

eISSN 2587-8719

ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2020 — Т. 4, № 4

PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2020 · VOLUME 4 · № 4

PHILOSOPHY

2020 4 (4)

LIMITS OF KNOWLEDGE

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy_journal@hse.ru
eISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФС 77-68963
ROOM 417A, 21/4 STARAYA BASMANNAYA STR., 105066 MOSCOW, RUSSIA · +7 (495) 7729590* 12032

EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow, Russia)
Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)
Executive Editors of the Issue:
Aleksey Gaginskiy (IPH RAS, Moscow), Yulia Gorbatova (Moscow),
Marina Rumyantseva (NRU HSE, Moscow, Russia)
Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)
TeX Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow, Russia)
Copy Editor: Sophia Porfirieva
Russian Proofreader: Polina Kalashnik

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China) · Roger Berkowitz (Bard College,
New York, USA) · José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de
Madrid, Spain) · Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow, Russia) · Viktor Gorbatov (Moscow, Russia) ·
Yulia Gorbatova (Moscow, Russia) · Stefan Hessbrüggen (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina) ·
Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow, Russia) · Irina Makarova (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow, Russia) · Teresa Obolewich (Pontifical University of John
Paul II, Krakow, Poland) · Alexander Pavlov (NRU HSE Moscow, Russia) · Boris Pruzhinin
(*Voprosy Filosofii* Journal, Moscow, Russia) · Petr Rezvykh (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow, Russia) · Tatiana Schedrina (MSPU, Moscow, Russia) ·
Maria Shteynman (RSUH, Moscow, Russia) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow, Russia)
Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia) ·
Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia)

ФИЛОСОФИЯ

2020 — Т. 4, № 4
ГРАНИЦЫ ЗНАНИЯ

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy.journal@hse.ru
eISSN: 2587-8719 · РЕГИСТРАЦИЯ: ЭЛ № ФС 77-68963
СТАРАЯ БАСМАННАЯ 21/4, 105066 МОСКВА (КОМ. 417А) · +7 (495) 7729590 * 12032

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)
Заместитель главного редактора: Александр Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
Выпускающие редакторы:
Алексей Гагинский (ИФ РАН, Москва), Юлия Горбатова (Москва),
Марина Румянцева (НИУ ВШЭ, Москва)
Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)
Литературный редактор: Софья Порфирьева
Корректор: Полина Калашник

МЕЖДУНАРОДНАЯ РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай) ·
Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) ·
Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид, Испания) ·
Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Виктор Горбатов (Москва, Россия) ·
Юлия Горбатова (Москва, Россия) · Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный
университет Сан-Мартин, Буэнос-Айрес, Аргентина) · Владислав Лекторский (ИФ РАН,
Москва, Россия) · Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва, Россия) · Тереза Оболевич (Палский университет
Иоанна Павла II, Краков, Польша) · Александр Павлов (НИУ ВШЭ Москва, Россия) ·
Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии», Москва, Россия) ·
Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ,
Москва, Россия) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта,
Калининград, Россия) · Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Штефан Хессбрюгген (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Александр Филиппов (НИУ ВШЭ,
Москва, Россия) · Мария Штейнман (РГГУ, Москва, Россия) ·
Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва, Россия)

CONTENTS

[From the Executive Editors of the Issue] 9

STUDIES. PART 1

IGOR' GASPAROV

Zlo i svobodnaya volya : sovremennyye apologii ot svobodnoy voli i klassicheskiy teizm
[Evil and Free Will : Contemporary Free-Will Defense and Classical Theism] 15

YEVGENIYA VILKOVA

Teoditseya po-amerikanski : sodержaniye i istoki apologii D-evida Bentli Kharta
[American Theodicy : The Content and Origins of the Apologia of David
Bentley Hart] 35

