо ваше высказывание тоже «субъектное». При такой установке мы оказываемся в ситуации абсурда; исключается любая коммуникация, любое обоснование чего-либо. Подобная ситуация многократно обсуждалась в истории философии; надо с этим познакомиться.

Теперь по поводу ваших рассуждений о «жизни после смерти». Во-первых, субъективные переживания людей в состоянии клинической смерти бывают только в 12 % случаев. Во-вторых, «околосмертные переживания» достаточно хорошо изучены<sup>7</sup>.

**Вопрос из зала:** Как и Вы, я в своё время был «ужален» проблемой сознания и материи. Считаю, что люди делятся на два психотипа: одни считают, что решили психофизическую проблему (как Вы), а другие полагают, что эту проблему решить нельзя. Эти точки зрения никак не могут повлиять друг на друга. Ваша позиция имеет, возможно, биографическое основание?

**Дубровский Д.И.** В какой-то мере, да. Я прошел войну, был свидетелем (а иногда и участником) многих событий, в которых проявлялась удивительная сила психической регуляции, сила духа, подчинявшая себе нашу слабую, но упрямую, своевольную телесность. Вот один пример. В самом начале марта 1945 г. во время боев в Восточной Пруссии роту под пулемет-

<sup>7</sup> См., например: *Литвак Л.М.* «Жизнь после смерти». Предсмертные переживания и природа психоза. М., 2007.

ным огнем положили в болото, которое она пыталась перейти. Нельзя было поднять головы, пока не стемнело. Рота пролежала в холодной воде (ночью еще стояли морозы) более двух часов. Никто не заболел! (В роте оставалось около тридцати человек, все были на виду.) Какие психические ресурсы таются в человеке, способные резко повышать энергетическую регуляцию телесных процессов? Я потом стал собирать и обдумывать подобные факты. У меня их накопилось много. Все это, конечно, сыграло определенную роль в выборе профессионального интереса. Но я бы не стал ставить так жестко вопрос, как Вы. В жизни все сложнее. И нельзя говорить, что я решил проблему. Я предложил и обосновал теоретическое решение ее основных вопросов. Но это открывает не только новые перспективы исследований, но и новые аспекты проблемы, ждущие решения. Я занимаю материалистическую позицию, хотя хорошо понимаю некоторую условность всех философских «измов». Тем не менее считаю, что материалистическая позиция лучше подтверждается развитием науки, историческим опытом, моим личным опытом и опытом знакомых мне людей, в том числе тех, которые исповедуют идеализм и дуализм, привержены религии. Так и хочется вспомнить Гейне: «Я знаю мелодию, знаю слова, я авторов знаю отлично. Они тайком тянули вино, проповедуя воду публично». С позиций идеализма и дуализма, конечно, легко решать проблему отношения сознания и мозга. А с материалистической очень трудно. Эта позиция и в жизни требует большего мужества духа, ибо нет никакого высшего разума, нет всеведущего наставника и благодетеля, не от кого ждать помощи свыше. Есть только человеческий разум. И мы несем всю полноту ответственности за то, что творим своим разумом и своими руками.

*Лысенко В.Г.* Я бы хотела прокомментировать эксперименты с больными в вегетативном состоянии. С точки зрения принципов индийской философии состояния обморока, комы и даже посмертные состояния (в буддизме махаяны и особенно в тибетском буддизме говорят о тончайшем уровне сознания, которое объясняет феномен, наблюдаемый у некоторых буддийских медитаторов, – то, что после смерти их тело может оставаться «свежим», как говорят буддисты, довольно долгое время) рассматриваются как формы сознания. Давид Израилевич, мне кажется, что, пытаясь обосновать свою позицию как материалистическую, Вы приводите аргумент, который ей как раз и противоречит: Вы утверждаете, что сознание может влиять на тело и определять его поведение – как совместить это с материализмом? Мне кажется, что ни материалистическая, ни идеалистическая позиции не могут объяснить всех фактов о сознании, которые нам уже известны. Нужен третий путь, и мне он видится в буддийской теории сложного каузального процесса, вовлекающего самые разные факторы, будь то нейронные процессы, мысли, эмоции, желания, память, эмпатия, генетическая предрасположенность, коллективное бессознательное, культурные стереотипы, социальные образцы, факторы окружающей среды и т. п.

**Список литературы**

*Дубровский Д.И.* Обман: Философско-психологический анализ. 2-е изд., доп. М.: Канон+, 2010. 336 с.

*Дубровский Д.И.* Проблема «Сознание и мозг»: Теоретическое решение. М.: Канон+, 2015. 208 с.

*Литвак Л.М.* «Жизнь после смерти». Предсмертные переживания и природа психоза. М.: Канон+, 2007. 672 с.

*Лысенко В.Г.* Психика и сознание в индийской философии // Мир психологии. 2016. № 3(87). С. 210–223.

Упанишады: в 3 кн. Кн. 2 / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, Ладомир, 1991. 336 с.

Феномен каратэ-до: Философские, этико-психологические и юридические аспекты / Отв. ред. Д.И. Дубровский. М.: б. и., 1989. 147 с.

*Фунакоси Гитин.* Каратэ-до. Мой жизненный путь / Пер. с англ. Д.И. Дубровского, В.И. Оранского. М.: Канон+, 2011. 176 с.

**The nature of consciousness between East and modern West**

***David I. Dubrovskii***

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ddi29@mail.ru

***Viktoria G. Lysenko***

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

***Julia V. Sineokaya***

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

Any contemporary discussion about how philosophers imagine the nature of consciousness is impossible without taking into account Eastern philosophical traditions and, first of all, Indian philosophy, in which there were many interesting ideas, approaches and practices that in one way or another resonate with the problems facing Western philosophy today. The participants of the latest *Rejoinders* seminar reunion explored the similarities and differences in the philosophical understanding of the problem of consciousness between Western and Indian cultures. In a brief survey of the concepts of consciousness that have gained prominence in Western philosophy, David Dubrovsky pointed out the significant contribution to the advancement of knowledge about consciousness made in the areas of study concerned with subjective reality and the inner world of individual, such as existentialism, phenomenology, philosophical anthropology, psychology, and others. He then gave a short outline of his own concept of subjective reality. Victoria Lysenko observed that the distinctive characteristic of Indian philosophical tradition is to approach the problem of consciousness from the standpoint of the subject, ‘from first person perspective’, as opposed to the Western claim of ‘objectivity’ in understanding consciousness. She also noted the parallels between the view of subjective reality suggested by Dubrovsky and that present in Buddhist thinking.

**Keywords:** consciousness, cognition, subject, objectivity, subjective reality, first person perspective, Western philosophy, Indian philosophy, Buddhist philosophy

## References

Dubrovskii, D. I. *Obman: Filosofsko-psikhologicheskii analiz* [Deceit: philosophical and psychological analysis], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. 336 pp. (In Russian)

Dubrovskii, D. I. *Problema 'Soznanie i mozg': Teoreticheskoe reshenie* [Problem "Mind and Brain": a theoretical solution]. Moscow: Kanon+ Publ., 2015. 208 pp. (In Russian)

Dubrovskii, D. I. (ed.) *Fenomen karate-do: Filosofskie, etiko-psikhologicheskie i yuridicheskie aspekty* [Phenomenon of karate: philosophical, ethico-psychological and juridical aspects]. Moscow, 1989. 147 pp. (In Russian)

Litvak, L. M. *'Zhizn' posle smerti'. Predsmertnye perezhivaniya i priroda psikhoza* [Life after Death: Neardeath experience and the nature of psychosis]. Moscow: Kanon+ Publ., 2007. 672 pp. (In Russian)

Lysenko, V. G. "Psikhika i soznanie v indiiskoi filosofii" [Psyche and consciousness in Indian philosophy], *Mir psikhologii*, 2016, № 3(87), pp. 210–223. (In Russian)

Syrkin, A. Ya. (tr.) *Upanishady* [The Upanishads], Vol. 2. Moscow: Nauka Publ.; Ladamir Publ., 1991. 336 pp. (In Russian)

Funakosi, Gitin. *Karate-do. Moi zhiznennyi put'* [Karate-Do: My Way of Life], trans. by D.I. Dubrovskii and V.I. Oranskii. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 176 pp. (In Russian)

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ: ТАИНСТВО И ПРОБЛЕМА

**Участники:** *В.В. Знаков, Н.А. Касавина*  
**Организатор проекта и ведущая –** *Ю.В. Синеокая*

**Знаков Виктор Владимирович** – доктор психологических наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт психологии РАН. Российская Федерация, 129366, г. Москва, ул. Ярославская, д. 13; e-mail: [znakov@psychol.ras.ru](mailto:znakov@psychol.ras.ru)

**Касавина Надежда Александровна** – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [kasavina.na@yandex.ru](mailto:kasavina.na@yandex.ru)

**Синеокая Юлия Вадимовна** – доктор философских наук, профессор РАН, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [sineokaya@iph.ras.ru](mailto:sineokaya@iph.ras.ru)

Исследовательский интерес к специфике экзистенции обусловлен общим процессом гуманизации знания. Понятие экзистенциального опыта в современной литературе все отчетливее обретает статус междисциплинарной категории, которая связана с формированием целостного видения природы и исторического развития человека в контексте современной культуры. В центре дискуссии – проблема понимания экзистенциального опыта как сферы переживания, «таинства», открывающей непосредственный контакт человека с миром; как непрерывного и проблемного процесса самопонимания экзистирующего субъекта, его конституирования в мире в отношении к культурным смыслам и ценностям; как создания личностью онтологии экзистенции – временного горизонта бытия – собственной личной истории, позволяющей интегрировать ее ситуации, события, смыслы и ценности как фрагменты единой судьбы в контексте связи прошлого, настоящего и будущего. Феномен экзистенциального опыта интерпретируется с опорой на идеи экзистенциально-ориентированной философии и психологии, произведения художественной литературы.

**Ключевые слова:** экзистенциальный опыт, экзистенция, человек, опыт, таинство, проблема, временность, конечность, непостижимость, смысл

---

**Синеокая Ю.В.** Дорогие коллеги, я рада приветствовать вас сегодня на очередной встрече в рамках цикла «Реплики» совместного проекта Института философии Российской академии наук и библиотеки им. Ф.М. Достоевского – «Анатомия философии: как работает текст». Наши гости – исследователи, работающие в двух разных сферах гуманитарного знания: философ Надежда Александровна Касавина и психолог Виктор Владимирович Знаков.

Диалог, который прозвучит сегодня, будет междисциплинарным, это тем более интересно потому, что речь пойдет о проблеме, близкой каждому из нас, об экзистенциальном опыте.

**Касавина Н.А.** Мне хотелось бы начать наш разговор с вопроса о том, что есть экзистенциальный опыт? Отвечая на него, я буду обращаться к размышлениям М. Пруста, М. Мамардашвили, Г. Марселя, в работах которых этот вопрос ставился, а представленные их авторами интерпретации диалогичны, созвучны друг другу.

Экзистенциальный опыт – прежде всего переживание, которое отражает контакт субъекта с миром и связано с обнаружением данностей существования, во многом трагических, с наполнением этих данностей формами творческого отношения к миру. Постигание этого своеобразного переживания и сопряженного с ним понятия экзистенции является предпосылкой понимания специфики экзистенциальной философии и экзистенциального представления о человеке.

Причастность к миру прежде всего переживается и только потом осознается. Г. Марсель в «Метафизическом дневнике» называет такое глубинное постижение реальности таинством. Это те формы отношения к миру, опыт которых для человека как живого субъекта отличен от сферы «проблемного», рефлексивного. Это опыт поглощающих чувств, состояний, опыт чрезвычайно значимых событий и отношений.

Таинство переживается. Произведения Пруста удачно высвечивают экзистенциальный опыт прежде всего как совокупность переживаний и даже «параллельную» реальность, часто не связанную с рациональной стороной жизни человека: воспоминания, сны, которые навевают чувства, внезапно приходящая грусть или радость. Пруст воспроизводит переживания в наиболее чистом виде, освобождая их от излишней рефлексии, оформляя их богатым языком, избегая сюжетных конструкций. Для него это – способ восстановить «утраченное время», восстановить содержание и значение впечатления, знака, мимолетного чувства... Это то, что М. Мамардашвили называет «живой опыт», говоря о текстах Пруста.

Экзистенциально мыслить или думать – значит научиться заново видеть, возвести, подобно Прусту, в разряд привилегированных каждый образ, чувство или идею. Мамардашвили следует за Прустом и говорит об экзистенциальном опыте прежде всего как о наборе переживаний, о стихийном видении, восприятии жизни, внутренней душевной жизни, которую личность пытается сама себе пояснить, усвоить, означить. Тексты Пруста воспринимаются как путешествие, путешествие в себя, путешествие в мире через себя, путешествие в свое прошлое, его воссоздание и понимание. И экзистенциальный опыт предстает как путешествие личности в свой собственный внутренний мир через передачу спонтанного, уникального, живого переживания.

Переходя к другому смысловому оттенку понятия экзистенциального опыта, связанного с его проблемно-рефлексивной частью, мне хочется обратиться к идеям Г. Марселя, который на страницах своих произведений проблематизирует идею значимости переживаний и дискутирует с Прустом. Он описывает один конкретный случай: свой визит к больному другу, выраженное в этой связи чувство сострадания, которое при следующих встречах было утрачено вследствие обреченности больного. Сама утрата этого чувства огорчает Г. Марселя. «Эта тишина во мне странно отличается от крика сострадания, который поднимался в моем сердце; однако она не кажется

мне совсем загадочной. Я в состоянии обнаружить в себе, даже в смене моих настроений, достаточное объяснение. Но зачем? Пруст прав. Мы для самих себя не свободны; есть некая часть нашего существа, которая иногда становится нам доступной силою каких-то странных и, возможно, не совсем осмысленных нами обстоятельств. Ключ дается нам на мгновение. Через несколько минут дверь вновь закрывается, ключ исчезает. Я должен с грустью признать, что это так»<sup>1</sup>.

Марсель далее обращается к важности личностных усилий и смыслов, которые позволяют человеку обрести власть над переживаниями. В жизни человека наступает момент, когда он должен возвыситься над переживаниями, чтобы занять осмысленную позицию по отношению к происходящему и вынести тяготы существования. Эта позиция связана с верностью, принятием обязательства, обещанием, направлением переживания, ответственностью, а не просто с созерцанием. Нельзя полагаться на мимолетное переживание, над которым человек не только не властен, но даже зачастую не способен его понять.

В контексте этих сомнений и размышлений Г. Марселя вспоминается идея, отчетливо высказанная представителем современной экзистенциальной психотерапии А. Лэнгле: эмоциональные состояния не способствуют последовательной ориентации, связанной с ключевыми жизненными решениями личности. Они скорее инициируют осмысление и принятие решений<sup>2</sup>. Переживания нуждаются в осмыслении, категоризации, структурировании, чтобы стать *значимыми элементами экзистенциального опыта*, который сам организует бытие человека. Для этого субъективный поток переживаний должен быть оформлен, собран. Переживание выполняет конституирующую роль в процессе становления человека, когда оно трансформируется в смысл, обозначается, фиксируется в языке и общении.

В этой связи интересно провести различие между дневником и автобиографией как жанрами, связанными с описанием человеком собственной жизни. Дневник отражает сегодняшние переживания, насыщен событиями и чувствами. Автобиография – *нить судьбы, протягиваемая человеком, выстроенная им линия жизни, творчества, когда события и свое отношение к ним не просто фиксируются, но в рассказе конструируется жизнь как нечто целое, показывается ее внутренняя динамика, связь с социальными и культурными событиями, влияние людей и внешних обстоятельств*.

Дневник и автобиография отражают разные грани экзистенциального опыта как, с одной стороны, проживания текущих событий, а с другой, формирования человеком своего жизненного пути как целого, в котором большую роль играют личностные интерпретации жизненных смыслов, индивидуальные усилия и решимость к «собираанию» своей судьбы.

Г. Марсель в своих размышлениях о верности и ответственности не одобряет идеи обретенного времени Пруста. «Сегодня днём размышляю... что единственная возможная победа над временем, по-моему, состоит в верности. Не существует привилегированного состояния, которое позволяло бы преодолеть время: ошибка Пруста заключается в том, что он этого не понял. Описанное им состояние есть в действительности не что иное, как западня времени. Это понятие “западня времени”, как я чувствую, будет играть все более и более важную роль в моих размышлениях»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 43.

<sup>2</sup> См.: Лэнгле А. Эмоции и экзистенция. Харьков, 2011. С. 31.

<sup>3</sup> Марсель Г. Быть и иметь. С. 7.

Марсель поднимает темы абсолютных ценностей, веры, ответственности, в которых акцентировано не просто отношение к иному, а отношение с позиции смирения, преклонения, уважения, признания другого. Это переживание и осмысление происходящего уже на другой высоте смыслов человеческого общения. «Странно, – но, однако, так ясно, – что я могу продолжать верить только при условии, что буду выполнять свое обязательство. Это удивительным образом связано. Можно переживать и сознавать свои переживания, интерпретировать их, но я должен и принимать за что-то ответственность, не просто следить за течением жизни. Путь имеет цель»<sup>4</sup>.

Эти мысли чрезвычайно важны для понимания экзистенциального опыта. Принятие ответственности есть выражение следования ценностям, что позволяет жизни не просто «течь», а быть для личности осмысленным путем становления. Здесь мы имеем дело с особой смысложизненной гранью экзистенциального опыта, в котором решаются главные проблемы существования – жизни, смерти, одиночества, сопричастности, призвания, веры. Эта грань связана во многом с рефлексивным мышлением, с проблемой, она помещается перед человеком как нечто, требующее формирования определенного отношения. В таинство человек вовлечен, проблему должен решить или решать. В этом смысле экзистенциальный опыт как проживание и переживание есть таинство, но как понимание – проблема. Его можно исследовать как синтез жизненных переживаний и концептуальных средств их структурирования и связывания как основы ответственного экзистенциального выбора и принятия решений.

**Синеокая Ю.В.** Прежде чем передать микрофон Виктору Владимировичу, мне хотелось бы отметить, что Надежда Александровна подняла существенную проблему, касающуюся важных экзистенциальных жанров: дневника и автобиографии. До рубежа XIX–XX вв. в философской традиции было принято излагать мысли «от лица» обезличенного, отвлеченного, абстрактного субъекта, лишённого личных переживаний, собственного внутреннего мира. Вкрапление в философский текст персонального опыта или частного жизненного эпизода воспринималось как нонсенс, вызов канону, нечто скандальное и чуждое философскому дискурсу, то, что должно было быть безжалостно изъято из него. Лишь к концу XIX столетия экзистенциальные сюжеты в качестве маргиналий все чаще проникают в философские тексты. Пионерами экзистенциального жанра в философии были Монтень, Кьеркегор, Ницше, подвергавшиеся критике со стороны современного им респектабельного философского сообщества. Именно этим мыслителям мы обязаны тем, что «Я» в философии обрело индивидуальные черты страдающего, сомневающегося в себе, ищущего человека, перестав быть безликой абстракцией провозглашающей миру истины.

**Знаков В.В.** То, что сегодня мы обсуждаем проблему экзистенциального опыта в контексте философии и психологии, совсем не случайно. Философия поднимает самые широкие, фундаментальные пласты проблематики, связанной с культурой, развитием человечества. Для психолога очень важно описать любую категорию в таких терминах, чтобы потом её можно было каким-то образом исследовать.

В наше время в социогуманитарных науках происходит становление нового этапа познания, на котором во многих исследованиях ключевую роль играет анализ не сознания, познания и знания, а интегративного феномена

<sup>4</sup> Марсель Г. Быть и иметь. С. 14–15.

опыта – индивидуального и надличностного. Практически все науки обращаются к категории опыта, который отражает онтогенез каждого из нас, и потому он оказывает формирующее влияние на становление человеческой субъектности. Как говорит Ф. Анкерсмит, повторное открытие опыта – это повторное открытие субъекта, и наоборот. Одно влечет за собой другое. Сегодня для всех нас очевидно, что познание невозможно без познающего субъекта и любое объективное знание включает в себя субъективные составляющие. Одной из них является опыт. Опыт становится основой предварительного понимания ситуаций человеческого бытия. Он не подменяет собой достоверного знания, но в отличие от знания опыт не требует проверки на истинность. Неудивительно, что в психологии человеческого бытия категория «опыт» рассматривается как краеугольный камень субъектного подхода.

Я хочу уточнить, что имеют в виду психологи, когда говорят об экзистенциальном опыте. Во-первых, это, конечно же, определение этого феномена, связанное с различием повседневного, жизненного и экзистенциального опыта. Во-вторых, следует описать компоненты, из которых состоит наш экзистенциальный опыт. В-третьих, нужно уточнить связь переживания с таким опытом. Она особенно очевидна при переживании террористической угрозы, восприятию чужого человека как друга или врага и в других критических ситуациях человеческого бытия. Здесь для психологов важно и интересно все, что связано с когнитивным и аффективным бессознательным. Для психологии категория экзистенциального опыта важна еще и потому, что мы можем перейти на другой уровень исследования мира человека и включить в свой научный тезаурус понятия, которые раньше присутствовали только в культуре, религии, философии. Я имею в виду созерцание, постижение, непостижимое, тайна.

В современной психологии большое внимание уделяется анализу проблем, которые нельзя понять на основе только рационального знания, когнитивного и ментального опыта – для понимания субъект должен опираться на свой экзистенциальный опыт. Для уяснения сути экзистенциального опыта надо проанализировать роль когнитивного и аффективного бессознательного в понимании людьми критических ситуаций человеческого бытия. В понимании важную роль играют не только осознанные рациональные знания субъекта, но также бессознательное и житейские понятия. Это внепонятийные иррациональные компоненты понимания. Существуют такие сферы человеческого бытия, которые вообще не приемлют рационального познания. В подобных сферах есть коренное противоречие между рациональным знанием, объяснением и глубинными эмоциями, переживаниями. Глубинные установки и предубеждения не опираются на разумные суждения, и потому их невозможно разрушить обычной логикой.

**Касавина Н.А.** Возвращаясь к вопросу о связи в экзистенциальном опыте таинства и проблемы переживания и процедур осмысления, мне хотелось бы обратиться к следующему вопросу: может ли человек перейти от переживания к осмыслению и упорядочению, принятия верного решения и всегда ли он так может? Доступно ли это? Когда человек захвачен переживаниями, порой ему трудно мыслить и поступать ответственно. Примером может служить ситуация героя в произведении Л.Н. Толстого «Крейцера соната». В. Позднышев, осознавая всю ужасность своего поступка, не в силах его предотвратить, оставить возникший порыв наказания и убийства. К осмыслению он переходит уже после совершения убийства, распутывает опыт, хотя должен был это сделать ранее.

На что человеку опереться в этом распутывании? Чтобы распутать опыт, он должен обратиться к культурным архетипам, *внести в опыт* структуру смыслов. М. Мамардашвили говорил, что роль философии состоит в *распутывании*, высказывая это в том числе и в контексте проблемы экзистенциального опыта. Только распутывание приводит к пониманию ситуаций его становления. И форма произведения должна быть такой, чтобы участвовать в распутывании экзистенциального опыта.

Опыт нужно распутать, и для этого нужно иметь инструмент. Для Мамардашвили тексты Пруста и являются таким инструментом. Текст как составление воображаемой *структуры* является единственным средством распутывания опыта. Человек начинает что-то понимать в своей жизни в зависимости от участия текста в ней; текста или упорядоченного строя смыслов, когда жизнь и опыт обретают определенный контур<sup>5</sup>.

Роль текста, а значит, осмысленного содержания в понимании экзистенциального опыта велика. Более того, текст, размышление, повествование есть часть самого экзистенциального опыта. Текст есть результат анализа опыта, и он его конструирует. Это важный для философского и всякого иного познания момент. Анализ и конструирование смысловой, знаковой структуры есть способ понимания таких сложных и многогранных феноменов, как опыт и жизненный мир, которые, как и всякие естественные, стихийно формирующиеся, эмерджентные явления, нелегко поддаются концептуализации.

Формирование понятия экзистенциального опыта в истории философии осуществлялось на стыке таких проблем, как непосредственность, уникальность, спонтанность личного переживания, с одной стороны, и его зависимость от обусловленных социумом и культурой, объективированных традиций, ценностей и норм, с другой.

Например, на оппозицию экзистенции и объективности указывали многие мыслители, отмечая необъективируемость экзистенциального опыта. Узкая трактовка экзистенциального опыта как невыразимого при помощи рациональных категорий переживаний индивида встречается в работах Н.А. Бердяева, который, критикуя М. Хайдеггера, утверждал, что тот «захотел выразить проблемы экзистенциальных философов в категориях академической рациональной философии. Он налагает рациональные категории на экзистенциальный опыт, к которому они неприменимы»<sup>6</sup>. Объект для Н.А. Бердяева означает исчезновение экзистенциальности.

О. Больнов в работе «Философия экзистенциализма» (Existenzphilosophie) в главе под названием «Экзистенциальный опыт» пишет о такой глубинной, не могущей быть проясненной сфере экзистенциального существования. За пределами того, чем человек обладает в качестве мышления и душевных способностей, этических правил и социальных навыков, характера, всегда содержится нечто глубинное и не обнаруживающееся во всех этих феноменах. Если представить, что человек может по-настоящему внутренне пройти до конца весь этот путь приобретенного опыта, то высвободившееся в нем за счет «осаждения» мыслимых содержательных свидетельств и явится опытом существования в строгом экзистенциально-философском смысле.

Такое видение – **очень важный этап становления экзистенциальной философии**, ее предмета, который сегодня дополняется другим этапом. На первый план выходят культурно-исторические параметры жизненного мира, измерения культуры, осуществляется интеграция философских и гуманитарно-

<sup>5</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб., 1997. С. 11.

<sup>6</sup> Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. СПб., 2013. С. 122.

научных подходов к экзистенциальному опыту. Ценностная интерпретация экзистенциального опыта сегодня активно предлагается социально-гуманитарными науками, тем самым обеспечивая изучение и возможности практической работы с экзистенцией. Подход, который разрабатывает В.В. Знаков, – яркий тому пример.

Кроме того, современные эпистемологические подходы к проблемам сознания, самосознания и опыта предполагают их культурно-историческую обусловленность. Субъективное выступает не столько как изначально данное, сколько как создаваемое субъектом в коммуникативных взаимодействиях с другими людьми в рамках определенной исторически данной культуры (В.А. Лекторский). Выделение «внутреннего опыта» в качестве самостоятельного, согласно Лекторскому, сомнительно. То, что представляется объектами «внутреннего опыта», может пониматься как элементы или звенья ориентации во внешнем мире<sup>7</sup>. Это еще одно напоминание о том, что экзистенциальный опыт не формируется и не заключается только внутри человеческого «Я». Он – в сопряжении, на стыке, в совпадении или противостоянии человека и мира, «самобытие» в мире.

Таким образом, категория экзистенциального опыта обладает культурно-антропологическим, социокультурным значением, и в этом можно усмотреть современный ракурс этой проблемы и возможность ее научного изучения.

**Знаков В.В.** Почему экзистенциальный опыт нас так интересует? В экзистенциальном опыте сконцентрировано общее знание субъекта о человеческой природе. Такой опыт является важной составляющей экзистенциального интеллекта, который известный американский психолог Г. Гарднер называет «интеллектом больших вопросов». Этот вид интеллекта проявляется в способности человека размышлять о фундаментальных проблемах бытия – жизни, смерти, о существовании в целом. Между тем экзистенциальный опыт нельзя выразить в категориях ни сознания, ни бессознательного. Он представляет собой сплав языка как формы общественного сознания и невербализуемой субъективности, иначе говоря, унифицированного общего в человеке и его трудно выразимой словами индивидуальности.

Для психологической науки принципиально важно различение жизненного и экзистенциального опыта субъекта. Во-первых, в нашей жизни случаются события, в контексте которых воспроизводится предельный опыт. И.Т. Касавин называет их «одноразовыми событиями»: собственное рождение, свадьба, рождение ребенка, начало профессиональной деятельности, потеря родителей, выход на пенсию, смерть супруга или ребенка и т. п. Во-вторых, в повседневной жизни мы встречаемся с друзьями, сослуживцами и незнакомыми людьми; работаем, уезжаем в командировки и отпуск; узнаем о событиях в стране и мире и т. п. Эти обычные события и ситуации человеческого бытия пополняют и расширяют багаж жизненного опыта. Однако знания и воспоминания далеко не обо всех из них оказываются включенными в экзистенциальный опыт субъекта.

Экзистенциальный и жизненный виды опыта следует различать по наличию или отсутствию в структуре опыта метасистемной организации, а также по оценке субъектом событий и ситуаций человеческого бытия либо как привычных, либо как критических, резко отличающихся от повседневных.

Экзистенциальный опыт по отношению к жизненному является метасистемным, это «опыт второго порядка». Экзистенциальные события представляют собой такие осмысленные, понятые, оцененные субъектом факты и яв-

<sup>7</sup> Лекторский В.А. Опыт // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 159.

ления человеческого бытия, к которым он не может остаться равнодушным. Неудивительно, что экзистенциальными для субъекта становятся далеко не все повседневные события и ситуации, которые он помнит. Экзистенциальные – только события, оказавшие на человека сильное влияние, в процессе осмысления и понимания которых изменился его внутренний мир. Очевидно, что некоторые события приобретают для нас экзистенциальное значение лишь после осмысления, оценки, понимания того, что сначала могло показаться малозначимым и не имеющим непосредственного отношения к нашей жизни. И только **рефлексия, сопоставление, умозаключения** позволяют осознать не сиюминутный характер, а непреходящий экзистенциальный смысл произошедшего.

Большую вероятность превращения в экзистенциальные имеют критические события, выходящие за пределы жизненного опыта человека. Естественно, что такие события (неизлечимая болезнь, утрата близких, страх смерти у летчиков-испытателей или обычных людей, которые оказались на месте теракта или техногенной катастрофы) эмоционально очень нагружены и имеют большие шансы повлиять на внутренний мир субъекта. Однако то, станет ли событие критическим и экзистенциальным для субъекта, определяется не только перечисленными выше объективными факторами: важную роль играет соотношение объективных жизненных обстоятельств и субъективного восприятия и понимания их как простых, обыденных или сложных, труднопреодолимых.

Теперь о том, из каких компонентов состоит экзистенциальный опыт. Первым компонентом экзистенциального опыта является неявное знание, которое не может легко быть передано другим. Психологам давно и хорошо известны понятия «скрытого знания», «молчаливого знания», «имплицитного знания». Все они характеризуют принципиальную невозможность вербализации всего того, что мы знаем.

Второй компонент экзистенциального опыта – **интенциональный**. В психике субъекта он представлен интенциональными структурами, определяющими направленность и избирательность индивидуальной психической активности. Здесь речь идет об изучении интеллектуальных интенций – **особых субъективных состояний, состояний направленности ума**.

Наконец, третий компонент экзистенциального опыта – **этический**. Этическую категорию долженствования можно сравнить с компасом, помогающим человеку не только выбирать способы ориентации в житейских ситуациях, но и адекватно понимать их. Вместе с тем необходимо подчеркнуть принципиальную невозможность полного осознания морально должного. Далеко не все моральные правила и нормы осознаваемы. Более того, некоторые из них, по мнению **М. Хаузера и других ученых, являются врожденными**. Хаузер развивает научные представления, согласно которым во многих случаях основания моральных решений являются неосознанными, интуитивными.

**Касавина Н.А.** Очень важный контекст в понимании экзистенциального опыта – рискованность, «безнадежность», трагичность человеческого существования, осознание человеком своей неизбежной конечности. Для понимания роли этого осознания можно обратиться к рассказу Х.Л. Борхеса «Бессмертные». Умиравший всадник поведал главному герою – трибуну в легионе при императоре Диоклетиане – **о том, что на его родине верят в существование реки, чьи воды дают человеку бессмертие**. Наш герой решил отыскать эту реку. Путь его был долог и лежал через пустыню. На исходе сил, почти без сознания от жажды, один, он нашел странный город, нелепо

выстроенный в виде лабиринта. Блуждание по нему убедило героя в его безобразности и полной бессмысленности. Недалеко от города жило странное племя нагих неопрятных людей, не владевших речью, равнодушных друг к другу. Позже герой понял, что они и есть бессмертные, утратившие интерес к смыслу, общению, цели, остановившиеся лишь на созерцании и своем внутреннем «Я». Их жизнь, свободная от смерти и культуры, стала пустой. Взгляд на мир как на систему, где все повторится и компенсируется, привел к утрате ценностей. Бессмертные потеряли способность к состраданию, их не интересовала собственная судьба.

Нарисованная Борхесом картина обращает к идее *временности* человеческого бытия, проблеме смерти и поиска путей ее разрешения – *границам* существования, что и было поставлено в экзистенциальной философии в центр экзистенции. Проблема смысла жизни обязана временности человеческого бытия, обнаруживает необходимость ориентиров, целей и результатов, в которых не только переживается, но и оправдывается существование.

Экзистенциальное существование предоставлено личному бытию в качестве его глубокой бытийной возможности, которой человек обладает не от «природы», но которая дана ему в качестве требующей своей реализации задачи. Свою максимальную остроту проблема экзистенциальной временности обретает только перед лицом смерти. Конечность является таким пределом, который препятствует гармоничным связям как между человеком и миром, так и между различными сторонами в человеке, тем самым удерживая последнего в постоянном напряжении, решимости, вовлеченности. В экзистенциальной философии конечность постигается не только как крайне болезненный опыт, объясняющийся наличием границы всех человеческие желаний и возможностей, но и как постоянный источник личностных изменений и достижений. Временность толкает человека конструировать смысл жизни.

Бессмертные символизируют то, что К. Ясперс назвал «безнапряженным потоплением экзистенции». Но смертный не может это себе позволить, он должен сделать что-то осмысленное в рамках того времени, которое ему отпущено.

При этом экзистенциальный опыт имеет *рекурсивную* природу, он никогда до конца не пережит, его паттерны повторяются в разных вариантах. Экзистенциальный опыт связан с историей жизни, которая никогда не дописана до конца. Он разворачивается в горизонте взаимодействия прошлого, настоящего и будущего. Прошлое «меняет окраску», меняет, по словам Г. Марселя, даже «свою субстанцию» по мере того, как человек живет, как его жизнь подходит к концу. Человек возвращается к своему опыту – **в мыслях и поступках**, черпает из прошлого, переоценивает его. Здесь вспоминается строка Поля Валери: «Мои чувства приходят ко мне издалека»<sup>8</sup>. Мамардашвили использует эту фразу, для того чтобы показать, обращаясь к Прусту и Фолкнеру, что «человек есть существо далекого»<sup>9</sup>, его наличное состояние есть результат длительной цепочки событий, переживаний, становления смыслов. Личность в процессе становления накапливает экзистенциальную культуру, наращивает культурные ресурсы понимания себя и своего места в жизни.

Прошлое личности есть обращенный к ней призыв, на который она должна ответить в соответствии с тем, чем она является сейчас. В этом состоит экзистенциальная ценность прошлого. Прошлое определяет настоящее как в плане несущей основы, так и в плане стесняющего предела. Фактичность

<sup>8</sup> Valéry P. Œuvres. Т. II. Paris, 1960. P. 1514.

<sup>9</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. С. 20.

прошлого нельзя изменить, но человеку предстоит в течение всей жизни определять и переопределять *смысл* произошедших событий – **СМЫСЛ**, который связывает, синтезирует, конструирует и одновременно распутывает, расставляет акценты, обеспечивает аналитический взгляд. «И это должен сделать я сам, пока остаюсь живым, как если бы я должен был постоянно пропускать сквозь себя это прошлое, являющееся моим именно потому, что я должен сообщить ему его смысл»<sup>10</sup>. Смысл жизни обретается по мере осмысления человеком своей истории и создания личного мифа, где есть место предназначению, призванию и судьбе.

В свою очередь, будущее является не тем, что должно наступить однажды в какой-либо последующей временной точке. Оно является направлением человеческого поведения, постоянным формирующим фактором по отношению к настоящему. Это ключевой момент хайдеггеровской феноменологии истории. История как прошлое имеет свои корни в будущем. Из будущего, где обретается смысл истории и, значит, собственная судьба, обретает значение и прошлое как историческое событие.

Таким образом, временность обретает особенное значение в экзистенциальном понимании человеческого опыта. Будущее, прошлое и настоящее являются теми тремя направлениями, в которых осуществляется становление человека и на основе которых конституируется настоящее мгновение.

Историчность экзистенциального опыта можно понимать как непрерывную попытку удержания личностью своей судьбы в единстве между возможностями и необходимостями прошлого и будущего. Историчность связана с решимостью по отношению к возможностям собственного существования и открытию судьбы, решимостью, которой бессмертным недостает или она им просто не нужна.

Образ судьбы отражает стремление человека к целесообразности и упорядоченности жизни, ее смыслу и определенности. Личность создает линию судьбы, связывая единой нитью эмпирическое многообразие событий и стремясь найти в повседневности уникальную закономерность, смысл своей собственной личной истории. Проблема смысла жизни наиболее значима для исследования экзистенциального опыта. Эта составляющая внутреннего мира отражена в саморазвитии, самореализации личностных качеств субъекта, ищущего и находящего смысл своего бытия в мире. Человек распутывает свой опыт, внося в произошедшие с ним события особый смысл. Человек распутывает опыт, создавая свою историю и свою судьбу.

Таким образом, экзистенциальный опыт можно рассматривать через следующие его формы: сфера переживания, «тайнства», открывающая непосредственный контакт человека с миром; непрерывный процесс самопонимания экзистирующего субъекта, понятый как его конституирование в мире в отношении к культурным смыслам и ценностям; конструирование личностью онтологии экзистенции как временного горизонта бытия – собственной личной истории, позволяющей интегрировать ее ситуации, события, смыслы и ценности как фрагменты единой судьбы в контексте связи прошлого, настоящего и будущего.

**Знаков В.В.** Важной проблемой является вопрос о соотношении экзистенциального опыта с непостижимым и таинственным в нашей жизни. Сейчас в психологии настал момент, когда постижение и непостижимое из философско-литературных категорий переводятся в операционально-эмпирические.

<sup>10</sup> Марсель Г. Взгляд в прошлое // Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб., 2012. С. 261.

Непостижимость для человека многих событий и ситуаций определяется невозможностью определения их причин или последствий. Существуют такие сложные многомерные ситуации, в которых люди никогда не смогут узнать все причины их последующего изменения. В мире человека случаются события, причины которых искать не только безрезультатно, но и бесполезно: они произошли «не из-за прошлого, а для будущего». Непостижимость мира человека – это один из атрибутов человеческого бытия. **А вот непостижимое для нас оказывается закономерным следствием человеческой психологии.**

Одна причина непостижимости некоторых событий и ситуаций заключается в принципиальной невозможности их понимания и объяснения в терминах рациональных когнитивных схем. Изучая психику человека, особенно применительно к социокультурной и экзистенциальной реальностям, психологи имеют дело не столько с достоверными знаниями, сколько с ценностями и смыслами. Последние уходят своими корнями в потребностно-мотивационную сферу и глубины бессознательного. **И получается, что подлинно научное психологическое исследование начинается с осознания ученым ограниченности и потому непродуктивности многих привычных когнитивных схем и шаблонов для изучения внутреннего мира человека.**

Другая причина непостижимости некоторых событий и ситуаций человеческого бытия связана с нередко возникающими у современного человека трудностями определения онтологии социального мира. Такие трудности неизбежны при нарушении наших ожиданий, порождающих невозможность совместить очевидное с, казалось бы, невероятным. Иногда происходящее настолько расходится с привычным для субъекта течением бытия, что его почти невозможно признать реальностью.

Я хочу уточнить: непостижимость не означает принципиальной невозможности понимания. Непостижимость человеком некоторых событий и ситуаций возникает вследствие трудностей концептуализации. Другими словами, объединения в целостную схему, структуру осознаваемых и неосознаваемых, но все-таки интуитивно понятных категориальных знаний о понимаемом. Ведь понимание – это всегда соотнесение нового с известным, включение предмета понимания в структуру личностного знания понимающего субъекта. Например, в общении принципиальная невозможность полного понимания собеседниками друг друга, в частности, означает осознание ими того, что человек – это такое духовное существо, потаенные глубины которого не дано узнать не только другим, но и ему самому.

В философии, антропологии, психологии распространенным является мнение о том, что любой человек – это тайна, загадка, без разгадывания которой его невозможно понять. Экзистенциальная сфера нашей жизни обычно строится на отсутствии достоверных знаний или хотя бы согласованных мнений. Некоторые компоненты психики человека непостижимы и таинственны не вследствие слабости наших познавательных способностей, разума и рассудка, а потому, что их невозможно представить в понятном знании.

И здесь целесообразно выделять два вида тайн – **познавательные и экзистенциальные**. Содержательно познавательная тайна раскрывается в описаниях событий, хотя и иррациональных, но реальных. Познавательная тайна – это то, что объективно существует, но недоступно пониманию и объяснению субъекта (по крайней мере, до тех пор, пока не откроются какие-нибудь новые обстоятельства). Для разгадки секрета необходима мыслительная дея-

тельность субъекта, побуждаемая познавательной мотивацией. Типичным примером когнитивного секрета является юридическое понятие государственной тайны.

С позиций психологии мышления, познавательная тайна – это такая проблемная ситуация, которую субъект не может преобразовать в задачу. Столкнувшись с чем-то непонятным и неразрешимым, на каком-то этапе осмысления проблемы человек понимает, что у него нет необходимых знаний, умений, навыков, и потому сознательно отказывается от ее решения.

Что касается экзистенциальной тайны... В человеческом бытии есть немало тайн, в которые люди непосредственно вовлечены и которые следует рассматривать только в контексте экзистенциальных ситуаций. В такие ситуации субъект включен так, что для психолога чрезвычайно трудно дифференцировать его внутренний мир и внешние обстоятельства, в которых он находится. И здесь речь идет уже о другом, содержательно более глубоком виде тайны. В его основании лежит не познавательное стремление к решению задачи, а, наоборот, осознанный человеком отказ от разгадывания, принятие ее как субъективной ценности. Это такие тайны, которые не внутри нас, а те, в которые мы вовлечены как субъекты человеческого бытия. На существование таких очень значимых в жизни любого человека тайн обращали внимание А.Ф. Лосев, А. Мень, Г. Марсель и другие мыслители. Экзистенциальная тайна является атрибутом и опыта субъекта, и ситуации, в которую он попадает. Приобщение к таким тайнам позволяет субъекту включиться в какой-то иной, условно говоря, более глубокий и одновременно более возвышенный уровень бытия. Экзистенциальные тайны более значительны, чем неразгаданные загадки внешних событий жизни. Осознание психологом тайны как экзистенциальной ценности означает признание существования иных, неочевидных и более сложных для научного анализа планов бытия.

Экзистенциальная тайна по своей природе холистична, нерасчленима на смысловые части, ее составляющие. В таинственном не может быть противоречий, потому что экзистенциальная тайна бытия по своей природе не аналитична, а холистична. Это значит, что, пусть и на уровне бессознательного, но тайна включает представления субъекта о том, что противоречивые компоненты экзистенциальной ситуации все же неотделимы от нее как целого. Более того, можно найти угол зрения, при котором противоречия не только не устраняются, но и превращаются в свою противоположность. Зачем, имея дело с типичными проявлениями холистического рассудка (к примеру, пиковыми переживаниями по А. Маслоу – мгновениями эстетического восторга, творческого озарения и т. п.), вносить в них обманчивую ясность аналитического разума? Разве рефлексивное препарирование своего чувства любви к другому человеку увеличит степень счастья? Скорее наоборот. В человеческой жизни всегда были и есть события и ситуации, представляющие для каждого из нас непреходящую ценность, изменяющие наш внутренний мир, но остающиеся тайной за семью печатями. По большому счету такие глубокие тайны не зависят от их осознания, критической оценки, но являются тайнами бытия, имеющими для людей непреходящую экзистенциальную ценность. Тайна есть неустранимый и непроблемный контекст действительности, ее не только нельзя осознать, но обычно и не нужно осознавать. Подлинно экзистенциальное понимание заключается в том, что к непостижимому и таинственному не следует подходить так же, как к анализу решения познавательной задачи, проблемы. Познавательную задачу мы решаем до тех пор, пока аналитическим способом не только на-

ходим, но и устраняем скрытое в ее условиях противоречие. Тайна обладает для людей экзистенциальной ценностью, ее нужно не разгадывать, а принимать. Экзистенциальная тайна сложнее для понимания и психологического анализа, чем познавательная. С психологической точки зрения она обладает, по меньшей мере, четырьмя признаками.

Во-первых, тайна – это такая проблемная ситуация, которую субъект не может преобразовать в задачу. Во-вторых, человек оценивает проблемную ситуацию как жизненно значимую для себя: проблема превращается в забываемое экзистенциально ценностное событие. В-третьих, таинственными для нас становятся не все проблемные ситуации, а только редкие, вероятность наступления которых очень мала. Наконец, в-четвертых, таинственные явления оставляют неудовлетворенной познавательную мотивацию субъекта, вызывают в его сознании что-то похожее на «эффект Зейгарник»: они будят воображение, дают волю фантазии, но не приводят к рациональному объяснению произошедшего.

Главная методологическая проблема при этом заключается в том, что тайна существует в психике субъекта онтологически, а попытки сформулировать и разрешить ее как познавательную когнитивную задачу приходят в противоречие с гносеологической плоскостью рассмотрения этого феномена.

**Касавина Н.А.** Этот вывод позволяет подвести итоги в отношении поднятой нами сегодня проблемы понимания экзистенциального опыта как таинственного внутреннего мира человека и проблемно-когнитивного решения вопросов, связанных с жизнью и ее смыслом, личностным становлением и развитием.

Виктор Владимирович поднял сегодня много важных вопросов, связанных с освоением и продвижением экзистенциальной проблематики в психологии. То, что мы услышали, является очень ярким подтверждением вклада психологии в операционализацию понятия экзистенциального опыта и такого его понимания, которое направлено на практическую работу с экзистенцией. В том числе на работу с людьми в пограничных ситуациях, учитывая конкретные особенности их жизни. Есть ряд категорий, которые психология заимствует из философии, например категории подлинности или неподлинности бытия, и наполняет своим содержанием, необходимым для практики. На основании этого осуществляется поиск подходов и методов помощи человеку, который переживает ощущение неподлинности существования, способов подведения его к переживанию подлинности, преодоления им критических событий своей жизни. И также есть ряд категорий, разработанных в психологии, например категория исполненной экзистенции, которую использует А. Лэнгле, показывая этапы и способы достижения человеком полноты бытия. Экзистенциальный опыт как предмет изучения – это, конечно, междисциплинарный феномен, и именно междисциплинарная платформа его исследования является наиболее плодотворной на современном этапе развития гуманитарного познания.

**Вопрос из зала:** Скажите, экзистенциальный опыт как сущность берет свое начало в философии Кьеркегора или он существовал и ранее и был переведен на язык философского сообщества?

**Касавина Н.А.** Разумеется, как феномен это существовало. Если же говорить о философской концептуализации этого феномена, то мы можем найти разные значимые вехи в истории философии и культуры. Примером могут выступать некоторые работы стоиков, в частности «Наедине с собой» Марка Аврелия, размышления Эпиктета, в дальнейшем – «Исповедь» Августина,

в которых выразился личный смысложизненный поиск их авторов и которые по своему стилю экзистенциальны. Философия, начиная с Кьеркегора, сделала экзистенциальное содержание жизни человека более явным, артикулировала важнейшие экзистенциальные проблемы, поставив их в центр философской мысли.

**Вопрос из зала:** Можете ли Вы назвать какие-либо критерии истинности экзистенциального опыта?

**Знаков В.В.** Если вспомнить о соотношении трех реальностей – эмпирической, социокультурной и экзистенциальной, то проблема истинности касается эмпирической реальности. Именно в отношении эмпирической реальности мы можем делать ложные или истинные утверждения. К социокультурной реальности применим скорее критерий правильности, а к экзистенциальной – критерии правды или верности.

**Касавина Н.А.** Я этот вопрос понимаю следующим образом. По каким критериям можно судить, что некоторый мой опыт является экзистенциальным? В ходе беседы мы старались показать, что к таким критериям относятся наличие переживаний, которые что-то существенно меняют в сознании и жизни человека. При этом неизвестно, когда эти изменения произойдут и отдает ли человек в данный момент себе отчет в том, что в его жизни происходит что-то существенное.

### Список литературы

*Бердяев Н.А.* Самопознание: Опыт философской автобиографии. СПб.: Азбука, 2013. 413 с.

*Бинсвангер Л.* Экзистенциальный анализ / Пер. под ред. С. Римского. М.: ИОИ, 2014. 272 с.

*Лекторский В.А.* Опыт // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 3 / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2001. С. 158–159.

*Лэнгле А.* Эмоции и экзистенция / Пер. О.А. Шипиловой. Харьков: Гуманитарный центр, 2011. 332 с.

*Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. СПб.: РХГИ, 1997. 574 с.

*Марсель Г.* Быть и иметь / Пер. с фр. И.Н. Полонской. Новочеркасск: Сагуна, 1994. 160 с.

*Марсель Г.* О смелости в метафизике / Пер. с фр. В.П. Визгина. СПб.: Наука, 2012. 409 с.

*Valéry P.* Œuvres. T. II. Paris: Gallimard, 1960. 1728 p. (Bibliothèque de la Pléiade)

### Existential experience: a mystery and a problem

*Viktor V. Znakov*

Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences. 13 Yaroslavskaya Str., Moscow, 129366, Russian Federation; e-mail: znakov@psychol.ras.ru

*Nadezhda A. Kasavina*

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

**Julia V. Sineokaya**

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

The growth of academic interest in the specific problems of existence takes its roots in the general tendency to humanize knowledge. In modern literature, the idea of existential experience increasingly acquires the status of a multidisciplinary category that is associated with the shaping of a holistic vision of human nature and the historical development of man. The discussion reported in this paper deals with the problem of understanding of this particular kind of experience, which can be perceived as a sort of mystery where a human being is granted the possibility of an immediate contact with the world, or as a continuous and problematic process of self-understanding of existential subject, its constituting itself in the world with regard to cultural meanings and values, or as the making of one's proper ontology of existence – the temporal horizon of one's being – one's personal history, which allows to integrate one's situations, events, meanings and values as fragments of a single destiny in the context of the past, present and future. The phenomenon of existential experience is interpreted on the basis of existentially oriented philosophy, psychology, and fiction.

**Keywords:** existential experience, existence, experience, mystery, meaning, human person, temporality of being, finiteness, inscrutability of existence

**References**

Berdyayev, N. A. *Samopoznanie: Opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-knowledge: the experience of a philosophical autobiography]. St.Petersburg: Azbuka Publ., 2013. 413 pp. (In Russian)

Binswanger, L. *Ekzistencialnyi analiz* [Existential analysis], trans.; ed. by S. Rimskii. Moscow: IOI Publ., 2014. 272 pp. (In Russian)

Längle, A. *Emocii i ekzistenciya* [Emotions and existence], trans. by O.A. Shipilova. Kharkov: Gumanitarnyi tsentr Publ., 2011. 332 pp. (In Russian)

Lektorsky, V. A. "Opyt" [Experience], *Novaya filosofskaya enciklopediya* [New encyclopedia of philosophy], Vol. 3, ed. by V.S. Stepin et al. Moscow: Mysl' Publ., 2001, pp. 158–159. (In Russian)

Mamardashvili, M.K. *Psihologicheskaya topologiya puti* [Psychological topology of way]. St.Petersburg: RKhGI Publ., 1997. 574 pp. (In Russian)

Marcel, G. *Byt i imet* [To be and to have], trans. by I.N. Polonskaya. Novochoerkassk: Saguna Publ., 1994. 160 pp. (In Russian)

Marcel, G. *O smelosti v metafizike* [On boldness in metaphysics], trans. by V. P. Vizgin. St.Petersburg: Nauka Publ., 2012. 409 pp. (In Russian)

Valéry, P. *Œuvres*, T. II. Paris: Gallimard, 1960. 1728 pp. (Bibliothèque de la Pléiade)

## ДИСКУССИИ

*В.В. Целищев*

### АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕВИЗИОНИЗМ БЕЗ БЕРЕГОВ

*Целищев Виталий Валентинович* – доктор философских наук, научный руководитель Института философии и права. Институт философии и права, Сибирское отделение РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; e-mail: leitval@gmail.com

В данной статье подвергается критическому анализу т. н. «ревизионизм» в отношении возникновения аналитической философии, защищаемый В.К. Шохиним в двух публикациях на страницах изданий «Вопросы философии» и «Философский журнал». Согласно «ревизионизму», каноническое представление о рождении аналитической философии, как оно было представлено в работах Б. Рассела и Дж. Мура, может быть оспорено в пользу либо более ранних источников, либо других философов. Автор критикуемых статей доводит эту тенденцию до крайности, относя истоки аналитической традиции к древнеиндийской философии. Используя в качестве источника своей аргументации одну-единственную книгу Престона «Аналитическая философия: история иллюзии», Шохин дает искаженное представление об упадке аналитического движения, не принимая во внимание нынешнее бурное развитие исследований с использованием современной науки и математической логики. Предложенная автором рассматриваемых статей историография аналитической философии неприемлема в силу насильственного упрощения ее методов и достижений, а также в результате неудачной попытки раздвинуть рамки истории конкретного философского направления XX в., полностью лишая его специфики и исторического контекста. Представленный Шохиним «ревизионизм без берегов» оторван от реальной практики аналитической философии, в которой экспликация классических метафизических доктрин западной мысли, например «стратификация реальности» у А. Майнонга, успешно осуществляется без привлечения философской мудрости Древнего Востока.