MATVEY SYSOYEV

Religioznyy opyt i svidetel'stvo
[Religious Experience and Testimony] 50

STUDIES. PART 2

PAVEL RAKITIN

Vzglyady R. U. Emersona na prirodu istoricheskogo poznaniya
[R. W. Emerson's Views on the Nature of Historical Knowledge] 79

LYUDMILA SUKINA

Vizual'nyye istochniki russkogo Srednevekov'ya v istoricheskom issledovanii : nekotoryye
metodologicheskiye nablyudeniya
[Visual Sources of Old Russia in Historical Research : Some Methodological
Observations] 113

LYUDMILA MAZUR

Modelirovaniye kak metod analiticheskoy istorii : opyt razrabotki istoricheskikh modeley
chelovecheskogo potentsiala
[Modelling as a Method of Analytical History : Its Use in the Study of Human
Capital Formation] 133

DISCUSSION

PAVEL BUTAKOV

Kak verit' predanno i tverdo?
[How to Believe Faithfully and Firmly?] 167

KONSTANTIN PAVLOV-PINUS

O pol'ze i vrede analiticheskoy filosofii dlya vne-nauchnogo teoretizirovaniya
[On the Use and Abuse of Analytical Philosophy for Non-Scientific Theorizing] 185

ALEKSEY RAKHMANIN Tverdaya vera: zhelaniye i tsena oshibki [To Believe Firmly: Desiring Faith and the Cost of a Mistake]	199
VASILIIY LUR'YE [BASIL LOURIE'] Kak verit' ? [How to Believe?]	207
ANNA MOISEYEVA Epistemologiya i praktika very [Epistemology and Practice of Believing]	225
PAVEL BUTAKOV Vo chto i kak nado verit': otvet sobesednikam [What to Believe and How to Believe It: A Response to My Interlocutors]	237

TRANSLATIONS

MATVEY SYSOYEV Filosofiya soznaniya Uil'yama Dzheymasa : mezhdu neytral'nym monizmom i panpsikhizmom [William James's Philosophy of Mind : Between Neutral Monism and Panpsychism]	249
UIL'YAM DZHEYMS [WILLIAM JAMES] Kak dva razuma mogut znat' odnu veshch' [How Two Minds Can Know One Thing]	266
TOMAS NAGEL' [THOMAS NAGEL] Absurd [The Absurd]	275

BOOK REVIEWS

NELYA MOTROSHILOVA Posledneye interv'yu i novaya kniga Yurgena Khabermasa : «Nikto i nichto, dostoynyye etogo, ne dolzhny byt' zabyty v sovremennoy istorii filosofii» [The Last Interview and a New Book by Jürgen Habermas : "No One and Nothing worth Remembering Should not be Forgotten in a Modern History of Philosophy"]	297
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

От выпускающих редакторов 9

ПРОБЛЕМА ЗЛА В ЗЕРКАЛЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ И КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ РЕФЛЕКСИИ ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИГОРЬ ГАСПАРОВ

Зло и свободная воля : современные апологии от свободной воли и классический теизм 15

ЕВГЕНИЯ ВИЛКОВА

Теодицея по-американски : содержание и истоки апологии Дэвида Бенгли Харта 35

МАТВЕЙ СЫСОВЕВ

Религиозный опыт и свидетельство 50

МЕТОД ИСТОРИИ / ИСТОРИЯ МЕТОДА ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ПАВЕЛ РАКИТИН

Взгляды Р. У. Эмерсона на природу исторического познания 79

ЛЮДМИЛА СУКИНА

Визуальные источники русского Средневековья в историческом исследовании : некоторые методологические наблюдения 113

ЛЮДМИЛА МАЗУР

Моделирование как метод аналитической истории : опыт разработки исторических моделей человеческого потенциала 133