**Ключевые слова:** аналитическая философия, ревизионизм, Престон, Шохин

---

Последнее время исследования по истории аналитической философии превратились в подлинную индустрию. Вышло довольно много книг<sup>1</sup>, в которых можно найти добросовестное изложение частных и деталей развития ана-

<sup>1</sup> Например, см.: The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy. Oxf., 2013; Schwartz S. A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls. L., 2012; Glock H.-J. What is Analytic Philosophy? Camb., 2008; Innovations in the History of Analytical Philosophy. L., 2017; фундаментальный двухтомник: Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century: The Dawn of Analysis & Age of Analysis. Vol. 1–2. Princeton, 2003.

литического движения. Любопытной особенностью этого процесса является критический тон в отношении самого понятия аналитической философии как движения, у которого все в прошлом; некоторые писатели вообще доходят до утверждения фантомности этой философии, как это делает некий А. Престон в книге «Аналитическая философия: история иллюзии»<sup>2</sup>. Именно эта книга вдохновила профессора В.К. Шохина на экскурс, посвященный состоянию области философии, где он, похоже, не является в полной мере экспертом. На протяжении пары лет он опубликовал в ведущих российских журналах две статьи, в заголовках которых бросается в глаза именно термин «аналитическая философия»<sup>3</sup>. Отметим, что вторая статья в значительной степени повторяет тезисы первой, вплоть до тождественности некоторых пассажей, хотя более смела в обещании открытия непроторенных путей в аналитической философии.

Просветить российскую публику в отношении этих путей, по мысли автора упомянутых статей, нужно прежде всего потому, что аналитическую философию у нас фактически только начинают изучать и специалистов в этой области мало, а там, где мало специалистов, много предрассудков<sup>4</sup>.

Распространению этих предрассудков, по мысли Шохина, способствует не только аморфность аналитического движения, но и отсутствие у него собственной доктринальной базы. Нельзя сказать, что эти упреки подтверждаются конкретными примерами, и зачастую стратегия критики аналитической философии состоит в том, чтобы прописным истинам относительно ее происхождения противопоставить «контрпримеры», позаимствованные из произведений самих же аналитических философов; в частности, упоминается приверженность этих философов анализу языка и их сайентизм.

Наличие в аналитической философии рефлексии по поводу своего прошлого и будущего, безусловно, является симптомом возникновения внутри движения проблем и противоречий. Но это обстоятельство оказывается практически универсальным для любого философского движения. Так почему же аналитическая философия? Одно дело, когда детали (а, как известно, дьявол в деталях), понятные специалистам, включенным в данную традицию, служат действительно анализу трудностей и сложностей в развитии аналитической философии, и совсем другое дело, когда эти трудности, в значительной степени извращенные в попытке передать их суть внешней публике, преподносятся исследователями, которые не имеют никакого отношения к этой самой аналитической философии. В истории, рассказанной автором рассматриваемых статей, практически нет упоминания о подлинных героях аналитической философии, которые в значительной степени изменили понимание роли и значения аналитической философии, например М. Даммите (кроме как указания на «скандальность» его книги о происхождении аналитической философии), вундеркинде американской философии С. Крипке, новаторе аналитической политической философии Дж. Ролзе, возмутителе современной аналитической философии Я. Хинтикке, виднейшем философе науки Я. Хакинге – впрочем список можно продолжать сколь угодно долго. И ведь это те самые философы, которые приняли (среди многих других)

<sup>2</sup> См.: *Preston A. Analytic Philosophy. The History of an Illusion. L., 2007.*

<sup>3</sup> См.: *Шохин В.К. Что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // Вопр. философии. 2013. № 11. С. 137–148; Шохин В.К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // Филос. журн. 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.*

<sup>4</sup> *Шохин В.К. Аналитическая философия. С. 16.*

весьма активное участие в обсуждении судеб аналитической философии. Зато в центр внимания выдвинута фигура малоизвестного, уже упомянутого выше автора Аарона Престона, претенциозность названия книги которого – «Аналитическая философия: история иллюзии» – намекает на сенсацию. Заметьте, *Иллюзии*, и никак не меньше! Сенсации не случилось, и, как аккуратно выражается сам автор статей, книга не получила однозначной реакции, что дает повод усомниться в ее высоком качестве. Читатель статей Шохина оказывается в странной ситуации: ему предлагается ознакомиться с комментариями на странную книгу не менее экстравагантного комментатора. Действительно, в статье Шохина в «Вопросах философии» в качестве единственной ссылки на сочинения самого ее автора упомянута книга «Школы индийской философии: период формирования». Первый вопрос, возникающий у читателя, имеет прямо-таки шекспировский оттенок: «Что он Гекубе, что ему Гекуба?». Каким образом человек, не имеющий практической работы в области аналитической философии, отваживается на столь сложный экскурс, как описание сути аналитической философии? Каким образом аналитическая философия, возникновение которой датируется началом XX в., оказывается в сфере интересов востоковеда и компаративиста? Не собираясь далее интриговать читателя, сразу скажу, что цель нашего автора и состоит в том, чтобы саму аналитическую философию протянуть аж до древнеиндийских и древнекитайских источников, не говоря уже о древних греках. Другими словами, он хочет представить «аналитическую традицию без берегов», лишив это хорошо понимаемое движение четкой историографии.

Тут возникает много вопросов, среди которых так и крутится в голове главный из них: а зачем ему заниматься таким странным делом, опираясь в лучшем случае на вторичные и третичные пересказы о том, что все-таки делается в аналитической философии? В конечном счете раскол на две ветви – «аналитическую» и «континентальную» – является одним из главных событий в философии XX в., и вряд ли заметки стороннего наблюдателя могут поколебать приверженцев устойчивого философского направления. Не очень понятно и то, к кому обращен «меседж» Шохина, поскольку колеблющихся между двумя ветвями философии не так уж много. Один из главных оппонентов аналитической философии в ее современном виде Ричард Рорти дал четкий критерий различия аналитической философии и континентальной философии, заметив, что это легко сделать по тому, что, собственно, читает студент или профессор, будь то периодика или книги. Если вы читаете, скажем, “*Journal of Philosophy*”, “*Philosophical Review*”, “*Mind*”, “*Synthese*”, не говоря уже о “*Philosophy of Science*” или “*Philosophia Mathematica*”, тогда и гадать не надо, что вы любитель аналитической философии. Любитель континентальной философии приведет свой список, и в этом смысле идентичность аналитической философии вряд ли будет определяться набором каких-то схоластических принципов, намекающих на весьма прискорбное ее состояние – ну если не полной иллюзорности, то наверное, полураспада. Нам намекают, что аналитическая философия отчаянно нуждается в ревизии ее истоков и определении будущего, если оно вообще есть. По крайней мере, таково впечатление после прочтения статей Шохина. Анализ внутренних противоречий в движении, которое объявляется попросту иллюзорным, говорит о его серьезном кризисе. Согласно старой житейской мудрости, разговор об отношениях внутри супружеской пары означает конец подлинно любовных отношений, и дотошный анализ характера аналитической философии, по мысли сторонников такой тенден-

ции, предполагает как раз такой этап – публика как будто отворачивается от аналитической философии, и настало самое время для препарирования ее полудохлых доктрин.

Поразительно, но у меня как приверженца аналитической философии совершенно другое мнение по этому поводу: аналитическая философия переживает пору новых интереснейших открытий, смены парадигм в устоявшихся областях, нового понимания старых процессов. К сожалению, для осознания этого требуются те самые детали, которые для любителей исторических схематизаций просто недоступны. Тот же Рорти пророчествовал, что, возможно, в скором времени аналитическая философия превратится в новый вид философствования, радикально отличный от традиционного. Каков бы ни был исход этого пророчества, Шохин стремится к обратному – затащить аналитическую философию в пучину неясных схоластических доктрин, как будто со времен древних греков европейская философия не претерпела никаких перемен. Открывая журналы аналитического направления, обнаруживаешь многие свежие имена, отнюдь не вписывающиеся в типичные для 1950-х рамки, когда это направление характеризовалось как англо-американское: авторы публикаций носят немецкие, скандинавские, испанские, итальянские, восточноевропейские и даже русские имена. Появляются книги поразительной ясности и глубины, посвященные современной трактовке проблем той самой аналитической философии, которая как будто уже приговорена к препарированию. Я, возможно, несколько пристрастен, но уже в моей области философии логики и математики я захвачен новым видением старых проблем и появлением новых. Разве не поразительно появление нескольких книг Грегори Ландини из Айовы, который на основании «раскопок» в архиве Рассела в университете *МакМастер* полностью перевернул традиционную точку зрения на судьбу *Principia Mathematica* в своей трактовке концепции Подстановочной теории Рассела<sup>5</sup>, а также на соотношение мысли Рассела и Витгенштейна, опровергнув устоявшуюся (и даже застоявшуюся) концепцию об интеллектуальной зависимости Рассела от Витгенштейна<sup>6</sup>? Разве не выдающейся по своей точности и ясности является книга безвременно скончавшегося по ее завершении Альберто Коффа из Питтсбурга «Семантическая традиция от Канта до Карнапа: к Венскому вокзалу»<sup>7</sup> (с аллюзией на Финляндский вокзал с броневиком): эта книга полностью меняет наше понимание истоков и дальнейшей судьбы всего того, что называется «логическим позитивизмом»? А страстная полемика по поводу правильности интерпретацией С. Крипке проблемы личного языка Витгенштейна<sup>8</sup>? А новое понимание концепции квантора Я. Хинтиккой и Г. Санду, имеющее огромные и интересные философские следствия<sup>9</sup>? Кстати, в двух небольших книжках о Геделе и Витгенштейне, доступных уже и на русском языке, настоящий (а не картонный) ревизионист Я. Хинтикка подвергает сомнению такие устоявшиеся взгляды, что впору говорить во многих случаях о новом этапе аналитической философии<sup>10</sup>. Совсем недавно практически одновременно вышли три книги по философии математики, провозглашающие новый подход к этой традиционной ветви аналитической философии. Три авторитетных философа науки – Я. Хакинг («Почему именно философия мате-

<sup>5</sup> См.: *Landini G.* Russell's Hidden Substitutional Theory. Oxf., 1998.

<sup>6</sup> См.: *Landini G.* Wittgenstein's Apprenticeship with Russell. Camb., 2007.

<sup>7</sup> См.: *Coffa A.* The Semantic Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station. Camb., 1991.

<sup>8</sup> См.: *Крипке С.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. М., 2010.

<sup>9</sup> См.: *Hintikka J.* The Principles of Mathematics Revisited. Camb., 1996.

<sup>10</sup> См.: *Хинтикка Я.* О Витгенштейне. М., 2013; *Хинтикка Я.* О Гёделе. М., 2014.

матики?»<sup>11</sup>), Х. Феррейрос («Математическое познание и взаимозависимость практик»<sup>12</sup>), а также М. Френд («Плюрализм в математике: новая позиция в философии математики»<sup>13</sup>) – говорят о необходимости ориентации «чистой философии математики» на нынешнюю математическую практику. Тезис не нов, но аргументация использует богатейшую аналитическую технику, делая чтение книг удовольствием, не вынуждая при этом поминутно размышлять о судьбах аналитической философии. Заметьте, что книги написаны канадцем, португальцем и француженкой. Так что о кризисном состоянии этого направления говорить все же слишком рано. Впрочем, старания «анализаторов» аналитической философии не проходят незамеченными, судя по довольно резкому окрику со стороны Я. Хинтикки в статье под весьма красноречивым названием «Кто там готов убить аналитическую философию?».

Но вернемся к нашим баранам, как говаривал Панург. Чего, собственно, хочет специалист по восточной философии от аналитической философии? Основная идея состоит в следующем. Шохин берет книгу Престона «Аналитическая философия: история иллюзии», в которой производятся раскопки по поводу происхождения этимологии термина «аналитическая философия». Стандартная (учебная) точка зрения состоит в том, что все предприятие начинается с Дж. Мура и Б. Рассела. Есть много людей, которые с энергией, достойной лучшего применения, оспаривают эту генеалогию, занося туда то Гуссерля, то Фреге (как это делает, например, М. Даммит<sup>14</sup>) или кого-либо еще и т. д. Престон полагает, что старания такого рода «попахивают» ревизионизмом, заключающимся в попытках найти другие корни аналитической философии или, прибегая к терминологии Р. Рорти, обосновать для аналитической философии другой «канон». Хотя Престон классифицирует все эти попытки с величайшим старанием, читать это невероятно скучно. Престон критикует по разным основаниям ревизионизм, а Шохин защищает этот ревизионизм (откуда и берется название подзаголовка одной из его статей – «В защиту и укрепление “ревизионизма”»). Идея Шохина состоит в том, что корни аналитической философии (совсем в ревизионистском духе) уходят гораздо дальше, чем предполагают умеренные ревизионисты. А именно, в древнюю Индию и Китай, в античность. То есть нам рекомендуется для понимания природы аналитической философии обращаться не к Венскому Кружку и не Куайну или Патнэму, а – к чему, вы думаете? – к индийскому политологическому трактату I в. н. э. «Артхашастре» и его трем основным школам – *йоге, санхье и локаяте*. Но по мере развития этой мысли ставки растут, и уже теперь окончательно (прибегая к цитатнику Председателя Мао) «ветер с востока довлеет над ветром запада» – похоже, теперь аналитической проблематикой занимаются уже не индийцы, а древние китайцы «школы имен» (мин-цзя – IV в. до н. э.).

Любопытно, что автор статей буквально очарован термином «аналитическая философия», под который он готов подогнать абсолютно все, яростно защищая свое право на «ревизионизм». Удивительно, что он не замечает того, что сам термин «аналитическая философия» является расплывчатым собирательным именем для большого числа философских движений – логическо-атомизма, логического эмпиризма, физикализма, нейтрального монизма, протокольных утверждений, холизма Куайна, семантики Тарского, доктрин

<sup>11</sup> См.: *Hacking I. Why Is There Philosophy of Mathematics at all.* Camb., 2014.

<sup>12</sup> См.: *Ferreiros J. Mathematical Knowledge and the Interplay of Practices.* Princeton, 2016.

<sup>13</sup> См.: *Friend M. Pluralism in Mathematics: A New Position in Philosophy of Mathematics.* Dordrecht, 2014.

<sup>14</sup> См.: *Dummett M. Origins of Analytical Philosophy.* Camb., 1996.

Львовско-Варшавской школы, лингвистической оксфордской школы, «внутреннего реализма» Патнэма и т. д. и т. п. Любая попытка получить какую-то общую для них характеристику, что и является главной целью автора рассматриваемых статей, обречена на неудачу, ибо такого рода попытки заведомо приводят к свехупрощениям. А если иметь в виду таких наиболее ярких представителей аналитической школы, как Куайн и Витгенштейн, известных своей невнимательностью или, лучше сказать, презрением к истории философии, то ревизионистская затея выглядит совсем бледно. А утверждение Шохина о «фундаментальной» предпосылке ревизионизма, извлекаемой с Востока, что философия – это вид деятельности<sup>15</sup>, уж очень напоминает позднего Витгенштейна.

Приверженцам аналитической философии трудно понять, в какой степени их внутренние проблемы могут быть разрешены апелляцией к древностям. Зачастую мы являемся свидетелями каких-то боковых заходов, целью которых является вовлечение термина «аналитический» во все что угодно. Примером может служить обсуждаемая Шохиным полемика по поводу природы блага. Упоминание имен первого схоларха Стои Аристонa Хиосского, Сенеки, Карнеада, Аттика, Аристотеля, Иеронима из Родоса и Стасея из Неаполя и др.<sup>16</sup> впечатляет, но при этом закрадывается подозрение, что аналогии с аналитической философией тут «сбоку припека». Эти аналогии привлекаются авторитетным и компетентным востоковедом и религиоведом для целей, не относящихся собственно к аналитической философии, и все ради установления сходства «лейблов» «аналитическая философия» и «аналитическая теология». Последняя имеет уже достаточную товарную привлекательность, особенно в контексте афоризма, что «философия есть служанка теологии и о душе мыслит благородно». Прямое сопряжение аналитической философии и аналитической теологии, искомое Шохиным, подтверждается опять-таки его упоминанием такой книги, как «Божественная вечность» У.Л. Крейга, аргументации в пользу божественной темпоральности, проблематики всемогущества Бога, и, конечно же, дело не обходится без Фомы Аквинского<sup>17</sup>. Другими словами, «обсуждаемая философская реальность [под которой имеется в виду проблематика аналитической философии. – В.Ц.] является далеко не только европейской, но и интеркультурной»<sup>18</sup>, истоки которой, среди совсем ранних индийских трактатов, можно найти у Раджашехкары в «Кавьямимансе (X в.), где «исследовательско-контровертивная природа аналитического философствования была... теоретически воспринята»<sup>19</sup>.

Откровенно признаваясь в полном невежестве относительно достижений восточной философии, я не могу понять, что это может дать мне, приверженцу аналитической философии, в понимании ее как в порядке саморефлексии, так и в чисто историческом контексте.

Все ошеломительные подробности о влиянии «света с Востока» на аналитическую философию бросаются в глаза тем, кто введен в заблуждение названием статьи Шохина «Что же все-таки такое аналитическая философия?» Я не стал более просвещенным после чтения статьи и, больше того, полагаю, что она полностью вводит в заблуждение относительно этой самой аналитической философии. Подзаголовок статьи «В защиту и укрепление “ревизионизма”» указывает на поиски признаков аналитической философии

<sup>15</sup> Шохин В.К. Что же все-таки такое аналитическая философия? С. 145.

<sup>16</sup> Там же. С. 144.

<sup>17</sup> Там же. С. 145.

<sup>18</sup> Там же. С. 146.

<sup>19</sup> Там же.

где угодно и как угодно – выбор потенциальных предшественников просто поразителен! Но если ничто не ново под луной и наш автор выступает в роли такого аналитического Экклезиаста, то возникает вопрос, почему именно аналитическая философия? Частично ответ на этот вопрос дан уже выше, но есть еще одно обстоятельство: выбор критического источника, опора на который является для Шохина слишком обременительной по части убедительности его аргументации. Явная предубежденность А. Престона в существенной степени определяет стиль аргументации самого Шохина: вдумайтесь просто – «история иллюзии» – это по поводу доминирующего по общему признанию философского движения XX в.!

Тон книги можно угадать, даже не читая всей книги, наткнувшись в ней на цитату некоего Роберта Соломона, похоже, испытывающего огромное разочарование от аналитических философов:

В путешествиях по стране я часто встречал людей – успешных бизнесменов, артистов, и других – без всяких вступлений ласкал мой слух знакомыми мне уже до того признаниями: «Я начинал учиться на философа, но...». Я знал, что последует за этим. Я съезжился от начала фразы... Слишком часто она звучала так: «Я ненавижу ее», и обычно она сопровождалась описанием безразличного, помпезного преподавателя, который был чересчур умен и не скрывал этого<sup>20</sup>.

И конечно же, это был аналитический философ, и можно даже предположить, что, будь у Престона чуть больше места, он описал бы восторги студента, изучающего континентальную философию. Причины неприязни между двумя ветвями философии многообразны, и в этом смысле невредно привести мнение одного из отцов-основателей аналитического философии Б. Рассела: Он предъявляет пять упреков ненаучной (читай: континентальной) философии: 1. она неискренна; 2. она позволяет извинить невежество в математике, физике, психофизиологии, предполагая, что для современного человека важно лишь гуманитарное образование; 3. тон антинаучной философии полон елейной правильности, как будто научная философия есть прегрешение против демократии; 4. она делает философию тривиальной; 5. она делает неизбежным процветание у философов путаницы в голове, происходящей от излишнего почтения к здравому смыслу<sup>21</sup>. Разговоры о кризисе в аналитической философии часто по духу близки именно такому вердикту.

В самом деле, я считаю книгу Престона крайне неудачной (ну посудите сами, имя Крипке встречается в ней только в сноске, Хинтикка упомянут один раз, фон Вригт не удостоен внимания вообще, авторитетнейших книг Пассмора «Сто лет философии»<sup>22</sup> и «Современные философы»<sup>23</sup> нет в библиографии и т. д.). Похоже, мало знакомый с проблематикой того, что называется аналитической философией, Престон не интересуется «первоисточниками», чтение которых передает атмосферу рождения новой философии гораздо более живо и интересно, но, увы, с техническими деталями. В самом деле, почему бы Престону было не заглянуть в очерк Х. Патнэма «Полвека философии, рассмотренной изнутри»<sup>24</sup>. Не меньшим откровением является очерк П. Бенаццерафа, декана философского факультета Принстонского университета долгие годы,

<sup>20</sup> Preston A. *Analytic Philosophy The History of an Illusion*. L., 2007. P. 21.

<sup>21</sup> См.: Russell B. *Portraits from Memory, and Other Essay*. L., 1956.

<sup>22</sup> См.: Пассмор Дж. *Сто лет философии*. М., 1996.

<sup>23</sup> См.: Пассмор Дж. *Современные философы*. М., 2002.

<sup>24</sup> См.: Патнэм Х. *Полвека философии, рассмотренной изнутри* // Целищев В.В. *Философский переписчик: переводы и размышления*. Новосибирск, 2014. С. 218–252.

подлинного гуру в философии математики, знание имени которого отличает специалиста от аутсайдера. Его знаменитый технический очерк «Чем не должны быть математические теории» содержит крайне точное и информативное изложение того, что происходило с аналитической философией. Философская часть этого очерка также доступна на русском языке<sup>25</sup>. Я уверен, что знакомство с заметками этих знаменитых участников становления аналитической философии, когда она становилась доминирующей, было бы важно для любого, кто пытается схватить основные тенденции движения.

Одним из главных тезисов Престона в отношении аналитической философии является то, что она никогда не была собственно философской школой, связанной с лингвистическим поворотом, а была социальным движением, инспирированным сайентизмом эпохи. Те, кто все-таки ищет корни аналитической философии во внимании к языку и анализу значения, являются определенного рода ревизионистами. Престон тщательно разбирает несколько типов «ревизионизма», в частности *genus-* и *differentia-*ревизионизм. Первый из них сводится к тому, что аналитическая философия – такого рода явление, которое определяется не столько унифицированными доктринами или методами, сколько движениями или традициями, пользующимися влиянием. А второй – что аналитическая философия привержена не столько лингвистическому тезису, сколько другим взглядам. И так далее в таком же духе. Наверное, есть люди, которым действительно интересны какие-то тонкости, касающиеся судеб аналитической философии, но не интересна собственно сама аналитическая философия. Но для тех, кто по-настоящему понимает, о чем она, все эти «разговоры вокруг» невероятно скучны. Герберт Уэллс, обсуждая как-то проблемы интимных человеческих отношений, уверял, что заниматься этим интересно, но говорить об «этом» и обсуждать «это» он считал делом предосудительным. Уже упоминавшийся выше Я. Хакинг в своей последней книге пишет о некоторых невероятно скучных и тривиальных программах в философии математики, и если даже в такой сакральной части аналитической философии есть вещи скучные, то что уж говорить о книгах, в которых люди говорят не о реальных проблемах, а пересказывают вещи, не имеющие к ним прямого отношения.

Возникает ощущение, что признания некоторых аналитических философств в недостатках и проблемах собственной философии, сделанные для «внутреннего пользования», оборачиваются против нее самой людьми, которые делают скучные вещи не только скучнее, но и просто абсурднее, заимствуя «ревизионизмы» в истории аналитической философии для своих собственных целей. Стратегия автора рассматриваемых статей состоит в следующем: если Престон против ревизионизма, то Шохин защищает ревизионизм, хотя разбираться в тонкостях того, что Престон понимает под ревизионизмом, ему кажется нудным и ненужным. Дело в том, что Шохин в своей защите ревизионизма заходит так далеко, что дискурс размывается до неузнаваемости.

Легко убедиться в этом, наблюдая, как автор статей представляет аргументацию Престона в виде такого «силлогизма»:

- (1) все философские школы конституируются набором доктрин, в то время как все остальные их параметры факультативны;
- (2) АФ не конституируется таким набором доктрин;
- (3) следовательно, она не является философской школой;
- (4) если она не является школой, то является иллюзорной конструкцией<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> См.: *Бенаццераф П.* Философия в Америке в 1950–1960-е // *Целищев В.В.* Философский переписчик: переводы и размышления. Новосибирск, 2014. С. 253–262.

<sup>26</sup> *Шохин В.К.* Что же все-таки такое аналитическая философия? С. 143.

Шохин легко опровергает (2), поскольку отсутствие доктринальной точности характерно и для многих других направлений (феноменологии, герменевтики, кантианства, постструктурализма и т. п.). Но *differentia*-ревизионизм как раз пытается ввести доктринальную четкость, оговаривая, в частности, что аналитическая философия привержена лингвистическому анализу. Это дает надежду на формирование и другого доктринального базиса, такого как, например, установил для себя Венский Кружок. Но если такие доктринальные уточнения бесполезны, возможен ли вообще разговор о различных философиях?

Собственно, ревизионизм, защищаемый на словах Шохиним, нужен ему якобы ради спасения идентичности аналитической философии, и защита ревизионизма должна была бы дать аргументацию в пользу именно аналитической философии. Но цель автора статей совсем в другом. Его больше интересует посылка (1) о конституировании философии доктринами, и именно тут он дает простор своей эрудиции востоковеда, обращаясь к тезису, что философия – это вид деятельности.

Ясно, что это не совсем то, что имел в виду Престон. Полагаю, что был бы удивлен не только он, но и все, кто здраво рассуждает об аналитической философии.

Как видит читатель, мы сделали с Престоном из ограниченности «принятого взгляда» на природу аналитической философии прямо противоположные взгляды. Его расхождение с этим взглядом [заметьте, что это дело обстоит так, что автор концепции Шохин, а Престон пытается оправдываться – *В.Ц.*] привело к отрицанию аналитической школы как философской реальности, меня – к ее «глобализации» как интеркультурной реальности, восходящей не к началу XX в., а к началу «философской практики» в мире<sup>27</sup>.

Как говорится, приехали! Боюсь, что при такой трактовке мало что осталось, если вообще осталось, от собственно аналитической философии. Из такой картины просто не узнать ни действующих лиц, ни философских доктрин, ничего вразумительного, что можно сказать вообще об аналитической философии. Как гласит подзаголовок одного из наиболее интересных сборников статей по истории аналитической философии<sup>28</sup>, не остается «ни интриги, ни героев».

Но и Шохину приходится считаться с тем, что многие понимают под так называемой «аналитической философией» все-таки то, что делали именно аналитические философы, а не древние индийцы или китайцы, и что аналитическая философия, по общему мнению, есть продукт XX в. Поэтому он просто вынужден сказать кое-что о ее «авторerefлексии» и соответственно периодизации. И здесь нас ждут открытия, совсем уж озадачивающие аналитического философа. Автор статей, уступая неохотно превалирующему мнению относительно историографии аналитической философии, выделяет условно три ее основные эпохи. Первая из них такова:

...эпоха практики аналитического философствования без попыток ее системной самоидентификации и типологизации, но с начатками осмысления природы и разновидности *диалогического философского анализа* (от начала философии до 1940-х гг.)<sup>29</sup>.

Трудно сказать, что здесь имеется в виду под *диалогическим философским анализом*. Мне, например, приходит в голову метод анализа Мура и доктрина внешних отношений Рассела в противопоставлении с доктриной

<sup>27</sup> Шохин В.К. Что же все-таки такое аналитическая философия? С. 147.

<sup>28</sup> The Story of Analytic Philosophy: plots and heroes. L., 1998.

<sup>29</sup> Шохин В.К. Что же все-таки такое аналитическая философия? С. 147.

внутренних отношений в абсолютном идеализме Брэдли (если это и есть то самое таинственное начало аналитической философии). Это их диалог имеется в виду? Или это логический атомизм Рассела и Витгенштейна, которые по своему неразумению не знали, о чем говорили и спорили? Или же это Венский Кружок, члены которого только и дискутировали? Быть может, развитие новой логики от Фреге, Рассела, Геделя и Тарского, лежащей в основе аналитической философии, было «начатком осмысления»? Ясно, что характеристика этого предполагаемого периода просто пуста, ничего не объясняет, ничего не описывает.

Второй период, по Шохину, таков:

...эпоха начального философско-аналитического *самоосознания* с преобладающим пониманием АФ как единой аналитической школы (1940–980-е гг.)<sup>30</sup>.

Тут уж не знаешь, что и комментировать! Доминирование таких фигур, как Р. Карнап, У. Куайн, Х. Патнэм, С. Крипке, Я. Хинтиikka, Д. Дэвидсон, М. Даммит, если брать «точную философию», и Г. Райл, П. Стросон, Дж. Остин, если брать «лингвистических философов», – просто перечисление имен и направлений слишком велико, чтобы продолжать его, – и это все «начальное самоосознание»? Неплохо было бы автору статей осознать невозможность какой-либо самой примитивной классификации, обратившись к авторитету Дж. Пассмора, который говорит следующее:

Бурное, не укладывающимся в четкие определения, разнообразное по вдохновляющим идеям и методам – как можно надеяться описать это современное англо-американское движение кратко и в то же время понятным и всесторонним образом? Ответ один – этого сделать невозможно<sup>31</sup>.

А вот наш автор смог! Забавно, что как Престон, так и сам Шохин практически обходят в своих писаниях об аналитической философии перечисленные выше имена. Похоже, автор статей понимает под «начальным самоосознанием» то самое «бурное разнообразие», но тот, кто интересуется подлинной историей аналитической философии, вряд ли примет карикатурные свехупрощения в отношении дискуссий внутри самой аналитической философии, представленные в рассматриваемых статьях, за аутентичный или в достаточной степени компетентный материал.

Наконец, третий период, это

...эпоха развернутых дискуссий о природе и истории аналитической философии в контексте *метафилософии* (с 1980-х по настоящее время)<sup>32</sup>.

Очевидно, что в отсутствие интереса к чтению серьезных источников в области аналитической философии либо же в отсутствие соответствующей квалификации в этой конкретной сфере некоторые исследователи начинают разговор о пресловутой метафилософии. Итак, по Шохину, сама философия кончена, и началось «вскрытие» (это, видимо, подлинное значение эвфемизма «метафилософия»), которое датируется с 1980-х. Но, как я надеялся показать выше, в это самое время происходит масса интересного в аналитической философии, и чем этот период отличается от других, абсолютно неясно. Другими словами, историография, предложенная в рассматриваемых статьях, абсолютно произвольна и бессодержательна. В противоположность этой

<sup>30</sup> Шохин В.К. Что же все-таки такое аналитическая философия? С. 147.

<sup>31</sup> Пассмор Дж. Современные философы. С. 9.

<sup>32</sup> Шохин В.К. Там же. С. 147.

попытке «метафилософии», как уже отмечалось выше, вышло много книг об истории аналитического движения, появление которых зачастую меняет или даже перевертывает наши представления о судьбе тех или иных идей и школ. В дополнение к уже упомянутым книгам Коффа и Ландини можно добавить «Пересмотр логического позитивизма» М. Фридмана<sup>33</sup> или, например, целую серию блестящих книг под общей рубрикой «История аналитической философии» издательства Palgrave, например С. Лапойнт «Теоретическая философия Бернардо Больцано»<sup>34</sup>, П. Вагнер «Карнаповский логический синтаксис языка»<sup>35</sup>, или великолепный сборник под ред. С. Костри «Ранняя аналитическая философия – Новые перспективы традиции»<sup>36</sup>, и список можно продолжать. И что, – задаем мы вопрос, – все эти ученые с великолепной эрудицией в области именно истории аналитической философии (не говоря уже о работах внутри самой аналитической философии) прямо-таки одержимы гамлетовскими сомнениями по поводу того, является ли аналитическая философия «иллюзией» или же она уходит корнями в индийскую древнюю традицию? Схоластические рассуждения, а иногда просто апокалипсические видения будущего аналитической философии вызывают скуку, коль скоро речь идет не о реальных философских исследованиях.

Шохин завершает свою статью в «Вопросах философии» следующими словами:

...несомненно, что и сама по себе предложенная «ревизионистская» трактовка аналитической философии, существенно расширяющая «принятый» исторический объем данного понятия, вызовет дискуссию, и это хорошо...<sup>37</sup>.

Дискуссия тут действительно неизбежна, потому что если здесь и есть расширение чего-то, то уж никак не аналитической философии. Она тут ни при чем. Она, как говорится в романах, оказалась в неправильном месте и в неподходящее время. Предложенная Шохиным карта философии представляет аналитическую философию, раскинувшуюся повсюду. Это может быть интересной идиосинкратической игрой воображения компаративиста и востоковеда, но вряд ли может хоть в какой-то степени пролить свет на собственно аналитическую философию.

Во второй своей статье Шохин делает «фундаментальное» открытие, как работает аналитический философ, и, пытаясь вновь найти ее истоки в особых умственных приемах мыслящих субъектов, приходит к следующему заключению:

Аналитический философ в своей деятельности – прежде всего диспутант, который находится в состоянии перманентной дискуссии со своими коллегами, для которого истинное решение вопроса складывается из опровержения альтернативных его решений и публикации которого осуществляются в режиме полемического диалога с оппонентами. Таким образом, перед нами основные черты аналитического философствования как особого вида интеллектуальной практики. Это: 1) контровертивная диалектика, реализуемая в дискуссии с пропозициями эмпирических и умозрительных оппонентов, 2) концептуальный анализ, осуществляемый через классификацию и дефинирование понятий, и 3) деление предметных единиц исследования до меньших или атомарных составляющих<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> См.: *Friedman M. Reconsidering Logical Positivism.* Camb., 1999.

<sup>34</sup> См.: *Bolzano's Theoretical Philosophy.* L., 2011.

<sup>35</sup> См.: *Carnap's Logical Syntax of Language.* L., 2009.

<sup>36</sup> См.: *Early Analytic Philosophy – New Perspectives on the Tradition.* Dordrecht, 2016.

<sup>37</sup> *Шохин В.К. Что же все-таки такое аналитическая философия?* С. 147.

<sup>38</sup> *Шохин В.К. Аналитическая философия.* С. 20.

Ну и естественно, все то было, согласно нашему автору, очень давно придумано, к тому же на Востоке. Действительно,

Выше было уже отмечено, что теория аналитического метода начала складываться более чем за два тысячелетия до «философской революции», совершенной четырьмя так называемыми основоположниками аналитической философии и их последователями<sup>39</sup>.

Мольеровский герой понятия не имел до определенного времени, что говорит прозой. Так и аналитические философы понятия не имели, что они «дискутируют с оппонентами», «делают определения» и дробят мысли на более мелкие. Уточнение последнего обстоятельства, правда, обычно приписывается Декарту, но это уже детали. Но то, что любой мыслящий человек дискутирует и «дефинирует», вряд ли дает ему право называться аналитическим философом.

Там, где Шохин впадает в обсуждение аналитической теологии или аналитической теории искусства, я попросту некомпетентен, чтобы соглашаться или не соглашаться. Но автор статей затрагивает весьма интересную тему «иерархизации уровней существования», связанную с философией А. Майнонга, то ли для того, чтобы намекнуть аналитическим философам, чем им нужно заниматься, то ли для того, чтобы показать,

... что никак не меньшие перспективы для метафизики [видимо, аналитического толка] могут открыться и в рамках реального мира, если только обратить внимание на его онтологическую многослойность. ... Речь, конечно же, идет, о «знаменитом споре Алексиуса Майнонга и Бертрана Рассела о статусе интенциональных объектов»<sup>40</sup>.

Спору нет, знаменитый спор. Верно и то, что посвященная полемике с Майнонгом статья Рассела отнюдь не является «проходной» статьей, которую можно не заметить и советовать аналитическим философам обратить взоры на Майнонга. Очень известный философ Сол Крипке говорит:

В аналитической философии... расселовская статья "On Denoting" явно является наиболее важной статьей, написанной в первой половине XX в.<sup>41</sup>

Но, конечно же, ссылка одного знаменитого философа на другого знаменитого философа не исчерпывает дела. Как это часто бывает (намного чаще, чем в континентальной философии), аргументы критикуются, улучшаются, модифицируются. Тот же Крипке продолжает:

Хотя "On Denoting" и была самой знаменитой статьей в первой половине века, по большей части она осталась не прочитанной полностью или неверно понятой – публика полагала, что может довольствоваться чтением вторичной литературы...<sup>42</sup>.

Стандартный взгляд на полемику Майнонга с Расселом хоть и продержался некоторое время, уже довольно давно сменился таким видом философствования, который показал, что вряд ли метафизики могут даже намекнуть аналитическим философам, как им трактовать проблему стратификации реальности. Пример с дискуссией вокруг Майнонга является весьма показательным, насколько ошибочной и бессодержательной является концепция

<sup>39</sup> Шохин В.К. Аналитическая философия. С. 20.

<sup>40</sup> Там же. С. 23.

<sup>41</sup> Kripke S. *Rusel's Notion of Scope* // Kripke S. *Philosophical Troubles. Collected Papers*. Vol. 1. Oxf., 2011. P. 223.

<sup>42</sup> Ibid.

автора рассматриваемых статей по поводу состояния аналитической философии. Когда, по Шохину, должен был бы развернуться бурный период метафилософских дискуссий, как раз начинается бурный период обсуждения концепции Майнонга в аналитическом духе. Действительно, именно в 1980-е эта проблематика является одной из самых обсуждаемых в работах аналитических философов, использующих модальную логику, а не просто метафору множественности миров. Начиная с пионерских работ Р. Раутли (он же Сильван) о «майнонговских джунглях»<sup>43</sup> и Теренса Парсонса «Несуществующие объекты»<sup>44</sup>, трактующей реальность несуществующих объектов в рамках своих исследований концепции существенных свойств в модальной логике, работ Карела Ламберта по так называемой свободной от экзистенциальных предположений логике (также известной как «свободная логика»), в частности книги «Майнонг и принцип независимости»<sup>45</sup>, в настоящее время существует целый ряд интересных экспликаций идей Майнонга, блестящим продолжением которых можно считать фундаментальную монографию недавно ушедшего из жизни аналитического философа Дейла Джекета «Алексиус Майнонг: пастырь Не-Бытия»<sup>46</sup>. В контексте этого развития мало что дает пояснение Шохина:

Авторитетный исследователь творчества Майнонга Райнхардт Гроссман немало размышлял над тем, где у него произошла ошибка, и пришел к выводу, что она лежала в майнонговском принципе неограниченной свободы допущения, позволявшем мыслить не только круглый квадрат, но и существующий круглый квадрат, а также в его убежденности в том, что индивидуальные объекты суть комплексы атрибутов<sup>47</sup>.

Оказывается, все очень просто! Вся упомянутая «аналитическая рать» не увидела банальных вещей, которые разрешаются одной-единственной фразой.

Майнонговская проблематика близко связана и все-таки не тождественна проблеме т. н. фиктивных объектов, которой посвящены просто горы литературы (опять-таки аналитического толка). Весьма тонкие конструкции, изобретаемые для объяснения осмысленности контекстов с фиктивными объектами, оказываются ненужной игрой ума в свете радикального предложения автора статей:

Поскольку же действительность чего-то вполне соотносима с его действительностью, которая вполне может «квантифицироваться» и по длительности, и по интенсивности, то можно уверенно сказать, что названные персонажи реальнее своих прототипов, а потому и Шерлок Холмс в определенном смысле реальнее эдинбургского профессора Джозефа Белла, Робинзон Крузо – шотландского моряка Александра Селькирка, а герои «Илиады» и «Рамаяны» – тех исторических покорителей Илиона и Ланки, останки которых вряд ли когда-нибудь будут идентифицированы. Разумеется, то же самое относится и к значительно менее героическим, современным носителям ментального существования, вроде Гарри Поттера, о чем свидетельствует мир комиксов, кинематографа, телевидения, рекламы, компьютерных игр и графики и всей виртуалистики, которая отвоевывает все больше территории у эмпирических человеческих связей<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> Routley R. Exploring Meinong's Jungles and Beyond // Journal of Philosophy. 1983. Vol. 80. No. 2. P. 173–179.

<sup>44</sup> См.: Parsons T. Nonexistent Objects. New Haven, 1980.

<sup>45</sup> См.: Lambert K. Meinong and the Principle of Independence. N. Y., 1983.

<sup>46</sup> См.: Jacquette D. Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being. N. Y., 2015.

<sup>47</sup> Шохин В.К. Аналитическая философия. С. 24.

<sup>48</sup> Там же. С. 25.

Уверенность в реальности вымышленных персонажей больше присуща богатому воображению сказочников, но никак не может выступать в качестве философского тезиса, и уж тем более в контексте обсуждения аналитической философии. Впрочем, если считать вместе с Шохиным, что

...как и в случае с аналитическим философствованием, иерархизация уровней существования обнаруживает четкие восточные параллели...<sup>49</sup>,

ничего удивительного тут нет. Согласно широко тиражируемому афоризму А.Н. Уайтхеда, вся западная философия есть комментарии к Платону. Шохин, похоже, может смело дополнить описание ситуации: вся современная аналитическая философия восходит к «Упанишадам» или, чего уж там, прямо к «Ригведе». При таком расширенном понимании аналитической философии ее распознавание будет делом трудным, требующим чисто прагматического решения, как это имело место в одном американском суде по поводу запрета на неприличное, определение которого, как и во многих других случаях попыток определений, оказалось затруднительным. И тогда судья вынес радикальное решение в отношении возможности этого определения: «Когда я увижу это, я сразу узнаю его!».

В некотором смысле такой вердикт может устраивать обоих оппонентов: как Шохина, так и меня. Автор критикуемых статей, ввиду трудностей с исчерпывающей характеристикой аналитической философии, практически отождествляет ее с гораздо более древними (и, с моей точки зрения, нерелевантными к данному контексту) традициями, и только он, как американский судья, может узнавать в странных контекстах аналитические следы. С другой стороны, такая прагматика устраивает и меня, потому что среди сонма работ по философии я могу, опять-таки следуя той же методике, сразу сказать: как только я увижу работу по аналитической философии, я сразу узнаю ее, и мне не нужны будут разного рода определения. Дело, конечно же, еще и в чисто литературном вкусе: кто-то любит читать сами произведения, кто-то предпочитает их критику, не вникая в содержание самой книги.

По поводу аналитической философии в нашей стране идут часто странные дискуссии, и Шохин прав, что она еще мало распространена у нас. Автор настоящей статьи, написавшего целый трактат из семи томов по современной философии математики<sup>50</sup>, удивило и огорчило незначительное число интересующихся этой проблематикой. Быть может, удивление подобного рода есть просто продукт тщеславия автора. Но есть и вторая причина, на которую верно указывает Шохин: в отношении аналитической философии есть много предрассудков, отталкивающих читателя от довольно сложной проблематики. Но развеивать эти предрассудки путем умножения их числа – не лучший способ прояснить, даже для себя, что же такое аналитическая философия.

Наконец, отмечу пару неточностей. В первой статье Майкл Даммит почему-то назван Митчелом Даммитом. Далее, в обеих статьях есть странные замечания по поводу Рассела. Одно из них говорит, что Рассел заимствовал многое у Пеано (так что же, говорит Шохин, нам и Пеано надо считать аналитическим философом?). Однако Рассел на самом деле заимствовал лишь ло-

<sup>49</sup> Шохин В.К. Аналитическая философия. С. 26.

<sup>50</sup> См.: Целищев В.В. Философия математики. Новосибирск, 2002; *он же*. Онтология математики: объекты и структуры. Новосибирск, 2003; *он же*. Нормативность дедуктивного дискурса: Феноменология логических констант. Новосибирск, 2004; *он же*. Алгоритмизация мышления: геделевский аргумент. Новосибирск, 2005; *он же*. Эпистемология математического доказательства. Новосибирск, 2006; *он же*. Интуиция и рекурсивное мышление. Новосибирск, 2006; *он же*. Тезис Черча. Новосибирск, 2005.

гическую нотацию Пеано, что, впрочем, было делом важным. Далее, Рассел, оказывается, заимствовал свою «технику» в математической логике от Фреге. Это попросту неверно, потому что соответствующие открытия были сделаны ими независимо друг от друга, а логицизм как попытка свести математику к логике, что входит в «канон» аналитической философии, предпринятый Фреге, весьма отличен от логицизма Рассела. Это, на самом деле, мелкие замечания, но они представляют собой мелкие предрассудки, развеивание которых в крупном масштабе является задачей автора рассматриваемых статей.

*Ответ В.К. Шохина будет опубликован в «Философском журнале» (2018. Т. 11. № 4).*

### Список литературы

*Бенаццераф П.* Философия в Америке в 1950–1960-е / Пер. с англ. В.В. Целищев // *Целищев В.В.* Философский переписчик: переводы и размышления. Новосибирск: Омега-Принт, 2014. С. 253–262.

*Крикке С.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / Пер. с англ. В.А. Ладов, В.А. Суровцев. М.: Канон+, 2010. 255 с.

*Пассмор Дж.* Сто лет философии / Пер. с англ. под общ. ред. А.Ф. Грязнова. М.: Прогресс-Традиция, 1996. 494 с.

*Пассмор Дж.* Современные философы / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002. 189 с.

*Патнэм Х.* Полвека философии, рассмотренной изнутри / Пер. с англ. В.В. Целищев // *Целищев В.В.* Философский переписчик: переводы и размышления. Новосибирск: Омега-Принт, 2014. С. 218–252.

*Хинтиikka Я.* О Витгенштейне / Пер. с англ. В.В. Целищев. М.: Канон+, 2013. 271 с.

*Хинтиikka Я.* О Гёделе / Пер. с англ. В.В. Целищев, В.А. Суровцев. М.: Канон+, 2014. 254 с.

*Целищев В.В.* Философия математики. Новосибирск: Нонпарель, 2002. 212 с.

*Целищев В.В.* Онтология математики: объекты и структуры. Новосибирск: Нонпарель, 2003. 240 с.

*Целищев В.В.* Нормативность дедуктивного дискурса: Феноменология логических констант. Новосибирск: Нонпарель, 2004. 340 с.

*Целищев В.В.* Алгоритмизация мышления: гёделевский аргумент. Новосибирск: Параллель, 2005. 303 с.

*Целищев В.В.* Эпистемология математического доказательства. Новосибирск: Параллель, 2006. 210 с.

*Целищев В.В.* Интуиция и рекурсивное мышление. Новосибирск: Параллель, 2006. 219 с.

*Целищев В.В.* Тезис Черча. Новосибирск: Параллель, 2005. 172 с.

*Шохин В.К.* Что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // *Вопросы философии.* 2013. № 11. С. 137–148.

*Шохин В.К.* Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // *Философский журнал.* 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.

*Bolzano's Theoretical Philosophy / Ed. by S. Lapointe.* L.: Palgrave MacMillan, 2011. 183 p.

*Carnap's Logical Syntax of Language / Ed. by P. Wagner.* L.: Palgrave MacMillan, 2009. 270 p.

*Coffa A.* The Semantic Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station. Camb.: Cambridge University Press, 1991. 445 p.

*Dummett M.* Origins of Analytical Philosophy. Camb.: Harvard University Press, 1996. 212 p.

*Early Analytic Philosophy – New Perspectives on the Tradition / Ed. by S. Costreie.* Dordrecht: Springer, 2016. 455 p.

- Ferreiros J.* Mathematical Knowledge and the Interplay of Practices. Princeton: Princeton University Press, 2016. 357 p.
- Friedman M.* Reconsidering Logical Positivism. Camb.: Cambridge University Press, 1999. 276 p.
- Friend M.* Pluralism in Mathematics: A New Position in Philosophy of Mathematics. Dordrecht: Springer, 2014. 291 p.
- Glock H.-J.* What is Analytic Philosophy? Camb.: Cambridge University Press, 2008. 292 p.
- Hacking I.* Why Is There Philosophy of Mathematics at all. Camb.: Cambridge University Press, 2014. 290 p.
- Hintikka J.* The Principles of Mathematics Revisited. Camb.: Cambridge University Press, 1996. 288 p.
- Jacquette D.* Alexius Meinong: The Shepherd of Non-Being. N. Y.: Springer, 2015. 434 p.
- Kripke S.* Russell's Notion of Scope // *Kripke S.* Philosophical Troubles. Collected Papers. Vol. 1. Oxf.: Oxford University Press, 2011. P. 223–253.
- Lambert K.* Meinong and the Principle of Independence. N. Y.: Cambridge University Press, 1983. 192 p.
- Landini G.* Russell's Hidden Substitutional Theory. Oxf.: Oxford University Press, 1998. 337 p.
- Landini G.* Wittgenstein's Apprenticeship with Russell. Camb.: Cambridge University Press, 2007. 300 p.
- Parsons T.* Nonexistent Objects. New Haven: Yale University Press, 1980. 350 p.
- Preston A.* Analytic Philosophy The History of an Illusion. L.: Continuum, 2007. 190 p.
- Routley R.* Exploring Meinong's Jungles and Beyond // *Journal of Philosophy*. 1983. Vol. 80. No. 2. P. 173–179.
- Russell B.* Portraits from Memory, and Other Essay. L.: Allen and Unwin, 1956. 247 p.
- Schwartz S.* A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls. L.: Wiley-Blackwell, 2012. 368 p.
- Soames S.* Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1–2. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy / Ed. by M. Beaney. Oxf.: Oxford University Press, 2013. 1184 p.
- The Story of Analytic Philosophy: plots and heroes / Ed. by A. Biletzki and A. Matar. L.: Routledge, 1998. 276 p.

## Analytic philosophy and revisionism beyond the bounds

*Vitalii V. Tselishchev*

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the RAS. 8 Nikolaeva Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; e-mail: leitval@gmail.com

This article is a critique of the so-called 'revisionism' with regard to the origins of analytic philosophy, which found an advocate in the person of Vladimir Shokhin who defends it on the pages of two academic journals, *Problems of Philosophy* and *The Philosophy Journal*. According to the revisionist position, the standard view of the emergence of analytic philosophy, as it was expounded by Bertrand Russell and George Moore, can be contested in favour of earlier evidence or other philosophers. Now the author of both papers in question, Vladimir Shokhin stretches this tendency to the extreme by placing the beginning of the analytic tradition as far back in time as in ancient Indian philosophy. By unreservedly relying in his argumentation on a single source, Aaron Preston's book *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, Shokhin presents a distorted picture of an alleged decline in analytic movement, completely ignoring the astounding boom we are witnessing in analytical studies which make use of the advances in modern science and mathematical logic. The historiography of analytic philosophy as delineated by Shokhin

is untenable, too, because it is based on an unwelcome oversimplification of its methods and achievements, and no less because of the unhappy attempt to artificially expand the historical framework of a very concrete philosophical school of the 20<sup>th</sup> century, which deprives it of its historical context and of any recognizable specific traits. ‘Boundless revisionism’ in Shokhin’s version has little in common with the actual practice of analytic philosophy where the elucidation of classical metaphysical doctrines of Western thinking, such as Alexius Meinong’s ‘stratification of reality’, is successfully achieved without any recourse to the philosophical wisdom of Ancient East.