ЧТО ЗНАЧИТ ВЕРИТЬ? ДИСКУССИИ

ПАВЕЛ БУТАКОВ

Как верить преданно и твердо? 167

КОНСТАНТИН ПАВЛОВ-ПИЛУС

О пользе и вреде аналитической философии для вне-научного теоретизирования 185

АЛЕКСЕЙ РАХМАНИН Твердая вера: желание и цена ошибки	199
ВАСИЛИЙ ЛУРЬЕ Как верить?	207
АННА МОИСЕЕВА Эпистемология и практика веры	225
ПАВЕЛ БУТАКОВ Во что и как надо верить: ответ собеседникам	237

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

МАТВЕЙ СЫСОЕВ Философия сознания Уильяма Джеймса : между нейтральным монизмом и панпсихизмом	249
УИЛЬЯМ ДЖЕЙМС Как два разума могут знать одну вещь	266
ТОМАС НАГЕЛЬ Абсурд	275

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА
РЕЦЕНЗИИ

НЕЛЯ МОТРОШИЛОВА Последнее интервью и новая книга Юргена Хабермаса : «Никто и ничто, достойные этого, не должны быть забыты в современной истории философии»	297
---	-----

ОТ ВЫПУСКАЮЩИХ РЕДАКТОРОВ

На создание настоящего номера редакторов вдохновила дискуссия, которая прошла в рамках круглого стола «Границы знания» под эгидой ИФ РАН и школы философии НИУ ВШЭ осенью 2019 года. Хотя такая тема открывает чрезвычайно широкое поле для исследований, номер был сформирован вокруг проблем философии религии.

В разделе «Исследования. Часть первая: Проблема зла в зеркале аналитической и континентальной рефлексии» представлены три статьи.

ИГОРЬ ГАСПАРОВ предлагает глубокий, как это всегда ему свойственно, и тщательный анализ проблемы зла в современной аналитической философии. Основными объектами исследования становятся подходы двух столпов аналитической философии религии — Алвина Плантинги и Ричарда Суинберна. Решение парадокса сосуществования зла и всемогущего существа вас наверняка удивит нетривиальностью и изяществом.

Статья ЕВГЕНИИ ВИЛКОВОЙ «Теодицея по-американски: содержание и особенности апологии Дэвида Бентли Харта» также посвящена проблеме теодицеи. Однако она, в отличие от предыдущей статьи, сосредоточена на подробном анализе работ малоизвестного российскому философскому сообществу православного американского теолога Д. Б. Харта. Статья заслуживает внимания тех, кто интересуется проблемой зла и всемогущества, а также — аналитической философией религии.

МАТВЕЙ СЫСОЕВ в своем исследовании обращается к проблеме передачи религиозного опыта, к трудностям, которые ее сопровождают, отмечая, что они в большей степени связаны с особенностями свидетельства о нем, чем с ним самим как таковым. Автор обращается к анализу отличия уникальных сверхъестественных явлений от естественных и особенностям их передачи, предлагая интересную модель объединения религиозного и нерелигиозного опыта.

Мы рады представить вам вторую панельную дискуссию в рамках аналитической философии — жанр, незаслуженно малораспространенный в русскоязычной философской среде. В этот раз зачинателем выступил ПАВЕЛ БУТАКОВ с провокативным текстом «Как верить преданно и твердо?». Сам Павел предлагает оригинальный ответ на поставленный вопрос и приглашает к дискуссии коллег. Своё мнение по данной теме выразили очень яркие и очень разные российские философы:

- ◇ КОНСТАНТИН ПАВЛОВ-ПИЛУС в довольно жестком тексте «О пользе и вреде аналитической философии для вне-научного теоретизирования» подвергает серьезной критике некоторые положения Павла Бутакова;
- ◇ АЛЕКСЕЙ РАХМАНИН в ответе, озаглавленном «Твердая вера: желание и цена ошибки», как истинный философ приходит в изумление, чтобы впоследствии выйти на ясную дорогу рассуждений;
- ◇ отец ВАСИЛИЙ (ЛУРЬЕ) в ответе «Как верить?» аккуратно и тщательно размышляет над поставленным Павлом вопросом и данным на него ответом;
- ◇ АННА МОИСЕЕВА в своем тексте «Эпистемология и практика веры» с академическим задором пытается разобраться в мельчайших нюансах подхода, предложенного Павлом Бутаковым.