**Keywords:** analytic philosophy, revisionism, Aaron Preston, Vladimir Shokhin

## References

- Beane, M. (ed.) *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 1184 pp.
- Benacerraf, P. “Filosofiya v Amerike v 1950–1960-e” [Philosophy in America in 1950–1960], trans. by V.V. Tselishchev, in: V.V. Tselishchev, *Filosofskii perepischik: perevody i razmysleniya* [Philosophical Scrivener: Translations and Thoughts]. Novosibirsk: Omega-Print Publ., 2014, pp. 253–262. (In Russian)
- Biletzki, A. & Matar, A. (eds.) *The Story of Analytic Philosophy: plots and heroes*. London: Routledge, 1998. 276 pp.
- Coffa, A. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 445 pp.
- Costreie, S. (ed.) *Early Analytic Philosophy – New Perspectives on the Tradition*. Dordrecht: Springer, 2016. 455 pp.
- Dummett, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996. 212 pp.
- Ferreiros, J. *Mathematical Knowledge and the Interplay of Practices*. Princeton: Princeton University Press, 2016. 357 pp.
- Friedman, M. *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 276 pp.
- Friend, M. *Pluralism in Mathematics: A New Position in Philosophy of Mathematics*. Dordrecht: Springer, 2014. 291 pp.
- Glock, H.-J. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 292 pp.
- Hacking, I. *Why Is There Philosophy of Mathematics at all*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 290 pp.
- Hintikka, J. *O Gedele* [On Gödel], trans. by V.V. Tselishchev and V.A. Surovtsev. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 254 pp. (In Russian)
- Hintikka, J. *O Vitgenshteine* [On Wittgenstein], trans. by V.V. Tselishchev. Moscow: Kanon+ Publ., 2013. 271 pp. (In Russian)
- Hintikka, J. *The Principles of Mathematics Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 288 pp.
- Jacquette, D. *Alexius Meinong: The Shepherd of Non-Being*. New York: Springer, 2015. 434 pp.
- Kripke, S. *Vitgenshtein o pravilakh i individual'nom yazyke* [Wittgenstein on Rules and Private Language], trans. by V.A. Ladov and V.A. Surovtsev. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. 255 pp. (In Russian)
- Kripke, S. “Russell’s Notion of Scope”, in: S. Kripke, *Philosophical Troubles. Collected Papers*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 223–253.
- Lambert, K. *Meinong and the Principle of Independence*. New York: Cambridge University Press, 1983. 192 pp.
- Landini, G. *Russell’s Hidden Substitutional Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998. 337 pp.
- Landini, G. *Wittgenstein’s Apprenticeship with Russell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 300 pp.

- Lapointe, S. (ed.) *Bolzano's Theoretical Philosophy*. London: Palgrave MacMillan, 2011. 183 pp.
- Parsons, T. *Nonexistent Objects*. New Haven: Yale University Press, 1980. 350 pp.
- Passmore, J. *Sto let filosofii* [The Hundred Years of Philosophy], trans. from Engl., ed. by A.F. Gryaznov. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1996. 494 pp. (In Russian)
- Passmore, J. *Sovremennye filosofiy* [Recent Philosophers], trans. by L.B. Makeeva. Moscow: Ideya Publ., 2002. 189 pp. (In Russian)
- Preston, A. *Analytic Philosophy The History of an Illusion*. London: Continuum, 2007. 190 pp.
- Putnam, H. "Polveka filosofii, rassmotrennoi iznutri" [Half Century of Philosophy Viewed from Within], trans. by V.V. Tselishchev, in: V.V. Tselishchev, *Filosofskii perepischik: perevody i razmyshleniya* [Philosophical Scrivener: Translations and Thoughts]. Novosibirsk: Omega-Print Publ., 2014, pp. 218–252. (In Russian)
- Routley, R. "Exporing Meinong's Jungles and Beyond", *Journal of Philosophy*, 1983, Vol. 80, No. 2, pp. 173–179.
- Russell, B. *Portraits from Memory, and Other Essay*. London: Allen and Unwin, 1956. 247 pp.
- Schwartz, S. *A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls*. London: Wiley-Blackwell, 2012. 368 pp.
- Shokhin, V.K. "Analiticheskaya filosofiya: nekotorye neprotorenyye puti" [Analytic Philosophy: Some Unbeaten Tracks], *Filosofskii zhurnal*, 2015, Vol. 8, No. 2, pp. 16–27. (In Russian)
- Shokhin, V.K. "Chto zhe vse-taki takoe analiticheskaya filosofiya? V Zashchitu i ukreplenie 'revizionizma'" [What is Analytical Philosophy? In the Protection and Promotion of 'Revisionism'], *Voprosy filosofii*, 2013, No. 11, pp. 137–148. (In Russian)
- Soames, S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Vol. 1–2. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Tselishchev, V.V. *Filosofiya matematiki* [Philosophy of Mathematics]. Novosibirsk: Nonparel' Publ., 2002. 212 pp. (In Russian)
- Tselishchev, V.V. *Ontologiya matematiki: ob"ekty i struktury* [Ontology of Mathematics: Objects and Structures]. Novosibirsk: Nonparel' Publ., 2003. 240 pp. (In Russian)
- Tselishchev, V.V. *Normativnost' deduktivnogo diskursa: Fenomenologiya logicheskikh constant* [Normativeness of Deductive Discourse: Phenomenology of Logical Constants]. Novosibirsk: Nonparel' Publ., 2004. 340 pp. (In Russian)
- Tselishchev, V.V. *Algoritmizatsiya myshleniya: gedelevskii argument* [Algorithmization of Reasoning: Godelian Argument]. Novosibirsk: Parallel' Publ., 2005. 303 pp. (In Russian)
- Tselishchev, V.V. *Tezis Chercha* [Church's Thesis]. Novosibirsk: Parallel' Publ., 2005. 172 pp. (In Russian)
- Tselishchev, V.V. *Epistemologiya matematicheskogo dokazatel'stva* [Epistemology of Mathematical Proof]. Novosibirsk: Parallel' Publ., 2006. 210 pp. (In Russian)
- Tselishchev, V.V. *Intuitsiya i rekursivnoe myshlenie* [Intuition and Recursive Thinking]. Novosibirsk: Parallel' Publ., 2006. 219 pp. (In Russian)
- Wagner, P. (ed.) *Carnap's Logical Syntax of Language*. London: Palgrave MacMillan, 2009. 270 pp.

*Nadia Maftouni*

## ART AS A LANGUAGE FOR MUSLIM THINKERS: METAPHORICAL VS. LITERAL APPROACH

*Nadia Maftouni*, associate professor, Faculty of Theology and Islamic Studies,  
University of Tehran, Motahhari Ave., Mofatteh Ave., Tehran, Iran; e-mail: [nadia.maftouni@ut.ac.ir](mailto:nadia.maftouni@ut.ac.ir)

Signifying bilateral relations between art and science, scientart includes three types of subjects: artistically-inclined science, science-minded art, and intertwined scientart activities, i.e., equally involved both artistic and scientific approaches. It is art that allows science to be held up against peoples' minds. And it is science that allows art to be held up against experimentation. Science includes, in this account, different disciplines such as metaphysics, cosmology, psychology, physics, medicine, and economics. And various branches of art such as painting, sculpture, music, and poetry are regarded as art, including novel and literature. This broader conception of art is derived from Farabian theory of art. Among Muslim thinkers, Suhrawardi and ibn Tufail are two major figures in the field. Having an intellectual grip, Suhrawardi conveys the issues of metaphysics, cosmology, and psychology with allegory and imagery fictions. He allegorizes, for instance, the nine spheres and the sublunary realm by the nine shells, eleven layers of a basin, eleven mountains surrounded by the Mount Qaf, sons, mills, the Tuba tree, the Twelve Workshops, and the Pearl-that-glows-by-night. In his unique novel called *Hay ibn Yaqzan*, ibn Tufail identifies and elaborates the issues of human anatomy, autopsy, and vivisection in a literal and non-figurative approach. Expressing autopsy in his novel, he constitutes an early supporter of dissection. Importance of scientart approach could be explained for Farabi. He posits that intelligible happiness and truths should be transferred to the imagination of people through allegory, analogy, and parallelism.

**Keyword:** Farabi, Suhrawardi, ibn Tufail, scientartist, novel, theory of art

### 1. Introduction

Shahab al-Din Yahya Suhrawardi (1154–1191) is portrayed as the founder of the philosophical School of Illumination in the Islamic East. And Abu Bakr ibn Tufail (c. 1105–1185) is reckoned as a polymath: physician, philosopher, theologian, astronomer, vizier, and court official. Beside being a Court Physician, ibn Tufail was abreast of anatomy of his time. Expressing human anatomy, autopsy, and vivisection in his novel, ibn Tufail constitutes an early supporter of autopsy and vivisection.

I will highlight another face of them into the bargain. They would be counted as a scientartist. I will take up the conception of scientart. After developing the scientart concept, I will apply it to Suhrawardi and ibn Tufail. Serving this end, I pick out Farabi's definition of art which applies to literature. For purposes of clarification and contrast, I have formerly established Farabian theory of art<sup>1</sup>.

Two warnings are in order here, the former of which is about art and the latter about science. First, arts according to Farabian theory of art have different types of purposes. In many passages of *Kitab al-Musiqi al-Kabir*, aka *The Great Book of Music*, Farabi discusses notes and melodies, believing in three sorts of melodies: 1. Some of them create pleasure and comfort and have no other effect. 2. Some create pleasure, inspiring the imagination to new ideas. 3. And some are motivated by cheerful or upsetting emotions. Dividing melodies into three categories – pleasing, imaginative, or passive – is restated in *The Great Book of Music* later on.

When reviewing the motives for playing music and singing, Farabi also describes three types: 1. Some croon so as to comfort and please, and to forget their fatigue, passing the time. 2. Some sing to strengthen or diminish their sentiments and emotions. 3. Some sing in order to explain concepts, creating visions<sup>2</sup>. In his discussion of melodies, Farabi further divides this last category. He introduces four purposes for melodies: 1. Melodies that please. 2. Melodies that create sensual emotions like satisfaction, affection, anger, fear, grief and the like. 3. Melodies that create imaginary forms. 4. Melodies that enable humans to understand the meaning of the words that accompany the notes of the song. No doubt many melodies have more than a single purpose<sup>3</sup>.

Paying attention also to visual arts, Farabi divides all kinds of images, statues, and paintings into two categories: useful and of little use. The latter type simply creates pleasure, whereas the useful type, in addition to causing pleasure, nourishes the imagination and creates emotions that embody other intendments<sup>4</sup>. At the beginning of *Kitab al-Musiqi al-Kabir*, Farabi also suggests a general account for art. After dividing music into practical and theoretical, he defines art as a taste and a talent, combined with an intelligible element. These talents capture concepts and images existing within the soul<sup>5</sup>.

Developing a theory of art, Farabi focuses on components such as taste, imagination, comprehension—namely understanding the intelligible—sensual emotions, and pleasure. Of course, it should be noted that, as mentioned above, in Farabian theory of art, people come to understand intelligible truths through the use of their imagination. Furthermore, the excitement of sentiments and emotions often stems from the imagination and imaginary forms.

The second and last point should be mentioned in introduction is about the concept of science. I mean by science all branches were common among Muslim thinkers ranging from metaphysics to mathematics and medicine. As will be seen, in his novel, ibn Tufail pretty clearly develops autopsy and vivisection which apply to modern-day concept of science while in his fictions, Suhrawardi mostly focuses on classical metaphysics, cosmology, and psychology.

<sup>1</sup> See Maftouni, N. "Art as It Is and Art as It Should be: An Analytical Study of Farabi", *Transcendent Philosophy*, 2012, Vol. 13, pp. 239–248; Maftouni, N. "Nature of Art in Farabi's Thought", *Wisdom and Philosophy*, 2013, Vol. 32, pp. 33–40.

<sup>2</sup> Farabi, Abu Nasr. *Kitab al-Musiqi al-Kabir*. Tehran, 1998, pp. 19–24.

<sup>3</sup> Ibid., pp. 554–555.

<sup>4</sup> Ibid., p. 559.

<sup>5</sup> Ibid., p. 13.

## 2. Analysis of Scientart

Scientart refers to reciprocal relations between science and art, such as science in fiction<sup>6</sup>, science in poetry<sup>7</sup>, and science in theatre<sup>8</sup>. Example fields of science comprise, in this account, different disciplines such as metaphysics<sup>9</sup>, physics<sup>10</sup>, medicine<sup>11</sup>, and economics<sup>12</sup>. And various branches of art as diverse as painting, sculpture, music, and poetry are reckoned as art in its broader account, including literature<sup>13</sup>.

In spite of their divergences, both art and science are brought about by creative process<sup>14</sup>. In this process, they have bilateral services to each other. Science may assist art with enriching artworks, as I explain later in philosophical fictions. Moreover, in some media, such as computer graphics, holography, and space art science have been applied for the creation of art<sup>15</sup>. Art, on the other hand, can assist science with presenting scientific issues to the public as well as motivating their creativity.

Categorizing in three main groups, a scientartist could be an artistically-inclined scientist, a science-minded artist or one involving both artistic and scientific activities<sup>16</sup>, albeit I cannot place distinct borders between these three approaches<sup>17</sup>.

Artistically-inclined scientists are the scientists who inclined to artists. For example, James Webb who directed the start-up of the *NASA Art Program*, once put it “Important events can be interpreted by artists to provide unique insight into significant aspects of our history-making advances into space”<sup>18</sup>. Science, in this approach, is front-and-center and artists are following it.

The science-minded artist might be used to refer to artists inspired by scientific issues or those who inspire scientists. Some artist describes how they are inspired by science, producing quasi-scientific artworks: “Science is the lens through which I understand the world, particularly paleontology and evolutionary biology”<sup>19</sup>.

Sometimes, artists captivate and inspire scientists. Jules Verne’s *Twenty Thousand Leagues under the Sea* could be counted as a quasi-scientific artwork which fascinated American inventor Simon Lake, Known as the father of the modern submarine<sup>20</sup>.

<sup>6</sup> Grünzweig, W. (ed.) *The Scientartist Carl Djerassi’s Science-in-Literature Transatlantic and Interdisciplinary Context*. Berlin, 2012, pp. 133–154.

<sup>7</sup> Ibid., pp. 155–182.

<sup>8</sup> Ibid., pp. 61–132.

<sup>9</sup> as a formal science.

<sup>10</sup> as a natural science.

<sup>11</sup> as an applied science.

<sup>12</sup> a branch of social sciences.

<sup>13</sup> See two main definitions of art in: *Oxford Dictionaries* [<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/art#nav1>, accessed on 05.12.2015].

<sup>14</sup> Copley, A. “On Knowledge in Art and Science”, *Leonardo*, 1987, Vol. 20, No. 3, pp. 213–215.

<sup>15</sup> Garfield, E. “Art and Science. Pt. 2”, *Current Contents*, 1989, Vol. 9, pp. 3–8.

<sup>16</sup> It is mentioned in Scientart Center community [<http://www.scientartcenter.org>, accessed on 05.12.2015]: “Whether you’re a science-minded artist or an artistically-inclined scientist (or both!), for our Scientart membership you will be added to our exclusive mailing list, will have opportunities to participate in our events including exhibitions, be eligible for our featured member of the month, a feature in our bimonthly publication *Scientart in America*, eligible for our twice yearly grants and our soon-to-be-announced virtual residency program...”.

<sup>17</sup> It is mentioned in *Scientart Center Community* [<http://www.scientartcenter.org>, accessed on 05.12.2015]: “Whether you’re a science-minded artist or an artistically-inclined scientist (or both!), for our Scientart membership you will be added to our exclusive mailing list...”.

<sup>18</sup> Webb, J. *International Space Hall of Fame*. New Mexico Museum of Space History. Profile of James Webb [<http://www.nmspacemuseum.org/halloffame/detail.php?id=122>, accessed on 04.12.2015].

<sup>19</sup> Joyce Yamade: <http://www.scientartcenter.org/un-natural-nature-virtual-exhibit.html>, accessed on 05.12.2015.

<sup>20</sup> <http://www.smithsonianmag.com/science-nature/ten-inventions-inspired-by-science-fiction-128080674/?no-ist>, accessed on 24.12.2015.

### 3. Suhrawardi's Metaphorical Approach

Scientart approach could be seen in Muslim thinkers like Suhrawardi as well as ibn Tufail. Suhrawardi describes the issues of cosmology, psychology, and metaphysics in the language of metaphor<sup>21</sup> while ibn Tufail uses the format of novel without metaphor. As a case study, I pursue the matter in Suhrawardi's cosmology and ibn Tufail's medicine.

In traditional cosmology, the nine spheres and the sublunary realm managed by ten intellects are on the well known descending route of the Origin. As Chittick points it out: "The basic outline is the same as that already present in the Arabic Plotinus: intellect, soul, heavenly spheres, four elements.... Some of the philosophers have developed it into several degrees as did Farabi and Avicenna, who spoke not of one intellect and one soul, but of ten intellects and ten souls"<sup>22</sup>.

The Peripatetic philosophers believed in ten separate intellects emanate from the First Being. The tenth one, the Active Intellect, gives rise to the sublunary realm. However, the philosophers did not assert that they were acquainted with the manner in which all the other numerous existents emanated, but concerned themselves only with the nine spheres. They have claimed ten intellects, only because it is impossible for there to be less than that in view of the nine universal spheres and the sublunary realm<sup>23</sup>.

Suhrawardi in book of *Hikmah al-Ishraq* holds that the intellects are more than ten, twenty, and two hundred<sup>24</sup>. In *Alvah Emadi*<sup>25</sup>, he also emphasizes that there are too many intellects, quoting Quran's verse: "None knows the armies of your Lord save Him self"<sup>26</sup>. Therefore, the heavenly bodies would be more than nine. Because intellects figure corresponds to spheres figure. But in his allegorical treatises, Suhrawardi symbolizes the theory of the nine spheres and ten intellects.

In *A Day with a Group of Sufis*, Suhrawardi himself has decoded his allegories about this theory. First, he mentions the theory in allegorical form. When the wayfarer said to his master, "The engraver's craft is amazing". his master said, "There is a well-known tale in their craft, but no one tells it fully, and no one knows the meaning of it". "What is this tale?" the wayfarer asked. His master went through the story:

Once, an engraver had a jewel. He wanted to display his skill on it. So from it he made a round shell like a ball. Then, from the residue left in the middle of the shell he made another shell inside the first. Again, from the residue of the second he made a third, and so on until he had made nine shells. Afterwards, from the remainder of these shells he made a jewel, which he wrapped in two pieces of cloth, one of which had no color and the other of which was whitish. These he placed in the middle of the shells. He then polished the first shell and engraved a few medallions on the second shell and gilded it. On the third, fourth, and so on to the ninth shells he engraved one medallion each.

After the allegorical tale, Suhrawardi starts decoding it. When the wayfarer heard the tale from his master, he said, "I do not understand what you are saying to me. Tell me clearly that I may benefit fully". His master started explaining the allegories, "When the Creator created these spheres, he sent a light to the first sphere". For a

<sup>21</sup> Suhrawardi. *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*. Costa Mesa, 1999.

<sup>22</sup> Chittick, W. C. *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal Al-Din Kashani*. New York, 2001, p. 57.

<sup>23</sup> Al-Jami. *The Precious Pearl Al-Jami's Al-Durrah al Fakhirah*. Albany, 1979, p. 69.

<sup>24</sup> Suhrawardi. *Majmū'a-i Musannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, Vol. II. Tehran, 2002, pp. 139–140.

<sup>25</sup> Ibid., Vol. III, pp. 148–149; Vol. IV, p. 65.

<sup>26</sup> Quran, 74/31.

sphere is an intermediary between being and non-being, the first sphere was too subtle to bear it. It borders on existence. Then again, it is continuous with nonexistence. As a consequence, the light reached the second sphere, which was able to bear it.

The light was broken up against the second sphere, and every part became a star. What was left over from these stars, came to the third sphere, and from that residue Saturn came into being. Again, what was left over from Saturn reached the fourth sphere, and the body of Jupiter came into being. And so on, Mars from residue of Jupiter, the Sun from the residue of Mars, Venus from the residue of the Sun, Mercury from the residue of Venus, and from the residue of Mercury, the Moon<sup>27</sup>.

Sometimes Suhrawardi speaks of the eleven spheres, adding two spheres of *zamharir* and *ether*<sup>28</sup>. In *A Day with a Group of Sufis*, the wayfarer asked, “Why is the body of the Sun bigger and brighter than the other stars?” His master said “Because it is in the middle. If you count the seven planets, the Sun is in the middle. And just as there are two spheres above the seven, there are two other spheres below them, *ether* and *zamharir*. Therefore, by any reckoning the Sun is in the middle”<sup>29</sup>.

Hence the Suhrawardi is clear about his cosmology, we are allowed to decode his cosmology, corresponding the allegories to the nine and eleven spheres.

In *A Day with a Group of Sufis*, the nine shells symbolizes the nine spheres. The first shell is polished, and there are a few medallions on the second shell. On the third, fourth, and so on to the ninth shells, there is one medallion.

Cosmology issues in Suhrawardi’s writings encompass *A Day with a Group of Sufis*<sup>30</sup> and these five other treatises: *The Sound of Gabriel’s Wing*<sup>31</sup>, *The Red Intellect*<sup>32</sup>, *On the State of Childhood*<sup>33</sup>, *On the Reality of Love*<sup>34</sup>, and *The Language of the Ants*<sup>35</sup>.

I have just explained the account of *A Day with a Group of Sufis*. *The Sound of Gabriel’s Wing* is the next treatise in my account.

In this treatise, ten intellects are symbolized by ten old men seating on a bench. The wayfarer says of them, “When I looked I saw ten old men of beautiful countenance seated on a bench. I was so amazed by their magnificence and splendor and so staggered by the sight of their throne, their beauty, their white hair, their garments and trappings that I could not speak”<sup>36</sup>.

<sup>27</sup> Suhrawardi. *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, pp. 34–35.

<sup>28</sup> The eleven spheres system is attributed to Ptolemy and his disciples. “Ptolemy has established the generally accepted order of the heavens, from bottom to top: Moon, Mercury, Venus, Sun, Mars, Jupiter, Saturn, Fixed Stars or Starry Heaven, and had added a ninth heaven, the Primum Mobile. This heaven was added by Ptolemy in order to account for two observed movements of the heavens. First, their daily motion east to west around the pole of the equator was attributed to what Ptolemy called the ‘sphere that moved the sphere of the Fixed Stars’ (the Primum Mobile). Ptolemy attributed the other, slow movement of the planets from west to east at the rate of 1° every hundred years around the pole of the ecliptic known as the precession of the equinoxes, first discovered by Hipparchus (190-c.120), to the heaven of the Fixed Stars. Initially astronomers has supposed that the eighth sphere, that of the Fixed Stars, was affected by as many as three different motions, and on the principle that a single sphere must be assigned to each distinct celestial motion, additional spheres plus an immobile Empyrean were often added for a total of eleven spheres” (Cachey Th. J. “Cosmology, geography, and cartography”, *Dante in Context*. Cambridge, 2015, pp. 221–240).

<sup>29</sup> Suhrawardi. *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, p. 36.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 33–42.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 8–19.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 20–32.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 43–57.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 58–76.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 77–90.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 9–10.

The old man who was on the end of the bench greeted the wayfarer in a most kindly-disposed manner, saying, “We are a group of abstracted ones, come from the direction of Nakuja-abad”, that means they are ten Separate Intellects.

“Why do the elders seated above you keep silent?” The wayfarer asked. “Because the likes of you are unworthy to approach them”, the tenth and last of them, the Active Intellect said, “I serve as their tongue, for they will never deign to address the likes of you”.

Then the wayfarer saw in the courtyard a basin with eleven layers<sup>37</sup>. By these eleven layers, Suhrawardi allegorizes the eleven spheres. There is no crack or no crevice on the surface of the upper nine levels of the basin. This means there is no crack and no crevice on the surface of nine spheres according to traditional theory. “Although no hole could be made through the nine upper levels, one could easily pierce through the lowest level”<sup>38</sup>. For the lowest level refers to the sublunary world.

The first level had no button at all, whereas the second level had many luminous buttons on it. Because the first level of the basin is the allegory of the Sphere of the spheres and the second level is the allegory of the sphere of the Fixed Stars.

“On each of the remaining seven of the upper nine levels of the basin a bright button was fastened”. These buttons refer to Saturn, Jupiter, Mars, Sun, Venus, Mercury, and Moon.

When the wayfarer asks the old man what this basin is, he explains the relation between the intellects and the spheres. Then he explains the relation between the intellects themselves. The elder who is in the highest place is the master teacher and tutor of the second elder, who sits beside him. He has signed the second elder’s order of investiture, the second has signed the third’s order, the third the fourth’s order, and so on down to the tenth.

The next allegories of the spheres, in *The Sound of Gabriel’s Wing*, are the son as the soul of the sphere and the mill as the body of the sphere.

“Do you have children and property and things like that?” the wayfarer asks.

“We have never had spouses”, he said, “but each one of us has a son. Each of us also has a mill and we have appointed our sons to supervise the mills. We have never looked at the mills since we built them, but our sons maintain them in good running order by keeping one eye on the mill and the other on their fathers.

The mill of tenth intellect, the Active Intellect, is a dismal place and fraught with dangers and pitfalls, consisting of four levels, i. e., the four elements: earth, water, air, and fire<sup>39</sup>, for the sublunary world is so.

Also in *The Red Intellect*, Suhrawardi speaks of the eleven spheres by allegory of eleven mountains. The first one of the Seven Wonders of the World is the Mount Qaf that surrounds the world consisting of eleven mountains<sup>40</sup>. The Red Intellect who instructs the wayfarer approaches him as politely as possible, describing that every white thing that is connected to light appears red when admixed with black, like the sunset at the beginning of evening or the end of dawn, which is white where it is connected to the Sun’s light. One side of it is toward the light, which is white, while the other side is toward the night, which is black. Therefore it appears red. When the crescent moon rises, although its light is borrowed, it is nonetheless described as light. Since one side of it is toward day and the other side toward night, it appears red. A flame has the same quality<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Suhrawardi. *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, p. 11.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 10–12.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 10–12.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 21–22.

The white side is the allegory of the Separate Intellects versus the black side is the allegory of the sublunary world. For the Active Intellect is the last Separate Intellect and is responsible for the sublunary realm, he has located between the white and the black sides.

The origin of the Active Intellect or Red Intellect is Mount Qaf which its position is above all eleven spheres.