И конечно же, в конце дискуссии ПАВЕЛ БУТАКОВ предлагает свой взгляд на возражения и замечания участников дискуссии в ответе, озаглавленном «Во что и как надо верить: ответ собеседникам».

В разделе «Переводы и публикации» в этом номере вашему вниманию предлагаются сразу два очень важных философских текста, каждый из которых сопровождается интереснейшей вводной статьей от автора перевода.

МАТВЕЙ СЫСОЕВ представляет статью Уильяма Джеймса «Как два разума могут знать одну вещь?» (How Two Minds Can Know One Thing?, 1905), а ЕЛЕНА КОСИЛОВА — статью Томаса Нагеля «Абсурд» (Absurd, 1971).

Раздел рецензий в этот раз содержит скорее самостоятельное исследование, чем просто рецензию профессора Н. В. МОТРОШИЛОВОЙ «Последнее интервью и новая книга Юргена Хабермаса: „Никто и ничто, достойные этого, не должны быть забыты в современной истории философии“». Интервью Хабермаса связано с темой, изменившей нашу жизнь и наш мир быстро и радикально — с коронавирусом. Проф. Мотрошилова анализирует это интервью с философской точки зрения и дает ему экспертную оценку. Во второй части работы речь идет о новом прочтении истории философии вообще и философии Канта — в частности. Что нового предлагает Хабермас и как это связано с современной повесткой? Об этом — подробное рассуждение проф. Мотрошиловой.

Алексей Гагинский и Юлия Горбатова

Также в номере представлены статьи, которые продолжают тему исторического метода, начатую в 3 номере этого года. Они собраны в рубрике «Исследования. Часть вторая: Метод истории / История метода» и с разных ракурсов раскрывают метод исторического познания, в том числе и в исторической ретроспективе. В статье П. Ю. РАКИТИНА прослежен интеллектуальный поиск американского мыслителя Р. У. Эмерсона (1803–1882), становление его исторической концепции, раскрыто место истории в его нравственной философии трансцендентализма. Л. Б. СУКИНА анализирует опыт работы с визуальными источниками, особо актуальный в ситуации визуального поворота, преодоления традиционного ограничения исторических исследований письменными источниками; автор рассматривает и сопоставляет две историографические традиции: западную (Э. Панофский, Э. Гомбрих) и российскую (от М. Н. Тихомирова и В. А. Плугина до М. Ю. Лотмана и Б. А. Успенского). В статье Л. Н. МАЗУР в широком историографическом контексте показаны перспективы исторического моделирования — сравнительно нового и, несомненно, многообещающего метода истории как строгой науки.

Марина Румянцева

ПРОБЛЕМА ЗЛА В ЗЕРКАЛЕ
АНАЛИТИЧЕСКОЙ
И КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ РЕФЛЕКСИИ

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

STUDIES. PART 1

ИГОРЬ ГАСПАРОВ*

ЗЛО И СВОБОДНАЯ ВОЛЯ**

СОВРЕМЕННЫЕ АПОЛОГИИ ОТ СВОБОДНОЙ ВОЛИ
И КЛАССИЧЕСКИЙ ТЕИЗМ

Получено: 28.04.2020. Рецензировано: 30.07.2020. Принято: 03.10.2020.

Аннотация: В статье анализируются современные апологии от свободной воли, предложенные А. Плантингой, Р. Суинберном. Рассматриваемые авторы убеждены: существование мира, в котором есть свобода воли, является чем-то более ценным, чем существование мира, в котором свобода воли отсутствует. Показано, что в основании современных апологий от свободной воли лежит антропоморфная модель божества, согласно которой Бог мыслится как индивид среди прочих индивидов, хотя и наделенный своими качествами в превосходной степени, которая характерна для атеистических аргументов от зла. Также показано, что другой важный момент сходства между апологиями от свободной воли и атеистическими аргументами от зла заключается в том, что их сторонники пытаются оценить, каким бы был наш мир, если бы он был создан таким индивидом. В отличие от атеистических аргументов от зла современные апологии от свободной воли утверждают, что божественное всемогущество и всезнание являются ограниченными, особенно — желанием их обладателя дать некоторым из своих творений способность свободного выбора, которая логически предполагает возможность и даже необходимость существования зла. Продемонстрировано, что классический теизм не разделяет антропоморфную модель божества, характерную для многих современных философов религии. В концепциях классического теизма отвергается как антропоморфная модель божества, так и неподчиненность свободной воли Богу как высшему благу, а, напротив, предполагается, что свободное решение изначально является возможностью добровольного согласия человека с вложенным в него стремлением к Богу как высшему благу. Тем не менее в силу творения человека из ничего это согласие не может быть автоматическим — оно предполагает путь формирования добродетельного характера и переход человека от состояния, в котором он может не грешить, к состоянию, в котором он не может грешить.

Ключевые слова: проблема зла, классический теизм, свобода воли, либертарианизм, компатибилизм, Августин, Плантинга, Суинберн, Фома Аквинский.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-15-34.

*Гаспаров Игорь Гарибович, доцент кафедры философии, Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, i.gasparov@vsmaburdenko.ru, ORCID: 0000-0003-0593-4366.

**© Гаспаров, И. Г. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: статья подготовлена при поддержке РФФ, проект № 19-18-00441 «Феномен зла: от метафизики к теориям морали».

1. АТЕИСТИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ ОТ ЗЛА И АНТРОПОМОРФНАЯ МОДЕЛЬ БОЖЕСТВА

Начиная со второй половины XX века набор проблем, обсуждаемых под рубрикой «проблема зла», обычно связан с конфликтом, который некоторые люди видят в приписывании Богу определенных атрибутов перед лицом переживаемого ими опыта зла. Прежде всего речь идет о так называемых теологических атрибутах: всеведении, всемогуществе и всеблагости. Этот конфликт может описываться либо как логическая (концептуальная) несовместимость этих атрибутов с фактом наличия зла в мире, либо как маловероятность существования некоего существа, обладающего такими характеристиками перед лицом присутствия зла в мире. Конфликт между существованием Бога как благого Творца мира и существованием в сотворенном Им мире различных форм зла признается большинством современных философов: как теистами, так и атеистами или агностиками. Более того, подавляющая часть современных теистов считают проблему зла основным интеллектуальным и экзистенциальным вызовом для своего мировоззрения¹.

Такая ситуация представляется сравнительно новой, если рассматривать ее из исторической перспективы. Хотя Дэвид Юм в своих «Диалогах о естественной религии» и ссылается на Эпикура, говоря, что якобы к нему восходят неразрешенные вопросы о том, каким образом всемогущий и всеблагий Бог может мириться с существованием зла в мире (Юм, Церетели, 1996: 451), ни философы до Юма, ни сам Юм не были склонны рассматривать наличие зла в мире как нечто несовместимое с существованием Бога. Природа и происхождение зла, без сомнения, волновали людей всех эпох, но в большинстве случаев они не видели в зле препятствия для существования божественного.

В XX веке австралийский философ Джон Л. Мэки сформулировал аргумент, который, по его мнению, был призван продемонстрировать концептуальную несостоятельность рационального принятия теистического убеждения² при условии признания существования зла в мире (Mackie,

¹См., например, Plantinga, 1974. Любопытное исключение составляет П. ван Инваген. См. Van Inwagen, 1997: 13.