Then the wayfarer asked the Red Intellect about wonders he has seen in the world. He answered that he has seen Seven Wonders. First of all is Mount Qaf, which is their realm, surrounding the world and consists of eleven mountains. When the wayfarer is delivered of his bondage he will go there<sup>42</sup>. The second is the Pearl-that-glow-by-night that refers to the Moon. The third one is the Tuba tree that refers to the Sun. The fourth wonder is the Twelve Workshops that symbolize the sphere of Fixed Stars. The fifth is David's chain mail and it probably refers to human's body. The sixth is the sword Balarak. Maybe it symbolizes the Death. And seventh is the Spring of Life<sup>42</sup>.

The fourth treatise, in my account, is *On the State of Childhood* in which is some clear hints on the Moon, the Sun, the Earth, and the sphere. Moreover, the Moon is allegorized in it by the Pearl-that-glow-by-night like *The Red Intellect*<sup>43</sup>.

The fifth and last treatise that I want to mention, *On the Reality of Love*, includes allegorizing nine spheres by the nine-storied pavilion.

Know that above this nine-storied pavilion is a vault called the City of the Soul. It has ramparts of might and a moat of power. At the gate to that city is stationed a young old man whose name is Jawed Khirad. He continually travels about in such a way that he never moves from his place<sup>44</sup>.

#### 4. Ibn Tufail's Literal Approach: anatomy, autopsy, vivisection

Ibn Tufail's *Hay ibn Yaqzan* might be regarded as a masterpiece in the field. Being a physician as well as a novelist, ibn Tufail constitutes a landmark in the history of medicine. In his novel, ibn Tufail elaborates scientific issues of human anatomy, autopsy, and vivisection. This matter I will take up in the immediately succeeding sections.

**An Account of *Hay ibn Yaqzan*.** *Hay ibn Yaqzan*<sup>45</sup> is the name of two totally different works from Avicenna and ibn Tufail. Ibn Tufail drew the name of his novel from Avicenna's tale, but the plot and characters were fully different. Ibn Tufail's novel is the story of an autodidactic feral child a gazelle raised whom in a desert in the Indian Ocean. Without contact with other human beings, Hay discovers ultimate truth. Connecting Asal, comes Hay into contact with civilization and religion. Ibn Tufail's novel proves there is no conflict between philosophy and religion. Narrating two versions of the birth of *Hay ibn Yaqzan*, ibn Tufail goes on with the story. Based on the first version, Hay came into the world in an Indian island under the Equinoctial, where men came into the world without parents.

The second version has much in common in some respects with the birth of Prophet Moses.

<sup>42</sup> Suhrawardi. *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, pp. 22–23.

<sup>43</sup> Ibid., pp. 47–49.

<sup>44</sup> Ibid., p. 64.

<sup>45</sup> Hay Ibn Yaqzan for the first time was translated into English by Simon Ockley in 1708 (London, 1708). See also: Ibn Tufail. *The history of Hay Ibn Yaqzan*, trans. by S. Ockley, revised, with an introduction by A.S. Fulton. London, 1929.

There lay, not far from this our island, another great island..., which was then governed by a prince of a proud and jealous disposition. He had a sister of exquisite beauty, which he confined and restrained from marriage, because he could not match her to one suitable to her quality. He had a near relation whose name was Yaqzan, that married her privately, according to a rite of matrimony then in use among them: it was not long before she proved with child, and was brought to bed of a son; and being afraid that it should be discovered, ...put him into a little ark..., and that very night the strong tide carried him ashore on that island we just now mentioned. ...It happened that a roe which had lost her fawn, heard the child cry, and following the voice (imagining it to have been her fawn) came up to the ark<sup>46</sup>.

**Human Anatomy.** Ibn Tufail discusses human anatomy in great detail, when he recites the account of those who contend Hay generated without parents. Starting by explaining three major internal organs, the heart, brain, and liver, he continues with the arteries and veins.

They... give you a particular account of the formation of all the parts, as the physicians do of the formation of the fetus in the womb, omitting nothing till he was completely formed, and just like an embryo ready for the birth. In this account they are forced to be beholding to this vast mass of fermented earth, which you are to suppose contained in it all manner of materials proper for the making man's body, those skins which cover it &c.; till at last, when he was complete in all his parts, as if the mass had been in labor, those coverings, which he was wrapped up in, burst asunder, and the rest of the dirt dried and cracked in pieces<sup>47</sup>.

In such a way, Hay came into the world, and started crying for help and food until the roe which had lost her fawn found him.

**Autopsy.** Autopsy does stand as a topic of interest in the treatise of *Hay ibn Yaqzan*. The idea is that between Hay and the roe, the emotion of parenting and childhood developed. The roe kept maintaining the Hay.

She stayed by him and never left him, but when hunger forced her; and he grew so well acquainted with her, that if at any time she staid away from him a little longer than ordinary, he would cry pitifully, and she, as soon as she heard him, came running instantly<sup>48</sup>.

But the situation would not last forever. The roe grew lean and weak, continuing a while in languishing circumstances until she died and naturally ceased all her actions and motions. Hay called the roe, but there was no answer. Then he began to examine the roe, peeping into her eyes and ears. However, Hay perceived no viewable defect. Then he continued to examine all parts of her body but found nothing. Since the external examination didn't pay, Hay was led to perform an autopsy. He was anxious to find the hurt organ and remove the defect, thereby giving body back its functions. In the bodies of wild beasts and other animals, he had formerly observed that there were just three cavities, i.e., the skull, breast, and belly. Then Hay thought this major organ that all members stood in need of which, must be in the center in the breast. In addition, he felt such an organ in his breast. So examining it, he resolved to open her breast and remove the impediment. For this part of the novel onwards, ibn Tufail is considered an early supporter of autopsy and vivisection.

**Vivisection.** In order to view the trajectory of life, Hay practiced vivisection on live animals. At first he fixed his attention on the substance which was departed from the heart of the roe. As per his observations, all animals as long as they lived

<sup>46</sup> Ibn Tufail. *Hay ibn Yaqzan*. London, 1708, pp. 29–30.

<sup>47</sup> Ibid., pp. 35–36.

<sup>48</sup> Ibid., p. 37.

were constantly warm and got cold after death. In the bargain he found that there was a greater degree of heat in his breast, near the place where he had made the incision in the roe. Thus Hay thought of dissecting live animals. For this purpose, Hay took a wild beast and tied him down, and dissected him in the same fashion he had dissected the roe until he came to the heart. Then he opened the left ventricle and learned it was full of an airy vapor hotter than he could well endure it, recalled a little mist or white cloud. In such a way died the animal instantly.

From whence he assuredly concluded that it was that hot vapor which communicated motion to that animal, and that there was accordingly in every animal of what kind soever, something like it upon the departure of which death followed. He was then moved by a great desire to enquire into the other parts of animals, to find out their order and situation, their quantity and the manner of their connexion one with another and by what means of communication they enjoy the benefit of that hot vapor, so as to live by it, how that vapor is continued the time it remains, from whence it has its supplies, and by what means its heat is preserved<sup>49</sup>.

Dissecting all kinds of living and dead animals, Hay landed in first place of naturalists and arrived to the highest degree of knowledge in this kind.

## 5. The Reason Why Scientart

We have seen that two major Muslim thinkers' metaphorical and literal approaches. This begs the question why such a great thinkers take a scientart approach, explaining their opinions in fiction and novel?

To answer this question, we need to look at the Farabi's social principles. According to him, final happiness is the state in which a human being successfully perceives the intelligible, and achieves the nearest possible status to the Active Intellect<sup>50</sup>. For Farabi, people who cannot understand the rational nonetheless have full use of their imagination<sup>51</sup>. So intelligible truths – and thus, happiness – should be somehow transferred to the imagination of such people. This task should be undertaken first by the Prophet, who has himself been linked to the Active Intellect, and has thus received all facts in their intelligible and imaginary forms. There are two ways to achieve understanding: one can perceive the essence of a thing and imagine it in its existing form, or one can imagine an idea, and all the things similar to it<sup>52</sup>. It is not possible to speak of or bring into action the particular details of that which is non-sensible—such as the soul, the ten heavenly intellects, the hyle, and all abstract beings. It is not possible, that is, unless they are formed in the imagination. Although such things cannot be felt, we can imagine them through analogy, parallelism, or allegory<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Ibn Tufail. *Hay ibn Yaqzan*. London, 1708, pp. 54–55.

<sup>50</sup> Farabi. *Risālah fī al-Aql*. Beirut, 1984, p. 31.

<sup>51</sup> Farabi. *Al-Tanbīh 'alā Sabīl al-Sa'ādah wa al-Ta'līqāt wa Risālatān Phalsaphīyatān*. Tehran, 1992, pp. 129–130.

<sup>52</sup> Farabi. *Al-Sīyāsah al-Madanīyah*. Tehran, 1997, p. 225.

<sup>53</sup> Farabi. *Kitāb al-Mūsīqī al-Kabīr*, p. 43.

## 6. Conclusion

We face three different kinds of connections between science and art, called scientart: artistically-inclined science, science-minded art and scientart with both artistic and scientific approaches. Suhrawardi could be reckoned as a scientartist. For example, he explains complicated issues of cosmology in his works.

Considering him a novelist, ibn Tufail would be regarded as a scientartist, too. Although his treatise mainly does not include allegory, literature by itself is reckoned as art in its broader account. That being the case, scientartist is applied to, for example, the poets, the musicians, the writers as well as the novelists.

Despite Suhrawardi, ibn Tufail's scientart approach is non-figurative. In addition to many rational issues, ibn Tufail discusses the problems of anatomy, autopsy, and vivisection in great detail in *Hay ibn Yaqzan*.

Scientart approach could be explained according to Farabi. For him, intelligible truths and happiness should be transferred to the imagination of people. Although such things cannot be felt, people can imagine them through analogy, parallelism, or allegory.

## References

- Maftouni, N. "Art as It Is and Art as It Should be: An Analytical Study of Farabi", *Transcendent Philosophy*, 2012, Vol. 13, pp. 239–248.
- Maftouni, N. "Nature of Art in Farabi's Thought", *Wisdom and Philosophy*, 2013, Vol. 32, pp. 33–40.
- Al-Jami, *The Precious Pearl Al-Jami's Al-Durrah al Fakhirah*, trans. and notes by N. Heer. Albany: State University of New York Press, 1979. 237 pp.
- Cachey, Th. J. "Cosmology, geography, and cartography", *Dante in Context*, ed. by Z.G. Barański and L. Pertile. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 221–240.
- Chittick, W. C. *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal Al-Din Kashani*. New York: Oxford University Press, 2001. 384 pp.
- Copley, A. "On Knowledge in Art and Science", *Leonardo*, 1987, Vol. 20, No. 3, pp. 213–215.
- Farabi, Abu Nasr. *Kitab al-Musiqi al-Kabir*, trans. by A. Azarnush. Tehran: Pajuheshgah 'Ulum Insani va Mutale'at Farhangi, 1998. 605 pp.
- Farabi. *Al-Sīyāsah al-Madanīyah*, ed. by H. Malikshahi. Tehran: Surush, 1997. 450 pp.
- Farabi. *Al-Tanbīh 'alā Sabīl al-Sa'ādah wa al-Ta'līqāt wa Risālatān Phalsaphīyatān*, ed. J. Al Yāsīn. Tehran: Hikmat, 1992. 360 pp.
- Farabi. *Risālah fī al-Aql*, ed. by M. Bouyges. Beirut: Imprimerie Catholique, 1984. 72 pp.
- Garfield, E. "Art and Science. Pt. 2", *Current Contents*, 1989, Vol. 9, pp. 3–8.
- Grünzweig, W. (ed), *The Scientartist Carl Djerassi's Science-in-Literature Transatlantic and Interdisciplinary Context*. Berlin: LIT Verlag, 2012. 276 pp.
- Oxford Dictionaries* [<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/art#nav1>, accessed on 05.12.2015].
- Scientart Center community* [<http://www.scientartcenter.org>, accessed on 05.12.2015].
- Suhrawardi, *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, ed. and trans. by W. Thackston. Costa Mesa: Mazda, 1999. 131 pp.
- Suhrawardi. *Majmū'a-i Musannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, 4 vols., ed. by H. Corbin, S. Hossen Nasr and N. Habibi. Tehran: Pajuhishgah-i 'Ulum-i Insani Wa Mutali'at-i Farhangi Press, 2002.
- Ibn Tufail. *Hay ibn Yaqzan*, trans. by S. Ockley. London: Powell, 1708. 179 pp.
- Ibn Tufail. *The history of Hayy Ibn Yaqzan*, trans. by S. Ockley, revised, with an introduction by A.S. Fulton. London: Chapman and Hall, 1929. 179 pp.

Webb, J. *International Space Hall of Fame. New Mexico Museum of Space History*. Profile of James Webb [<http://www.nmspacemuseum.org/halloffame/detail.php?id=122>, accessed on 04.12.2015].

## Искусство как род языка у мусульманских мыслителей: подходы иносказательный и буквальный

*Надя Мафтунни*

Доцент факультета теологии и исламских исследований. Тегеранский университет. Motahhari Ave., Mofatteh Ave., Tehran, Iran; e-mail: [nadia.maftouni@ut.ac.ir](mailto:nadia.maftouni@ut.ac.ir)

Понятие «сайнс-арт», означающее двусторонние отношения между искусством и наукой, охватывает три типа явлений: причастную искусству науку, научно-ориентированное искусство и деятельность, в которой подходы, свойственные науке и искусству, присутствуют в равной мере. Именно искусство помогает науке не утрачивать свои позиции в сознании большинства людей; именно наука позволяет искусству не бледнеть перед лицом эксперимента. Наука в системе воззрений, принятой в настоящем рассуждении, включает в себя обширный набор дисциплин от метафизики, космологии, психологии до физики, медицины и экономики. Под искусством же понимаются самые разные отрасли художественной деятельности, такие как живопись, скульптура, музыка, поэзия и вообще литература, в том числе прозаическое повествование. Этот всеобъемлющий взгляд на искусство берет начало в теории его, восходящей к Аль-Фараби. Среди мусульманских философов выдающийся вклад в осмысление художественного творчества принадлежит таким фигурам как Сухраварди и Ибн Туфайль. Замечательная цепкость ума позволяет Сухраварди находить выражение для метафизических, космологических и психологических проблем посредством аллегорий и художественных образов. Вот какие, к примеру, он придумывает аллегорические обозначения для девяти небесных сфер и подлунного мира: девять раковин; одиннадцать уровней воды в резервуаре, увиденном странником; одиннадцать гор, опоясанных хребтом Каф; сыновья; мельницы; райское дерево Туба; двенадцать Кузниц и, наконец, Жемчужина, сияющая в ночи. Ибн Туфайль, напротив, в своей единственной сохранившейся «Повести о Хайе, сыне Якзана» (*Hay ibn Yaqzan*) рассуждает о вопросах человеческой анатомии, технологии вскрытия и вивисекции в самой буквальной и нехудожественной манере. Включая в повествование рассказ об аутопсии, он выступает в роли одного из первых сторонников вскрытия тел умерших. Значение «сциентарта» как способа описания действительности помогает понять Аль-Фараби, полагающего, что умопостижимые истины и счастье могут быть перенесены в человеческое воображение посредством аллегории, аналогии и параллелей.

**Ключевые слова:** Фараби, Сухраварди, Ибн Туфайль, мастер «сайнс-арта», повествование, теория искусства

## ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

*А.Ф. Васильев*

### МЕТАЭТИКА: ОБЗОР ПРОБЛЕМАТИКИ

*Васильев Андрей Флорович* – кандидат философских наук. Удмуртский государственный университет. Российская Федерация, 426034, г. Ижевск, ул. Университетская, д. 1; e-mail: andrey.vasilyev@gmail.com

В статье предлагается краткий обзор проблемного поля метаэтики. Оно включает метафизику, психологию, эпистемологию и язык морали. Основной метафизический вопрос – вопрос о самом существовании подлинной (а не просто социально принятой) морали. Моральные реалисты отвечают на него положительно. Реалистская метафизика морали соотносит моральные факты и свойства, с одной стороны, с физическим миром (натурализм, нон-натурализм, супернатурализм), с другой – с человеческой субъективностью (объективизм и субъективизм). Философская психология морали соотносит моральные факты и моральные суждения с человеческими действиями – их мотивами и основаниями (разные виды интернализма и экстернализма). Эпистемология морали задает вопросы о познаваемости моральных фактов и свойств (скептицизм, интуитивизм, эмпиризм). Наконец, антиреалисты отрицают существование морали и пытаются объяснить, как язык морали создает у нас иллюзию обратного (теория ошибочности и нонкогнитивизм). Проблема состоит в том, что правдоподобные метафизические теории ведут к неприемлемым психологическим, эпистемологическим или семантическим следствиям и наоборот. Моральный натурализм и нон-натурализм с трудом объясняют психологическую значимость морали; кроме того, первый подразумевает плохо подходящую для морали эмпиристскую эпистемологию, а второй – не менее сомнительную сегодня интуитивистскую. С другой стороны, интерналистские теории, убедительные психологически и эпистемологически, вынуждены отрицать либо объективность, либо саму реальность морали.

**Ключевые слова:** метаэтика, этика, метафизика морали, психология морали, эпистемология морали, моральный реализм, моральный натурализм, моральная мотивация, интернализм, нонкогнитивизм

---

Большинство не-философов, скорее всего, согласится со следующими утверждениями.

*Когнитивизм:* Когда мы называем действие морально неправильным, то мы говорим либо правду, либо неправду.

*Реализм:* Некоторые действия действительно морально неправильны.

*Познаваемость морали:* Когда мы называем неправильное неправильным, то хотя бы иногда у нас есть основания для этого.

*Объективность морали:* Правильность действия не зависит от чьих бы то ни было представлений, желаний или интересов.

*Практическая действенность морали:* Мораль не оставляет нас равнодушными, она не может не отражаться в наших действиях, намерениях и расчетах, хотя ее воздействие на нас и не всегда достаточно сильно, чтобы в итоге перевесить другие соображения и побуждения<sup>1</sup>.

По крайней мере, так говорит интуиция, так, на первый взгляд, выглядят наш моральный опыт и моральный дискурс. Проблема, конечно, в том, что эти суждения, правдоподобные по отдельности и привлекательные не только для не-философа, плохо совмещаются между собой. В них нет прямого противоречия, но если вывести все необходимые следствия, то окажется, что противоречий можно избежать только ценой отказа от некоторых еще более очевидных истин.

Эти и другие вопросы о языке, природе, познаваемости и психологии морали относятся к сфере метаэтики. Часто ее так и определяют: «Метаэтика есть попытка понять метафизические, эпистемологические, семантические и психологические допущения и убеждения, стоящие за моральными мыслями, словами и практиками»<sup>2</sup>. Чем же тогда метаэтика отличается от этики вообще, чем она *не* занимается? Ответ прост: метаэтика не задает нормативных вопросов, не выносит суждений по существу моральных проблем. Ее не интересует, как правильно поступить. Она занимается тем, что вообще значит «правильно», где искать эту правильность, откуда мы о ней знаем и какое нам до неё дело. Это уже не нормативная, а дескриптивная дисциплина. Этику часто делят на три раздела. Прикладная этика занимается конкретными нормативными моральными проблемами в разных сферах человеческой деятельности: следует ли жителю богатой страны отдавать часть зарплаты жителям бедной? Допустима ли добровольная эвтаназия? Нормативная этика задает более общие нормативные моральные вопросы: как отличить правильный поступок от неправильного? Когда цель оправдывает средства? Метаэтика задает вопросы *об* этих вопросах. Ее интересуют сами моральные термины и моральные суждения, а также та моральная реальность, которая, предположительно, и дает им жизнь. Поэтому, на самом общем уровне, метаэтику можно определить как этику второго порядка, по аналогии с метаматематикой, которая занимается математическими вопросами второго порядка (не «сколько будет два плюс три», а «что такое число?» и «существуют ли числа?»)<sup>3</sup>.

Интерес к метаэтике в России растет. В «Академии Google» за последние десять лет проиндексировано вчетверо больше русскоязычных работ со словом «метаэтика», чем за предыдущее десятилетие<sup>4</sup>. Тем не менее обзор-

<sup>1</sup> Это всего лишь краткие описания явлений, более или менее знакомых всем. Курсивом выделены термины, под которыми рассматриваются эти интуиции в этике, но которые не нужно знать, чтобы согласиться с самими положениями. Каждому термину также соответствует целая группа философских теорий; в этом качестве они будут определены ниже.

<sup>2</sup> *Sayre-McCord G.* Metaethics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics> (дата обращения: 10.01.2018). В интересах сокращения объема статьи цитирование сведено к минимуму. Ссылки на ключевые англоязычные работы легко найти, например, в вышеупомянутой Стэнфордской энциклопедии философии.

<sup>3</sup> *Darwall S.* Philosophical Ethics. Boulder, 1998. P. 9. Ср.: «Метаэтика есть раздел этики, исследующий природу моральных споров первого порядка» (*Olson J.* Metaethics // The International Encyclopedia of Ethics. URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444367072.wbiee491/full> (дата обращения: 10.01.2018)).

<sup>4</sup> Для сравнения, общее число публикаций со словом «этика» за то же время выросло только в полтора раза: URL: <https://scholar.google.ru> (дата обращения: 18.06.2017).

ных работ по этой тематике нет. Статьи Л.В. Максимова и А.В. Ястребцевой лишь отчасти могут играть эту роль, поскольку ставят перед собой аналитические задачи. Небольшой раздел в одном из учебников по истории этики ограничивается вопросами моральной онтологии и семантики, не затрагивая моральной психологии и эпистемологии<sup>5</sup>. Цель статьи – восполнить этот пробел. Конечно, в рамках даже очень просторного обзора невозможно было бы охватить всю проблематику целой философской субдисциплины, а тем более рассмотреть аргументацию участников каждого спора внутри нее. Здесь предлагается не более чем краткая сводка основных вопросов, интересующих метаэтику, и наиболее популярных ответов на них, а также нескольких ключевых аргументов за и против каждой позиции. Кроме того, я прослежу некоторые взаимосвязи между позициями из разных разделов метаэтики, особенно те, которые делают целостную метаэтическую теорию такой труднодостижимой, а метаэтику – такой интересной. Даже эта скромная задача связана с неизбежными упрощениями, которые, как я надеюсь, оправданы назревшей необходимостью иметь общую картину этой области философского знания.

### Метафизика морали

О морали можно говорить на трех уровнях. Самый очевидный – разговор о самом языке: можно отрицать существование морали, но никто не отрицает существование моральных терминов: «добро», «зло», (морально) «правильное», (морально) «недопустимое», (моральный) «долг», «мужественный», «справедливость» и т. п. Второй уровень разговора о морали – психологический. Какова природа моральных суждений – ментальных состояний, выражаемых при помощи моральных терминов? Чаще всего допускают, что моральный язык выражает убеждения или мнения; другие думают, что он выражает эмоции или предписания. И третий уровень морального дискурса – метафизический: существует ли какая-то реальность, на которую указывают моральные термины и которая стоит за моральными суждениями, и что это за реальность? Тех, для кого такая реальность существует, называют моральными реалистами<sup>6</sup>. Если можно провести один «самый главный» водораздел в метаэтике, то это и будет деление на реалистов и антиреалистов – на тех, кто верит в существование морали, и тех, кто считает, что метафизика морали пуста, что мораль «живет» только на уровне языка и психологии – что мы только думаем и говорим о настоящей морали, тогда как на самом деле ее нет, а есть только принятые в обществе нормы и правила. В этом разделе речь пойдет только о реалистах; антиреализму посвящен заключительный раздел статьи.

Здесь будет полезно небольшое отступление. Один из вопросов, которыми занимается метафизика (метафизика вообще, а не метафизика морали), – вопрос о фундаментальных онтологических категориях. К чему в конечном счете сводится реальность – к объектам, событиям, фактам, свойствам или каким-то комбинациям всего этого? В нефилософских контекстах мы легко говорим и думаем обо всем этом как о реальном. Мы можем утверждать, что

<sup>5</sup> Максимов Л.В. Очерк современной метаэтики // *Вопр. философии*. 1998. № 10. С. 39–54; Ястребцева А.В. Метаэтика: реализм и антиреализм в современных дискуссиях об основаниях нормативности // *Вопр. философии*. 2016. № 10. С. 47–57; История этических учений. М., 2003. С. 742–752.

<sup>6</sup> Термин «моральный реализм» имеет и более узкий смысл, о котором будет сказано ниже, в разделе «Мораль и субъективность».

имеет место факт (что млекопитающие дышат легкими), убеждать кого-то, что произошло событие (что был гол), знать, что объект обладает свойством (что мяч круглый). Тот, кто принимает онтологию, состоящую, например, исключительно из фактов, должен считать, что, говоря о событиях или свойствах, мы в действительности ссылаемся на факты. Соответственно, истинность суждения «был гол» зависит не от того, произошло ли событие (гол), а от того, имеет ли место факт (что был забит гол). Утверждение, что мяч круглый, истинно не потому, что объект «мяч» имеет свойство «круглый», а потому, что имеет место факт, что мяч круглый, и т. д.

Моральная реальность, предположительно, имеет такую же онтологию, что и вся остальная. И о ней тоже можно говорить в любых терминах: на языке событий, фактов или свойств. Что из этого более фундаментально – в рамках метаэтики имеет не большее значение, чем в обыденных нефилософских контекстах. Я был неправ, когда неласково разговаривал с маленькой дочкой и довел ее до слез. Какая моральная реальность стоит за этим? Можно увидеть тут моральный факт: тот факт, что я совершил неправильный поступок. Чаще удобнее описать это как событие (мое действие), имеющее моральное свойство (моральную неправильность). На практике в метаэтике говорят почти исключительно о моральных свойствах и моральных фактах, но это не обязательно отражает онтологические представления сторон – это вопрос удобства и традиции.

Еще две оговорки. Моральные предложения, суждения и факты/свойства могут относиться не только к действиям (правильное/неправильное), но и к чертам характера (добродетель/порок), к лицам (хороший/плохой, добрый/злой) и к положениям дел («хорошо, что кончилась война»). В этой статье я для простоты говорю в основном о действиях, но обычно сказанное, *mutatis mutandis*, применимо ко всему вышеперечисленному.

В обыденной речи под моралью мы можем понимать как принятые в том или ином обществе моральные стандарты, так и некую истинную мораль. Мы можем сказать: «Мораль этого племени не видит ничего предосудительного в каннибализме», считая при этом, что на самом деле каннибализм аморален, и что он остался бы таковым, даже если наше собственное общество изменило бы отношение к этому явлению. В метаэтике под моралью всегда понимают именно истинную мораль. Часть релятивистов отождествляет мораль с социальными конвенциями, но в общем случае это различие остается в силе.

## Мораль и физический мир

Моральный реализм – утверждение о существовании моральных фактов или свойств – кажется необходимым условием объективности морали. Но что могут собой представлять эти факты или свойства? Когда я обидел дочку, то мои действия, кроме времени, места, продолжительности и тому подобного, имели еще одно свойство – моральную неправильность. Что это за свойство, является ли оно частью физического, доступного чувственному восприятию мира?

В зависимости от ответа на этот вопрос реалистов делят на натуралистов, нон-натуралистов и супернатуралистов. Для натуралистов моральные свойства – неправильность поступка, благородство характера, ценность дружбы – такие же естественные или «натуральные» свойства, как способ-

ность вызывать удивление или умение привлекать сторонников. Некоторые поступки действительно вызывают удивление, а некоторые люди действительно умеют привлекать сторонников, но эти факты вписываются в научную картину мира без необходимости постулировать существование чего-то сверхъестественного или мистического. Моральный натурализм – это попытка обойтись той метафизикой, которой достаточно для разговора об эмоциях или лидерских качествах.

Отсюда понятна притягательность натурализма: к его сторонникам причисляли таких разных моралистов, как Протагор, Аристотель, Гоббс, Юм, Милль, Ницше и Маркс. Тем не менее большую часть XX в. моральный натурализм казался пройденным этапом, и причина этой аномалии – несколько страниц в книге Джорджа Мура «Принципы этики», где он обвиняет моральных натуралистов в «натуралистической ошибке» и выдвигает «аргумент открытого вопроса». Обычно считают, что с этого вызова и началась современная метаэтика. «Аргумент открытого вопроса» выглядит так. Определим правильное через натуральное – например, через «то, что ведет ко всеобщему счастью». Сравним два вопроса: «Да, этот человек холостяк, но действительно ли он не женат?» и «Да, это правильный поступок, но действительно ли он ведет ко всеобщему счастью?». Компетентный носитель языка не станет задавать первый вопрос (понимая смысл слова «холостяк», он уже в силу этого понимает, что он не женат), но может задать второй (понимая смысл выражений «правильный поступок» и «то, что ведет ко всеобщему счастью», он не будет априорно уверен в ответе). Вместо «то, что ведет ко всеобщему счастью», можно подставить любое другое натуральное свойство, а вместо правильности – любое другое моральное свойство, но вопрос останется в этом смысле «открытым», его можно будет задать. Согласно Муру, это указывает на то, что моральное не может быть натуральным<sup>7</sup>.

Со времен Мура натуралисты нашли по крайней мере три способа объяснить интуитивную «открытость» подобных вопросов о морали. Во-первых, моральное, будучи натуральным, может быть несводимо к нему, т. е. **неопределимо** в натуральных терминах, просто потому что у нас нет названий для каждого натурального свойства (можно ли назвать, например, все оттенки красного?). Это ответ нередуктивных натуралистов, таких как Ричард Бойд, Дэвид Бринк и Николас Стерджен.

Во-вторых, даже если мы можем определить моральное через натуральное, это определение не обязано быть аналитическим. Компетентный носитель языка может легитимно задать вопрос о том, правда ли, что вода – это H<sub>2</sub>O (можно подумать о школьниках, которые уже знают, что такое «кислород», «водород», «молекула», но почему-то еще не проходили формулу воды). Это ответ синтетических редуктивных натуралистов. Одним из первых, кто сформулировал развернутую версию редуктивного натурализма, был Ричард Брандт. Согласно Брандту, моральная правильность есть соответствие моральному кодексу, который индивид рационально выбрал бы для того общества, в котором ему предстоит жить. (Рационально то, что было бы сделано при наличии полной информации и после «когнитивной психотерапии», устраняющей иррациональные желания.) К Брандту близок Питер Рэйлтон, который сначала определяет неморальное индивидуальное благо как предмет рациональных желаний индивида (тех желаний, которые бы пожелал для него его рациональный двойник), а затем определяет моральное правильное

<sup>7</sup> Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 57–98.

как то, что максимизирует эти индивидуальные блага – здоровье, счастье и т. п. – с некой социальной точки зрения, когда интересы всех затронутых лиц учтены в равной степени<sup>8</sup>.

В-третьих, даже если мы хотим определить мораль аналитически, то и аналитические истины могут генерировать «открытые» вопросы (правда ли, что  $796=12231-11435?$ ). Это ответ аналитических натуралистов<sup>9</sup>.

Противники натурализма настаивают, что и современные способы отождествить моральное с натуральным упускают что-то важное в морали, то, что и объясняет «открытость» вопроса Мура. Чтобы показать это, Терренс Хорган и Марк Тиммонс предлагают следующий мысленный эксперимент. Допустим, что натурализм верен. Вообразим себе другую планету, похожую на Землю, но словам, звучащим как наши моральные термины, там соответствуют другие натуральные свойства. Например, у нас правильно то, что максимизирует всеобщее счастье, а на Земле-двойнике считают правильным то, что не противоречит некоторым абсолютным запретам. Представим себе теперь, что где-то на нейтральной территории, на межпланетной космической станции, на которой работают и земляне, и земляне-двойники, происходит событие, которому стороны дают противоположные моральные оценки. Скажем, это была ложь во благо, разрешенная на Земле и запрещенная на Земле-двойнике. Если верен натурализм, то землянам и двойникам не о чем спорить, они просто будут говорить о разных вещах – соответственно, о максимизации всеобщего счастья и о нарушении запрета на ложь. Земляне будут говорить о том, что количество счастья вырастет, и двойники с этим легко согласятся. Двойники будут утверждать, что ложь во благо нарушает один из их абсолютных запретов, и земляне смогут допустить, что это так и есть. Для споров просто нет причин. Но интуитивно кажется, что споры возможны, что возникнут подлинные, а не иллюзорные разногласия. Допущение натурализма привело к неприемлемым выводам, значит, оно было ложным<sup>10</sup>.

В рамках реализма есть две альтернативы моральному натурализму. Это супернатурализм и нон-натурализм. Супернатуралисты сводят моральное к сверхъестественному. Среди немногих современных сторонников этого взгляда – Роберт Адамс и Филип Куинн. Самый известный вариант супернатурализма – «теория божественного повеления»: мораль исходит от воли Бога. Основной довод против – платоновская «дилемма Евтифрона»: если морально то, что велит Бог, то были ли у него основания повелеть именно это или его выбор был свободным? Если первое, то источником морали оказываются те основания, которыми он руководствовался, а не его воля. Если второе, то придется признать, что любое зло могло бы оказаться добром, если бы Бог его разрешил. По этой причине теория божественного повеления никогда не была популярна даже среди религиозных философов. И Августина, и Фому Аквинского, например, часто относят к моральным натуралистам: источник морали они искали в природе человека.

Аргументация Мура была направлена как против натурализма, так и против «метафизической этики» – супернатурализма – и в случае успеха в качестве единственного логически возможного реалистского ответа оставляла нон-на-

<sup>8</sup> Brandt R.B. A Theory of the Good and the Right. Oxf., 1979; Railton P. Moral realism // Philosophical Review. 1986. Vol. 95(2). P. 163–207.

<sup>9</sup> Сложная часть, конечно, в том, чтобы дать определение морали, которое было бы именно такой истиной. Пример взят из: Copp D. Varieties of Moral Naturalism // Filosofia Unisinos. 2012. Vol. 13(2). P. 286.

<sup>10</sup> Horgan T., Timmons M. New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth // Journal of Philosophical Research. 1991. Vol. 16. P. 447–465.

турализм. Согласно нон-натурализму Мура, моральные свойства качественно отличны как от естественных, так и от сверхъестественных и образуют особую метафизическую категорию. Метафизически «особые» образования долго казались таким же экстравагантным мифом, как платоновские идеи, к которым и восходит история морального нон-натурализма, но в последние десятилетия нон-натурализм вновь получил видных защитников в лице Дэвида Виггинса, Дерека Парфита и Дэвида Эноха. Они уподобляют моральные свойства скорее математическим абстракциям, чем платоновским идеям, и это сближает современный нон-натурализм с нередуктивными версиями натурализма. Если совсем недавно Стивен Даруэлл мог считать нон-натурализм просто разновидностью супернатурализма, то один из современных нон-натуралистов, Расс Шафер-Ландау, прямо допускает, что «моральный статус любой ситуации образован исключительно ее естественными характеристиками»<sup>11</sup>. Но, в отличие от натурализма, который жестко связывает его с этими характеристиками, нон-натурализм предусматривает концептуальную возможность другой, в том числе и ненатуральной «реализации» моральных свойств (заимствуя идею множественной реализации из философии сознания).

### Мораль и субъективность

Мораль выглядит объективным явлением, она не сводится к мнениям и ощущениям – мы можем спорить о морали (хотя не спорим о вкусах), мы можем ошибаться в моральных вопросах (хотя редко ошибаемся в собственных ощущениях). Поэтому часть реалистов – а мы, напомним, говорим пока только о них – ищет источник морали вне человеческого сознания. Но это создает сложности для объяснения практической силы морали, и поэтому другая часть реалистов связывает мораль с теми или иными ментальными состояниями. Соответственно, реалистские теории иногда делят на объективистские и субъективистские.

Однако существует и другая терминология, не менее распространенная. Странников независимости морали от сознания называют реалистами, а их противников – антиреалистами. Таким образом, мы находим в метаэтической литературе два понимания реализма: одно широкое, как утверждение о существовании морали, и другое узкое, как утверждение о существовании объективной морали, о независимости морали от сознания. Обычно из контекста ясно, о каком реализме идет речь. В тех случаях, когда надо провести оба различия, есть два способа избежать путаницы. Первый – выделить два вида реализма, соответственно «минимальный» и «сильный» (*robust*). Это очень громоздко, особенно когда приходится упоминать также и соответствующие виды антиреализма, и в этой статье я буду пользоваться вторым способом – сохранить термин «реализм» только для минимального реализма. Тогда сторонников независимости морали от сознания естественно называть объективистами, противников – субъективистами<sup>12</sup>.

Если начать с крайних случаев, то самыми бесспорными объективистами окажутся нон-натуралисты и супернатуралисты. И те, и другие ищут источник морали вне человека: первые в умопостигаемой реальности, вторые в субъективности Бога. На субъективистском полюсе находятся те, кто

<sup>11</sup> Darwall S. Op. cit. P. 40; Shafer-Landau R. *Moral Realism: A Defence*. Oxf., 2003. P. 76.

<sup>12</sup> Или даже нон-объективистами, поскольку термин «субъективизм» уже используется, например, для обозначения той разновидности релятивизма, для которого мораль зависит не от культуры или общества, а каждого отдельного индивида.

отождествляет моральные факты с фактами о действительных психических состояниях наблюдателя или самого «деятеля» или «агента». Например, «это неправильно» означает «я осуждаю это», и будет истинным в том и только в том случае, если я действительно это искренне осуждаю<sup>13</sup>.

Большую часть остальных теорий нельзя отнести к субъективистским или объективистским, не определив границу между ними более точно. К сожалению, нет общепринятого способа это сделать. Как правило, субъективизм понимают как утверждение о зависимости моральных фактов или свойств от ментальных фактов или свойств, но какую именно зависимость засчитывать и какие именно факты или свойства считать ментальными?

Один способ конкретизировать эту границу использует понятие «ответ-зависимости». Ответ-зависимыми называют теории, связывающие моральность действия с той или иной реакцией, субъективным «ответом» на него со стороны агента или наблюдателя. В качестве примера можно привести «теорию идеального наблюдателя», восходящую к Дэвиду Юму и возрожденную Родериком Фиртом<sup>14</sup>. Согласно Фирту, действие неправильно, если его осудил бы идеальный наблюдатель – всезнающий, беспристрастный, бесстрастный, последовательный и способный все вообразить, а в остальных отношениях обычный человек. Фирт подразумевает, что мнение всех идеальных наблюдателей будет одним и тем же, и потому не считает свою теорию релятивистской. Современные натуралисты чаще предлагают релятивистские варианты этой теории (например, уже упомянутые выше Брандт и Рэйлтон).

Другой и более спорный пример субъективизма – метаэтический конструктивизм<sup>15</sup>. Для конструктивистов морально правильно то, что «согласились бы допустить рациональные агенты»<sup>16</sup>. Правильность действия зависит от соответствия этого действия определенной системе рациональных оснований для действия. В одной из кантианских версий конструктивизма, развиваемой Кристин Корсгаард, искомая нормативная система должна быть получена в результате процедурно правильного рассуждения – подразумевается, что мы как рациональные существа способны отвлечься от собственных интересов, посмотреть на вещи со стороны и вывести общие универсальные принципы поведения. Правильно то, что соответствует нормам, к которым мы придем в ходе подобной незаинтересованной рефлексии. Будет ли такая рефлексия примером субъективного «ответа» со стороны агента? На первый взгляд, да, хотя этот ответ и не связан с его персональными эмоциональными или когнитивными особенностями. Но не определяется ли «процедурно правильное рассуждение» в соответствии с независимым нормативным стандартом и если это моральный стандарт, то какова природа этого стандарта? Место конструктивизма среди метаэтических теорий, равно как и сам его статус как метаэтической теории, остается под вопросом.

По другую, «объективистскую», сторону границы, среди тех, кто отрицает зависимость морали от субъективного «ответа», окажутся некоторые моральные натуралисты. Например, для Ричарда Бойда правильно то, что

<sup>13</sup> Эту позицию тоже часто называют просто «субъективизмом». Иногда ее приписывают Д. Юму.

<sup>14</sup> Firth R. Ethical Absolutism and the Ideal Observer // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1952. Vol. 12. P. 317–345.

<sup>15</sup> Сами конструктивисты обычно противопоставляют себя как объективизму, так и субъективизму, но понимают их намного более узко, чем оговорено выше.

<sup>16</sup> Bagnoli C. Constructivism in Metaethics // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/constructivism-metaethics/> (дата обращения: 12.09.2017).

способствует реализации объективных человеческих потребностей, таких как здоровье, безопасность, межличностные отношения, эстетическое наслаждение и т. п. Часть этих фактов, без сомнения, можно отнести к ментальным фактам, и, значит, моральное зависит от субъективного. Но моральность никакого действия не зависит от субъективных *реакций* на это действие, она зависит от того, какими будут объективные последствия действия, даже если это последствия для ментальной жизни. Действие правильно не потому, что мы его одобряем или имеем рациональные основания одобрять – наоборот, мы имеем основания его одобрять, потому что оно правильно.

В силу отсутствия общепринятого понимания «зависимости от ментального», иногда высказываются сомнения в продуктивности споров о субъективизме, дискуссии все чаще идут вокруг конкретных форм этой зависимости; так или иначе, это еще один аспект многообразия моральной метафизики, несводимый к вопросу о моральном натурализме.

### Одна мораль или больше?

Может ли одно и то же действие быть и правильным, и неправильным? Интуитивное понимание объективности морали требует отрицательного ответа на этот вопрос. Абсолютисты или универсалисты, принимая эту интуицию, считают, что есть единственный подлинный моральный стандарт, по крайней мере для каждого конкретного набора обстоятельств. Ложь иногда оправдана, иногда нет, но каждая конкретная ложь либо оправдана, либо нет.

Релятивисты допускают, что возможны несколько метафизически равноправных «моральных точек зрения». Самые известные релятивисты сегодня – Гилберт Харман и Дэвид Вонг. По Харману, правильно то, что соответствует принципам, которые индивид явно или неявно принимает как принципы поведения членов его группы, возникшие в процессе взаимных уступок и «торга». Для Вонга мораль – то, что соответствует нормам данного общества, но только тем из них, которые объективно помогают регулировать меж- и внутриличностные конфликты интересов и тем самым соответствуют «критериям адекватной морали»<sup>17</sup>.

Возможно, самая привлекательная черта релятивизма – это его способность объяснить моральные разногласия. Многие из них кажутся непримиримыми. Если воспользоваться примером Вонга: кто прав, либеральные индивидуалисты или коллективисты-конфуцианцы? Есть ли у нас рациональный способ это определить? Правдоподобно ли предположение, что один из этих взглядов просто ложен? Кажется более естественным допустить, что в морали может и не быть одного правильного ответа.

Критики возражают, что релятивизм не объясняет разногласия – он объясняет их несуществующими. Когда я говорю, что эта ложь была допустимой, а ты – что нет, то с точки зрения релятивиста мы говорим о разных вещах: я – о правильности-для-меня, ты – о правильности-для-тебя. У нас не больше поводов для спора, чем у богача и бедняка, когда первый говорит, что вещь дешевая, а второй – что дорогая. С этим трудно согласиться: мы ощущаем моральные разногласия как реальные и находим нужным спорить о морали. Традиционный ответ релятивистов состоит в том, что мы спорим не об истинности или ложности суждений, а о практических последствиях этой

<sup>17</sup> Harman G. *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxf., 2000. P. 3–99; Wong D.B. *Natural moralities*. Oxf., 2006. P. XI–XV.

истинности или ложности, и наша равная правота может требовать противоположных действий, несовместимых между собой, что создает реальное, хотя и сугубо практическое противоречие.

## Психология морали

Метафизические вопросы традиционно считаются центральными, но не исчерпывают метаэтики. Есть целый ряд психологических вопросов, связанных с моралью<sup>18</sup>. Я возьму только один: как объяснить интуитивно очевидную практическую действенность морали?

Сначала несколько пояснений. Как известно, пропозиция, или высказывание, – это логическая или метафизическая единица (например, факт), которая может быть истинной или ложной: «идет снег». Пропозициональными отношениями или пропозициональными установками называют те ментальные состояния, которые «направлены» на определенную пропозицию или высказывание: предположение, что идет снег, желание, чтобы шел снег, надежда, что пойдет снег, радость, что идет снег. Пропозициональные отношения обычно делят на когнитивные (убеждения, мнения, подозрения), эмотивные (радости, страхи) и конативные (намерения, желания, «воления»).

«Суждение» – двусмысленный термин, которым может обозначаться как пропозиция, так и пропозициональное отношение в целом, или, точнее, акт внутреннего принятия или искреннего выражения того или иного пропозиционального отношения. В метаэтике под суждением всегда понимается пропозициональное отношение или его принятие.

Мотив действия – это то пропозициональное отношение, которое будет фигурировать в объяснении этого действия. Одним из мотивов покупки лимонада может быть желание утолить жажду, поскольку это желание частично объясняет эту покупку. От мотивов действия надо отличать его основания – те обстоятельства (факты или пропозиции), на которые можно сослаться в качестве обоснования или оправдания действия – в качестве «довода за» или «соображения в пользу» этого действия. Основанием для того, чтобы выпить лимонад, может быть тот факт, что я испытываю жажду. Если мне повезло, то мотивы моего действия связаны с теми самыми фактами и обстоятельствами, которые являются его основаниями. Но это не всегда так: у меня может быть мотив совершить действие, но не быть для него оснований и наоборот. У меня может быть сильное желание и тем самым мотив выпить содержимое этого стакана, которое я принимаю за лимонад, но если в действительности это машинное масло, то у меня нет никаких оснований или «резонов» пить эту жидкость, хотя я и думаю, что есть. С другой стороны, за углом может быть фонтанчик с чистой питьевой водой, и тогда у меня есть все основания пойти туда, но, если я не знаю о том, что он там есть, нет мотива.

Одна из центральных догм философской психологии морали – «юмовская теория мотивации» – правдоподобно и очень изящно. Его можно представить как сочетание трех утверждений.

<sup>18</sup> Нужно отличать моральную психологию, которой занимаются психологи, от моральной психологии как раздела метаэтики. Психологическая моральная психология – эмпирическая дисциплина, изучающая зависимость моральных взглядов и суждений от тех или иных факторов (Дж. Хайдт, Д. Блум), их возрастное развитие (Ж. Пиаже, Л. Колберг), физиологические механизмы моральных реакций и т. п.

(1) Пропозициональные отношения делятся на представления и желания (и их комбинации). Стандартным основанием этого деления стало «направление соответствия». Представления должны соответствовать реальности, в случае несоответствия я должен изменить свое представление. Желания не подстраиваются под реальность, наоборот, в случае несоответствия я попытаюсь изменить реальность и удовлетворить желание. Представления приспособляются к реальности; желания приспособливают реальность к себе<sup>19</sup>.

(2) Ни одно представление с необходимостью не связано ни с одним желанием. Вера, что эта жидкость хорошо удовлетворяет жажду, может сопровождаться желанием удовлетворить жажду, а может не сопровождаться. (Даже вера в наличие у меня желания не означает автоматически наличия этого желания, она может быть ошибочной. Точно так же наличие у меня желания не ведет с необходимостью к вере в существование этого желания, мое желание какое-то время может оставаться мне неизвестным.)

(3) Среди мотивов действия всегда есть некоторое желание и вера, что это действие удовлетворит это желание. То, что я выпил этот лимонад, объясняется тем, что я хотел пить и считал, что это действие (выпить содержимое этого стакана) удовлетворит это желание. При этом желание первично, а вера только придает направление соответствующему действию<sup>20</sup>.

Итак, «юмовская теория мотивации» связывает мотивы с желаниями. Естественно предположить, что и основания действий должны быть связаны с желаниями. Именно в этом состоит другая догма философской психологии морали, или, точнее, ее самый известный вариант – «юмовская теория оснований». У меня не может быть оснований что-то сделать, если это действие и его последствия не исполняют какое-то мое желание. Не обязательно желание совершить именно это действие: я могу не знать про фонтанчик за углом, и значит, не иметь желания туда идти, но если у меня есть желание пить, то поход к фонтанчику удовлетворит это желание, и значит, у меня есть основание это сделать. Если учесть, что желания могут быть как эгоистическими, так и альтруистическими, то эта мысль кажется вполне тривиальной.

## Мораль и нормативность

Вернемся теперь к практическому характеру морали, к той интуитивно правдоподобной мысли, что мораль имеет непосредственное отношение к нашему поведению. Мы редко – и все реже – произносим слово «мораль», но непорядочные поступки, коварные или безразличные люди редко оставляют нас равнодушными и часто подталкивают к тем или иным действиям.

Есть два основных способа конкретизировать эту мысль, перевести ее на язык моральной психологии. Во-первых, можно постулировать связь между моралью и основаниями действия, во-вторых – связь между моралью и мотивацией.

<sup>19</sup> “Belief” переводили как «вера», «мнение», «убеждение», «представление» и даже «полагание». Я буду придерживаться первого варианта, который легче всего соотносится с оригиналом, и только во множественном числе переходить на «представления» или «мнения». Все эти термины имеют ненужные дополнительные коннотации, тогда как здесь важно лишь «направление соответствия». Некоторые глагольные формы лучше передают этот нейтральный смысл: «думать», «считать», «полагать».

<sup>20</sup> Smith M. The Humean Theory of Motivation // Mind. 1987. Vol. 96. P. 36–61.

Связь между моралью – моральными свойствами или фактами – и основаниями для действий называют нормативностью морали. Многие утверждают, что эта связь необходима, априорна, концептуальна, что мораль не может не создавать оснований для действий. Этот тезис называется интернализмом моральных фактов (*existence internalism*) (моральные факты уже внутри себя содержат основания действий), а его отрицание – экстернализмом фактов (основания действий – нечто внешнее и концептуально независимое от морали). Не обязательно это должны быть решающие, самые веские основания, как думал Платон, полагая, что аморальные поступки объясняются только незнанием. Все современные интерналисты считают, что эгоистические соображения хотя бы иногда могут перевесить моральные. Но кажется, что моральная неправильность действия сама по себе уже создает для агента хотя бы слабые, но все же основания воздержаться от этого действия. С этой оговоркой интернализм фактов выглядит правдоподобным.

Проблема в том, что интернализм фактов плохо совместим с объективностью морали<sup>21</sup>. Пусть моральность необходимо создает основания для действия. Согласно юмовской теории оснований, наличие оснований для того или иного действия необходимо зависит от субъективных желаний агента. Но мораль хотя бы иногда требует того, что противоречит нашим желаниям. Нам часто не хочется, например, выполнить обещание. И это противоречие как будто не отменяет применимости морального требования: никто не может снять с себя ответственность только потому, что у него нет желания выполнять обещание, или потому, что пострадают другие его желания. Получается, что практическая сила морали, понятая как интернализм моральных фактов, несовместима с объективностью морали, понятой как ее применимость ко всем людям вне зависимости от их желаний<sup>22</sup>.

Часть моральных натуралистов, такие как Филиппа Фут, Питер Рэилтон и Дэвид Бринк, жертвуют интернализмом фактов. Часть субъективистов, такие как Гилберт Харман, отрицают универсальную применимость морали. Кантианцы и нон-натуралисты совмещают объективность и нормативность за счет отказа от юмовской теории оснований. Платон, Аристотель или Гегель совмещали объективность и нормативность за счет отказа разделять интересы агента и интересы других людей. Дэвид Бринк называет это метафизическим эгоизмом – мое «эго» метафизически расширяется, вбирая других людей; преследуя то, что кажется их интересами, я преследую свои собственные интересы, ничего больше. Сегодня это мало кому кажется реалистичным<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> *Brink D.* A Puzzle about the Rational Authority of Morality // *Philosophical Perspectives*. 1992. Vol. 6. P. 1–26.

<sup>22</sup> Кантовский категорический императив соединяет и объективность, и практическую силу: он «категоричен» одновременно и в том смысле, что применим независимо от желаний, и в том смысле, что создает необходимые основания для действия, тоже независимые от желаний. Но надо понимать, что в общем случае это разные свойства. Объективность в этом смысле касается условий применимости требования к агенту, а нормативность – наличия у агента оснований для выполнения этого требования. Объективность не создает сама по себе нормативности. Правило этикета может быть применимо ко мне, но у меня могут быть основания не принять его во внимание. См.: *Foot P.* Morality as a System of Hypothetical Imperatives // *The Philosophical Review*. 1972. Vol. 81. No. 3. P. 305–316.