²Под теистическим убеждением (теизмом) в общем смысле здесь понимается убеждение, что существует Бог, который является творцом и правителем сотворенного Им мира. Теизм следует отличать как атеизма, так и от деизма и пантеизма. С другой стороны, необходимо иметь в виду, что существуют различные варианты теизма, которые по-разному интерпретируют теистическое убеждение. Наиболее распространенными современными

1955: 200–212). Идея Мэки состояла в том, что предположение существования субъекта, который бы обладал такими характеристиками, как всемогущество и всеблагость, несовместимо с фактом существования зла в мире. Мэки не утверждал, что можно вывести формально-логическое противоречие, основываясь только на трех суждениях:

- (1) Существует такой x , что x — всемогущ.
- (2) Существует такой x , что x — всеблаг.
- (3) Существует такой y , что y — зло.

Однако он полагал, что если добавить к суждениям 1–3 еще несколько дополнительных суждений, то все вместе они приведут к концептуальному противоречию. Например, такими суждениями могли бы быть следующие:

- (4) Если x всеблаг, то x желает, чтобы не было никакого зла.
- (5) Если x всемогущ, то x осуществляет все, что он желает, если только это логически непротиворечиво.

Поскольку Мэки не считал, что полное несуществование зла в мире представляет собой концептуальную невозможность, то он полагал, что его существование несовместимо с существованием Бога, если последний предполагается всемогущим и всеблагим. Позже Мэки несколько скорректировал свою позицию, изменив модальный статус своего утверждения: вместо того чтобы считать существование Бога концептуально противоречивым (т. е. невозможным), он стал полагать его маловероятным (Maskie, 1982: 176).

В рассуждениях Мэки можно выделить несколько составляющих. Во-первых, это квази-фактическое утверждение о наличии зла в мире. Почему наличие зла в мире не может просто быть признано твердым фактом? Дело в том, что любое фактическое положение дел в мире не может быть квалифицировано как *дурное* или *злое* абсолютным образом, будь то в естественном или моральном смысле. Например, то, что хищник настигает и убивает свою жертву, хорошо для хищника, но плохо для жертвы, поскольку первый приобретает необходимое для него благо, т. е. пищу, а вторая — блага лишается, теряя свою жизнь. Когда опасный преступник лишается свободы, то для него это плохо, но хорошо для других людей, поскольку первый подвергается ограничению свободы, а последние приобретают большую безопасность и т. п. Единственное

ми вариантами теизма являются классический теизм, открытый теизм, процесс-теизм, теистический персонализм.

возможное здесь исключение — это так называемое зло греха, т. е. добровольный отказ воли от того, что является для нее абсолютным благом, однако зло греха также не является фактом в эмпирическом смысле слова, поскольку зло греха предполагает существование абсолютного блага, которое в традиционном мировоззрении отождествлялось с Богом. Поэтому наличие зла — это не просто эмпирический факт наподобие того, что вода — это H_2O .

Во-вторых, Мэки предлагает мыслить Бога как некий субъект, о котором высказываются предикаты всемогущества и всеблагости³. Эти предикаты выражают два различных свойства, которые, как полагает Мэки, теисты приписывают одному и тому же носителю — Богу. Мэки не утверждает, что эти свойства являются внутренне противоречивыми, как, например, свойство «быть наибольшим натуральным числом». Также он не утверждает, что эти свойства несовместимы между собой, если рассматривать их самих по себе, как это имеет место быть в случае свойств «быть круглым» и «быть квадратным». Таким образом, его утверждение об иррациональности теизма — это не утверждение, что концепт Бога, взятый сам по себе, содержит в себе некое противоречие. Скорее, он полагает, что существование некоего индивида, обладающего как свойством всемогущества, так и свойством всеблагости, несовместимо с наличием в мире зла. Иначе говоря, с его точки зрения, конъюнкция суждений «Существует такой x , что x — всемогущий» и «Существует такой x , что x — всеблагий» не может быть истинной, если верно суждение «В мире существует зло». Если суждение «Существует такой x , что x — всемогущий» обозначить как P , суждение «Существует такой x , что x — всеблагий» — как Q , а суждение «В мире существует зло» — как R , то тезис Мэки состоит в том, что если верно, что R , то не верно по крайней мере одно из суждений P или Q , тогда как истина теизма предполагает истину обоих, т. е. истину конъюнкции $P \& Q$.