<sup>23</sup> Ср.: *Hunt L.* Flourishing Egoism // *Social Philosophy and Policy*. 1999. Vol. 16. P. 72–95; *Сыров В.Н., Агафонова Е.В., Кручинин Э.А.* К проблеме оснований морального поведения // *Вестник ТГУ*. 2013. № 375. С. 55–60.

## Мораль и мотивация

Второй – и основной – способ конкретизировать мысль о практической действенности морали – это представить ее как тезис о существовании необходимой связи между моральным суждением и мотивацией. Этот вид интернализма называют интернализмом суждений. Он выглядит не менее правдоподобно, чем интернализм фактов. Если я признаю, что обязан помочь другу, то у меня уже в силу этого должен быть мотив именно так и поступить, хотя в конечном счете другие мотивы могут оказаться сильнее. Если я считаю закон несправедливым, то у меня не может не быть хотя бы слабой мотивации при случае проголосовать за тех, кто обещает его отменить. Когда в метаэтике говорят об интернализме, то чаще имеют в виду именно этот его вид.

Но интернализм суждений не менее проблематичен, чем интернализм фактов, и по той же причине: он кажется несовместимым с объективностью морали, с одной из ее предпосылок – моральным реализмом. Майкл Смит назвал это «центральной проблемой морали» (the moral problem): если реализм верен, т. е. моральные факты существуют, то естественно допустить, что моральные суждения суть веры об этих моральных фактах (когнитивизм). Но, согласно юмовской теории мотивации, никакие веры не порождают желаний, а без желаний нет мотивов. Значит моральные суждения не могут с необходимостью мотивировать<sup>24</sup>.

У этой проблемы нет простого решения. Можно отказаться от интернализма, как делают те же Фут, Рэйлтон, Бринк и другие натуралисты. В пользу экстернализма суждений говорит интуитивная возможность существования «аморалиста»: человека, понимающего и признающего моральную норму, но не испытывающего ни малейшего желания ее выполнять. Но как тогда объяснить систематическое и надежное влияние моральных суждений на мотивацию остальных людей? Экстерналистам нужно найти контингентные мотивы, наличие которых никогда не гарантировано, но которые все же обычно присутствуют – например, желание иметь возможность оправдать свои действия перед другими людьми (Рэйлтон).

Можно отрицать когнитивизм и тем самым реализм. Если, осуждая кражу, я ничего не утверждаю и не отрицаю, а просто выражаю эмоции по этому поводу, то связь между суждением и мотивацией налицо: сами эти эмоции и будут мотивом воздержаться от кражи или наказать вора. Отрицание когнитивизма тоже имеет свою цену, о которой будет сказано в последнем разделе.

Наконец, можно попытаться сохранить и реализм, и интернализм, но для этого приходится идти на другие сомнительные допущения. Можно, например, отказаться от юмовской теории мотивации. Чаще всего отвергают (3), постулируя существование представлений, способных мотивировать независимо от наличных желаний. Так поступают кантианцы, для которых каждый индивид, при условии своей рациональности, не может не руководствоваться категорическим императивом. Этим же путём идут нон-натуралисты, для которых моральные суждения касаются умопостигаемых ненатуральных фактов и, значит, тоже не могут быть связаны с желаниями. Иногда ставят под сомнение (1), находя третий вид интенциональных состояний – гибрид веры и желания, некое «верожелание» (besire).

<sup>24</sup> Smith M. The Moral Problem. Oxf., 1994. P. 1–15.

## Эпистемология морали

Познаваема ли мораль? Многие отрицают это. К моральным скептиками относятся прежде всего антиреалисты: нет морали, нет и знания о ней. Но есть скептики и среди реалистов. Реалист может признавать моральный кодекс своего общества за истинную мораль или нечто близкое к ней, но допускать, что эти его моральные убеждения не имеют достаточных оснований и, значит, не претендуют на статус знания.

Скептицизм подпитывается, в первую очередь, масштабом и неразрешимостью разногласий в моральных вопросах. Какой бы моральный вопрос мы ни взяли и какое бы мнение ни высказали, найдутся люди (иногда целые культуры), которые искренне не согласятся с нашей точкой зрения, и никакие рациональные доводы не помогут разрешить этот спор.

Другой источник скептицизма – отсутствие убедительной «позитивной программы» у тех, кто верит в моральное знание. Эмпиристы утверждают, что все моральное знание имеет своим изначальным источником наблюдение и опыт. Конечно, опыт необходим, но кажется, что недостаточен. Откуда я знаю, что дразнить ребенка неправильно? Наблюдение и самонаблюдение могут сказать мне, что это неприятно, но откуда я знаю, что делать неприятное другим неправильно? Какие наблюдения и эксперименты нужно провести, чтобы это установить? Часть моральных натуралистов, уподобляя моральное познание научному, настаивают на том, что мы все же делаем наблюдения. Например, мы используем «аргумент от лучшего объяснения». Как опытный физик может заключить, что в пузырьковой камере пролетел протон, потому что это событие лучше всего объясняет наблюдаемые на экране следы, так морально зрелый человек может сделать вывод о моральной ущербности Гитлера, потому что именно она наилучшим образом объясняет его действия<sup>25</sup>.

С другой стороны, если моральное знание априорно, то оно не кажется аналитическим, истинным в силу смысла слов (но см. выше возражения аналитических натуралистов о возможности неочевидных аналитических истин). Кажется, что мы знаем мораль примерно так, как знаем истинность математических аксиом. Они «сами себе обоснование»: достаточно их понять, чтобы согласиться с их обоснованностью. «Рациональная интуиция» сама добавляет необходимое оправдание, выходящее за пределы данных чувственного восприятия, семантики и логики. Такой интуитивизм – находка для нон-натуралистов, для которых мораль есть нечто недоступное ни эмпирически, ни через анализ языка<sup>26</sup>. Одна из проблем – в том, что интуитивизм плохо совмещается с эволюционным происхождением человека и его познавательных способностей. Если мораль, как утверждают нон-натуралисты, независима от чего бы то ни было человеческого, то возникновение у человека способности интуитивно отличать добро от зла оказывается просто счастливой случайностью. Если эмпиризм плохо согласуется с феноменологией морального рассуждения, то интуитивизм не в ладах с современной наукой.

<sup>25</sup> Railton P. Op. cit.; Sturgeon N. Moral explanations // *Morality, reason, and truth*. Totowa (NJ), 1985. P. 49–78.

<sup>26</sup> Об интуитивизме см.: Артемьева О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М., 2011.

## Антиреализм и язык морали

Антиреализм решает почти все метаэтические проблемы. Если морали нет, то не нужно увязывать мораль ни с физическим миром, ни с содержанием человеческого сознания, искать связь моральных фактов с мотивами или основаниями действий и объяснять познаваемость этих фактов. При этом антиреалист, если пожелает, может придерживаться метафизического (не морального) натурализма: ему не нужно постулировать ничего выходящего за пределы известного науке. Исторически как раз желание сохранить метафизический натурализм отчасти и мотивировало развитие антиреализма: когда Мур, как казалось, исключил возможность сведения морали к чему-то естественному (или сверхъестественному), то многим было легче совсем отрицать существование морали и попытаться в рамках науки объяснить ее иллюзию, чем принять существование «нон-натурального»<sup>27</sup>.

Чтобы принять антиреализм, приходится распрощаться почти со всеми метаэтическими интуициями. Мораль оказывается фикцией. (Речь, напомним, идет об истинной морали, а не о наборе социальных условностей и психологических предрасположенностей, существования которых никто не отрицает.) Спасение тонущего ребенка может происходить в определенном месте, занимать определенное время, может быть успешным или достойным удивления, но оно не является ни правильным, ни неправильным. Действия не имеют моральных свойств, не существует моральных фактов и т. д. Современные антиреалисты обычно находят способы дать нам право говорить и думать так, словно действия могут быть правильными или неправильными, но это не меняет сути: морали нет, есть только разговоры и мысли о ней.

Существует два вида антиреализма: это некогнитивизм и «теория ошибочности». Первую развернул – и до сих пор самую влиятельную – теорию ошибочности выдвинул Джон Мэки<sup>28</sup>. Мэки принимает обе основные метаэтические интуиции. Мораль должна быть чем-то объективным, это не вопрос личного мнения, вкуса или желания. И в то же время мораль нормативна, она дает основания к действию. Но ничто не может и зависеть, и не зависеть от наших желаний. Значит, морали нет. Иногда это называют аргументом от странности: мораль, какой мы ее себе представляем, – такое странное явление, что в физической реальности она не может существовать. В Деда Мороза мы не верим в силу аналогичной «теории ошибочности»: не потому, что никогда его не видели, а потому, что он являет собой слишком странное сочетание свойств.

Если для теоретиков ошибочности все наши моральные суждения ложны<sup>29</sup>, то для некогнитивистов они ни ложны, ни истинны, потому что ничего не утверждают. До сих пор мы исходили из когнитивизма, т. е. из того, что моральные суждения представляют собой мнения о моральных фактах, а предложения с моральными терминами выражают эти мнения. Нонкогнитивисты отрицают это, отвергая хотя бы одно из этих положений. Есть разные способы это сделать. Для эмотивистов и экспрессивистов моральные суждения представляют собой эмотивные состояния, а предложения с моральными терминами выражают эти эмоции. Для прескриптивистов моральные су-

<sup>27</sup> Baldwin T. G.E. Moore. L., 1990. P. 66.

<sup>28</sup> Mackie J. Ethics: Inventing right and wrong. L., 1977.

<sup>29</sup> По крайней мере суждения, подразумевающие существование морали. Теория ошибочности, конечно, не отрицает истинность таких суждений, как «Морали нет» или «Многие считают, что спасение утопающих – благо».

ждения и моральные предложения выражают предписания, а суждения суть конативные состояния, если вообще сводимы к одному определенному состоянию. Чтобы объяснить иллюзию когнитивизма, почти все современные некогнитивисты исходят из минималистских теорий истины: тогда предложение «Спасение тонущего морально правильно» истинно, если спасение тонущего морально правильно, т. е. если мы имеем право это сказать. А мы имеем право это сказать, если испытываем нужные эмоции. Таким способом предложения с моральными терминами получают истинностные значения даже в отсутствие моральных фактов и моральных представлений.

Важно не смешивать некогнитивизм с субъективизмом. И субъективист, и некогнитивист могут связывать моральные предложения с одними и теми же ментальными состояниями. Но для субъективиста предложения выражают мнения об этих состояниях, а для некогнитивиста они выражают сами эти состояния – в каком-то смысле являются их частью. Когда я говорю «я рад, что ты приехал», то описываю свое состояние (и может быть, я говорю правду, может быть, нет). Когда я восклицаю «ура! ты приехал!», то я не описываю, а выражаю свою радость, и это предложение ни истинно, ни ложно (даже если я притворяюсь). Субъективисты утверждают, что хотя моральные предложения имеют видимость описания чего-то объективного, они описывают наши эмоции. Когда я говорю «ты правильно поступил», то описываю свое состояние (одобрение), а не объективные свойства твоего поступка. Некогнитивисты идут еще дальше. Когда я говорю «ты правильно поступил», то имею в виду «ура! ты сделал это!». Поэтому некогнитивизм еще изящнее, чем субъективизм, объясняет интернализм моральных суждений. Если моральные суждения сводятся не к мнениям, а к эмоциям или другим состояниям, связанным с желаниями, то самим этим фактом уже и задана необходимая мотивирующая сила морального суждения.

Основная проблема некогнитивизма известна как «проблема Фреге – Гича» и возникает, когда предложения с моральными терминами оказываются в составе сложных предложений и умозаключений. Что делает фраза «обманывать друзей нехорошо» в предложении «Если обманывать друзей нехорошо, то тебе лучше извиниться»? Если бы она стояла отдельным предложением, то некогнитивист мог бы сказать, что она выражает неодобрение обману друзей. Но как понять выражение неодобрения (саму эмоцию, а не утверждение о ней) в положении после «если» (в роли основания в импликации)? Больше того, можно продолжить: «Но обманывать друзей нехорошо. Значит, тебе лучше извиниться». В когнитивистской интерпретации получим логически правильное умозаключение, а некогнитивист не может даже приписать ни одной из посылок истинностные значения. Как в этом случае доказать логическую правильность? Пока остаются сильные сомнения в том, что проблема имеет удовлетворительное решение<sup>30</sup>.

Аналитические философы всегда старались не отклоняться слишком далеко от здравого смысла. Но избытые истины плохо уживаются друг с другом, и аналитическую философию можно было бы определить как попыт-

<sup>30</sup> Ср.: Ламберов Л.Д., Тарасов И.П. В защиту эмотивизма // Вестник НГУ. Сер.: Философия. 2010. Т. 8. Вып. 3. С. 20–26; Тарасов И.П., Казеннов Д.К. Некогнитивизм и философия языка // Вестник ТГУ. 2011. №4(16). С. 64–73; Ламберов Л.Д. Проблема Фреге–Гича: (I) О возможности решения в дефляционном ключе // Вестник НГУ. Сер.: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 3. С. 5–9; Ламберов Л.Д. Проблема Фреге–Гича: (II) О прагматической интерпретации дефляционизма // Вестник НГУ. Сер.: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 4. С. 30–33; Оглезнев В.В. Проблема Фреге–Гича и аскриптивные высказывания // Философия науки. 2014. № 1. С. 39–52.

ку примирить их между собой, нигде не поступившись логикой. Интуиции, оказавшиеся за бортом полученного компромисса и тем самым объявленные ложными, должны, по крайней мере, получить рациональное объяснение.

Список некоторых моральных очевидностей открывал этот обзор. Как мы видели, самое сильное напряжение возникает между объективностью морали и ее практической действенностью. Принять и то, и другое можно либо ценой отказа от правдоподобной – натуралистской – метафизики (нон- и супернатуралисты), либо ценой отказа от правдоподобной – юмовской – психологии (нон-натуралисты и кантианцы). Тем, кто не готов ни к тому, ни к другому, приходится жертвовать практической силой (экстерналисты) или объективностью морали (субъективисты). Нонкогнитивисты из всего списка банальностей могут принять только практическую действенность, хотя современные версии нонкогнитивизма позволяют сохранить видимость реализма и познаваемости. Теоретики ошибочности поддерживают только когнитивизм: соглашаясь с тем, что моральные термины и суждения описывают нечто и объективное, и действенное, они отрицают, что такое возможно в реальности.

Эти разногласия не обязательно говорят о безнадежности всей затеи. Они свидетельствуют только о силе наших дофилософских интуиций и одновременно о том, что по крайней мере некоторые из этих интуиций ошибочны<sup>31</sup>.

### Список литературы

*Артемьева О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011. 196 с.

История этических учений / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: Гардарики, 2003. 911 с.

*Ламберов Л.Д.* Проблема Фреге–Гича: (I) О возможности решения в дефляционном ключе // Вестн. НГУ. Сер.: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 3. С. 5–9.

*Ламберов Л.Д.* Проблема Фреге–Гича: (II) О прагматической интерпретации дефляционизма // Вестник НГУ. Сер.: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 4. С. 30–33.

*Ламберов Л.Д., Тарасов И.П.* В защиту эмотивизма // Вестн. НГУ. Сер.: Философия. 2010. Т. 8. Вып. 3. С. 20–26.

*Максимов Л.В.* Очерк современной метаэтики // Вопр. философии. 1998. № 10. С. 39–54.

*Мур Дж.* Принципы этики / Пер. с англ. Л.В. Коноваловой. М.: Прогресс, 1984. 327 с.

*Оглезнев В.В.* Проблема Фреге–Гича и аскриптивные высказывания // Философия науки. 2014. № 1. С. 39–52.

*Сыров В.Н., Агафонова Е.В., Кручинин Э.А.* К проблеме оснований морального поведения // Вестн. ТГУ. 2013. № 375. С. 55–60.

*Тарасов И.П., Казеннов Д.К.* Нонкогнитивизм и философия языка // Вестник ТГУ. 2011 № 4(16). С. 64–73.

*Черняк А.З.* Обоснование морали и моральный релятивизм // Логос. 2008. № 1(64). С. 263–279.

*Ястребцева А.В.* Метаэтика: реализм и антиреализм в современных дискуссиях об основаниях нормативности // Вопр. философии. 2016. № 10. С. 47–57.

*Bagnoli C.* Constructivism in Metaethics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/constructivism-metaethics/> (дата обращения: 12.09.2017).

*Baldwin T.* G.E. Moore. L.: Routledge, 1990. 337 p.

*Brandt R.B.* A Theory of the Good and the Right. Oxf.: Clarendon Press, 1979. 362 p.

<sup>31</sup> Я благодарю обоих анонимных рецензентов, замечания и рекомендации которых помогли существенно улучшить статью.

- Brink D.* A Puzzle about the Rational Authority of Morality // *Philosophical Perspectives*. 1992. Vol. 6. P. 1–26.
- Copp D.* Varieties of Moral Naturalism // *Filosofia Unisinos*. 2012. Vol. 13(2). P. 280–295.
- Darwall S.* *Philosophical Ethics*. Boulder: Westview, 1998. 251 p.
- Firth R.* Ethical Absolutism and the Ideal Observer // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1952. Vol. 12. P. 317–345.
- Foot P.* Morality as a System of Hypothetical Imperatives // *The Philosophical Review*. 1972. Vol. 81. No. 3. P. 305–316.
- Harman G.* *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxf.: Oxford University Press, 2000. 238 p.
- Horgan T., Timmons M.* New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth // *Journal of Philosophical Research*. 1991. Vol. 16. P. 447–465.
- Hunt L.* Flourishing Egoism // *Social Philosophy and Policy*. 1999. Vol. 16. P. 72–95.
- Mackie J.* *Ethics: Inventing right and wrong*. L.: Pelican, 1977. 249 p.
- Olson J.* Metaethics // *The International Encyclopedia of Ethics*. URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444367072.wbiee491/full> (дата обращения: 10.01.2018).
- Railton P.* Moral realism // *Philosophical Review*. 1986. Vol. 95(2). P. 163–207.
- Sayre-McCord G.* Metaethics // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics> (дата обращения: 10.01.2018).
- Shafer-Landau R.* *Moral Realism: A Defence*. Oxf.: Oxford University Press, 2003. 322 p.
- Smith M.* The Humean Theory of Motivation // *Mind*. 1987. Vol. 96. P. 36–61.
- Smith M.* *The Moral Problem*. Oxf.: Blackwell, 1994. 226 p.
- Sturgeon N.* Moral explanations // *Morality, reason, and truth* / Ed. by D. Copp, D. Zimmerman. Totowa (NJ): Rowman and Allanheld, 1985. P. 49–78.
- Wong D.B.* *Natural moralities*. Oxf.: Oxford University Press, 2006. 293 p.

## A sketch of metaethics

*Andrey F. Vasilyev*

Udmurt State University. 1 Universitetskaya Str., Izhevsk, 426034, Russian Federation; e-mail: andrey.vasilyev@gmail.com

This paper briefly surveys the field of metaethics. Metaethics is a second-order philosophical discipline relative to normative ethics. It strives to answer descriptive questions about metaphysics, epistemology, psychology, and language of morality. The main metaphysical question concerns the very existence of “true”, i.e. more than just socially accepted, morals. Moral realists give a positive answer to this question. Realist moral metaphysics situates moral facts and properties against the natural world (naturalism, non-naturalism, supernaturalism), and at the same time relates them to mental facts and properties. Philosophical moral psychology connects moral properties and moral judgments to human action via motivating and normative reasons (various kinds of internalism and externalism). Moral epistemology asks how can someone have the knowledge of moral facts and properties (skepticism, intuitionism, empiricism). Finally, antirealists completely deny the existence of morality and seek to explain it as an illusion created by moral language (error theory and non-cognitivism). The problem arises when it turns out that plausible metaphysical theories often lead to unacceptable psychological, epistemological and semantic consequences, and vice versa. Moral naturalism and non-naturalism have little success in explaining the psychological significance of morals, meanwhile the former relies on an empiricist epistemology that poorly suits moral reasoning, whereas the latter implies intuitionist epistemology which today fares no better. On the other hand, internalist

theories, which in themselves are much more convincing both from psychological and epistemological point of view, are bound to deny either the possibility of objective morals, or morals altogether.

**Keywords:** metaethics, ethics, moral metaphysics, moral psychology, moral epistemology, moral realism, moral naturalism, moral motivation, internalism, non-cognitivism

## References

Artem'eva, O. V. *Angliiskii eticheskii intellektualizm XVIII–XIX vv.* [English Ethical Intellectualism of XVIII–XIX Centuries]. Moscow: IPh RAS Publ., 2011. 196 pp. (In Russian)

Bagnoli, C. “Constructivism in Metaethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/constructivism-metaethics/>, accessed on 12.09.2017].

Baldwin, T. *G.E. Moore*. London: Routledge, 1990. 337 pp.

Brandt, R.B. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press, 1979. 362 pp.

Brink, D. “A Puzzle about the Rational Authority of Morality”, *Philosophical Perspectives*, 1992, Vol. 6, pp. 1–26.

Chernyak, A.Z. “Obosnovanie morali i moral'nyi relyativizm” [Justification of Morality and Moral Relativism], *Logos*, 2008, Vol. 1(64), pp. 263–279. (In Russian)

Copp, D. “Varieties of Moral Naturalism”, *Filosofia Unisinos*, 2012, Vol. 13(2), pp. 280–295.

Darwall, S. *Philosophical Ethics*. Boulder: Westview, 1998. 251 pp.

Firth, R. “Ethical Absolutism and the Ideal Observer”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1952, Vol. 12, pp. 317–345.

Foot, P. “Morality as a System of Hypothetical Imperatives”, *The Philosophical Review*, 1972, Vol. 81, No. 3, pp. 305–316.

Guseinov, A. A. (ed.) *Istoriya eticheskikh uchenii* [A History of Ethical Thought]. Moscow: Gardariki Publ., 2003. 911 pp. (In Russian)

Harman, G. *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 238 pp.

Horgan, T. & Timmons, M. “New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth”, *Journal of Philosophical Research*, 1991, Vol. 16, pp. 447–465.

Hunt, L. “Flourishing Egoism”, *Social Philosophy and Policy*, 1999, Vol. 16, pp. 72–95.

Lamberov, L.D. & Tarasov, I.P. “V zashchitu emotivizma” [In the Defence of Emotivism], *Vestnik NGU, Seriya: Filosofiya*, 2010, Vol. 8(3), pp. 20–26. (In Russian)

Lamberov, L.D. “Problema Frege–Gicha: (I) O vozmozhnosti resheniya v deflyatsionnom klyuche” [The Frege–Geach Problem: (I) On the Possibility of a Deflationist Solution], *Vestnik NGU, Seriya: Filosofiya*, 2013, Vol. 11, No. 3, pp. 5–9. (In Russian)

Lamberov, L.D. “Problema Frege–Gicha: (II) O pragmaticheskoi interpretatsii deflyatsionizma” [The Frege–Geach Problem: (II) On Pragmatic Interpretation of Deflationism], *Vestnik NGU, Seriya: Filosofiya*, 2013, Vol. 11, No. 4, pp. 30–33. (In Russian)

Mackie, J. *Ethics: Inventing right and wrong*. London: Pelican, 1977. 249 pp.

Maksimov, L.V. “Oчерk sovremennoi metaetiki” [An Outline of Contemporary Metaethics], *Voprosy filosofii*, 1998, Vol. 10, pp. 39–54. (In Russian)

Moore, G. *Printsipy etiki* [Principia ethica], trans. by L.V. Konovalova. Moscow: Progress Publ., 1984. 327 pp. (In Russian)

Ogleznev, V.V. “Problema Frege–Gicha i askriptivnye vyskazyvaniya” [The Frege–Geach Problem and Ascriptive Statements], *Filosofiya nauki*, 2014, Vol. 1, pp. 39–52. (In Russian)

Olson, J. “Metaethics”, *The International Encyclopedia of Ethics* [<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444367072.wbiee491/full>, accessed on 10.01.2018].

Railton, P. “Moral realism”, *Philosophical Review*, 1986, Vol. 95(2), pp. 163–207.

Sayre-McCord, G. "Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics>, accessed on 10.01.2018].

Shafer-Landau, R. *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 322 pp.

Smith, M. "The Humean Theory of Motivation", *Mind*, 1987, Vol. 96, pp. 36–61.

Smith, M. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell, 1994. 226 pp.

Sturgeon, N. "Moral explanations", *Morality, reason, and truth*, ed. by D. Copp and D. Zimmerman. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1985. P. 49–78.

Syrov, V.N., Agafonova, E.V. & Kruchinin, E.A. "K probleme osnovanii moral'nogo povedeniya" [On the Problem of the Foundations of Moral Behavior], *Vestnik TGU*, 2013, Vol. 375, pp. 55–60. (In Russian)

Tarasov, I.P. & Kazennov, D. K. "Nonkognitivizm i filosofiya yazyka" [Non-cognitivism and the Philosophy of Language], *Vestnik TGU*, 2011, Vol. 4(16), pp. 64–73. (In Russian)

Wong, D.B. *Natural moralities*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 293 pp.

Yastrebtseva, A.V. "Metaetika: realizm i antirealizm v sovremennykh diskussiyakh ob osnovaniyakh normativnosti" [Metaethics: Realism and Anti-realism in Contemporary Debates About the Foundations of Normativity], *Voprosy filosofii*, 2016, Vol. 10, pp. 47–57. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**  
**2018. Том 11. Номер 2**

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор: *А.В. Смирнов*

Зам. главного редактора: *Н.Н. Сосна*

Ответственный секретарь: *Ю.Г. Россиус*

Редактор: *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор: *Ю.А. Аношина*

Корректор: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 22.05.18.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 15,27. Тираж 1 000 экз. Заказ № 11.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала:

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

## Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в форматах MS Word по адресу электронной почты редакции: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
  1. Сведения об авторе(ах):
    - фамилия, имя и отчество автора;
    - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
    - место работы;
    - полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
    - адрес электронной почты автора.
  2. Название статьи;
  3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
  4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
  5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
  1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
  2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
    - автор (транслитерация);
    - заглавие статьи (транслитерация);

- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (имя, отчество и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя, отчество и фамилия автора, аффилиация автора, аннотация, ключевые слова, “References”).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: [https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph\\_j/guide](https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph_j/guide)
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
- Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
- Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
- Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru); сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи  
России. Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»  
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**