В-третьих, для того чтобы доказать свой тезис, Мэки добавляет еще несколько правил, которые можно назвать логикой всемогущества и логикой всеблагости. В соответствии с логикой всеблагости, как понимает ее Мэки, всеблагое существо всегда устраняет зло настолько, насколько это в его власти, а в соответствии с его пониманием логики всемогущества, нет пределов — кроме логических — тому, что всемогущее существо способно сделать. Возможно, Мэки понимал введенные им

³К ним можно было бы еще добавить и всеведение, но в настоящем контексте это не имеет значения.

правила в духе Карнапа как постулаты значения (Сарпар, 1952), не подразумевающие серьезной метафизической нагрузки. Однако едва ли это так, поскольку в реальности они представляют собой весьма спорные теологические суждения. Логика всеблагости предполагает, что Бог является неким субъектом с моральными обязательствами или установками, который, в частности, стремится устранить всякое зло. Логика всемогущества предполагает, что Бог является неким субъектом, обладающим чем-то вроде сверхспособностей, которые позволяют ему реализовать в мире любое логически непротиворечивое положение дел (Гаспаров, 2020).

Еще один важный аспект аргумента Мэки — это контрфактическая модальность его рассуждений. Исходной точкой рассуждения является представление о том, каким *был бы* наш мир, если *бы он был создан и управлялся* всемогущим и всеблагим Богом. Предположение Мэки состоит в том, что в подобном мире зло отсутствовало бы полностью. Отсюда делается вывод, что существование всемогущего и всеблагого Бога несовместимо с наличием зла в Его творении. Для этого Мэки достаточно применить его правила логики всемогущества и логики всеблагости к утверждениям о Боге как об абсолютно всемогущем и всеблагим субъекте и показать, что такой субъект, если бы он существовал в нашей мире, действовал бы в нем по-другому. В частности, Мэки предполагает, что Он бы не допустил в своем творении никакого зла. *Mutatis mutandis* аналогичные рассуждения составляют основу и индуктивных аргументов от зла.

Таким образом, для аргументов от зла, с одной стороны, характерно представление о Боге как о субъекте, обладающем в превосходной степени как желанием утверждать благо в мире, так и способностью осуществлять свое желание. При этом желание блага и способность реализовывать это желание рассматриваются как свойства, отличные друг от друга. Такое представление о Боге можно назвать *антропоморфной моделью божества*. В новоевропейской философии именно оно служило предметом критики в контексте проблемы зла, ярким примером которой является X глава юмовских «Диалогов о естественной религии».

Один из участников беседы Клеант настаивает на том, что моральные атрибуты божества — справедливость, доброжелательность, милосердие и правдивость — по своей природе одинаковы с соответствующими добродетелями человека. Два других участника Филон и Демеи пытаются доказать ему, что такое понимание Бога несовместимо с общепризнанными фактами несчастья людей и животных в этом мире. Хотя точная

позиция самого Юма в этом споре является неясной, вероятно, он был согласен с тем, что существование зла в мире является серьезным препятствием для антропоморфной модели божества (Davies, 2006: 9–10).

Позиция Мэки во многом сходна с юмовской за тем исключением, что он — в отличие от Юма — отождествляет антропоморфную модель божества с теизмом как таковым. С другой стороны, для аргументов от зла свойственны определенные ожидания в отношении того, каким должен был бы быть мир в том случае, если бы он был сотворен и управлялся всеблагим и всемогущим Богом. Подобные ожидания имеют гипотетический характер и предполагают свободу от страдания и разного рода несчастий, которые преследуют людей и животных. Вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что проблема зла в виде, представленном в современной литературе, возникает в силу того, что антропоморфное понимание божественных атрибутов не соответствует человеческим ожиданиям, связанным с существованием божества, обладающего подобными атрибутами. Это обстоятельство, на мой взгляд, имеет важное значение как для оценки самих аргументов от зла, так и для оценки тех апологетических усилий, предпринимаемых теистами для ответов на эти аргументы, рассмотрению которых посвящена данная статья.

2. СОВРЕМЕННЫЕ АПОЛОГИИ ОТ СВОБОДНОЙ ВОЛИ

Одним из популярных вариантов ответа теистов на аргументы от зла является так называемая апология от свободной воли (Free Will Defence). Алвин Плантинга предложил проводить различие между апологией и теодицеей (Plantinga, 1974: 192). Теодицея стремится дать убедительное объяснение, почему Бог допускает зло в своем творении, тогда как апология ставит перед собой более скромную задачу: показать, что наличие зла не опровергает существования всемогущего и всеблагого Бога.

Важной предпосылкой плантинговской апологии является предположение, что логический аргумент от зла представляет собой модальное утверждение: во всех возможных мирах, в которых существует всемогущий и всеблагий Бог, не существует зла. Идея его апологии заключается в том, чтобы показать, что существует такой возможный мир, в котором всемогущий, всеблагий Бог и зло со-существуют (ibid.). Для этого Плантинга предлагает воспользоваться следующим методом: найти некое суждение S , которое было бы совместимо с $P \& Q$ и из конъюнкции

которого с $P \& Q$ следовало бы R^4 . По мнению Плантинги, роль искомого суждения S могло бы выполнять утверждение «Возможно, что Бог не мог бы сотворить мир, в котором бы существовало моральное благо, не сотворив при этом мир, в котором бы существовало моральное зло» (Plantinga, 1974: 167).

Главная ошибка сторонников аргументов от зла заключается, по мнению Плантинги, в том, что они отождествляют любой логически непротиворечиво мыслимый мир с миром, который Бог мог бы сотворить, если бы был всемогущим. Поскольку можно представить себе такой мир, в котором не было бы зла, то такой мир является одним из возможных. Следовательно, всемогущий и всеблагий Бог, если бы Он существовал, сотворил бы именно такой мир. Однако, как утверждает Плантинга, это далеко не так и Бог не может сотворить любой непротиворечиво представимый мир, поскольку сталкивается с ограничениями, проистекающими из его решения сотворить существ со свободной волей⁵.

Плантинга утверждает, что в определенный момент времени t некое действие A является свободным, если и только если в t некая личность S способна как совершить A , так и воздержаться от совершения A и при этом в t S не определяется никаким предшествующими причинами или обстоятельствами в отношении того, совершит ли она A или воздерживается от его совершения (ibid.: 165–166). Такое понимание свободного действия носит отчетливо либертарианский характер, поскольку способный к нему субъект не зависит в своем свободном действии абсолютно ни от чего, кроме самого себя. Плантинга, видимо, желая оставаться в рамках своего апологетического проекта, не настаивает на истинности либертарианской концепции свободы, а лишь предполагает ее концептуальную возможность. Однако некоторые философы считают, что либертарианизм является необходимым элементом его апологии от свободной воли (Walls, 1991).

Исходя из концептуальной возможности для человека обладать либертарианской свободой, он вводит идею «трансмировой порочности»

⁴Напомним, что P — это сокращение для «Существует такой x , что x — всемогущий», Q — для «Существует такой x , что x — всеблагий», R — для «В мире существует зло». Таким образом, искомое суждение S должно быть (1) совместимо с существованием всемогущего и всеблагого Бога ($P \& Q$) и (2) из конъюнкции $S \& (P \& Q)$ должно следовать R , т. е. существование в мире зла.

⁵Это далеко не единственные обстоятельства, которые, с точки зрения Плантинги, ограничивают Бога в творении, но другие я оставляю здесь без внимания.

(transworld depravity). Согласно этой идее, если субъект обладает свободой в либертарианском смысле, то — даже если существует возможный мир, где подобный субъект совершает только морально благие действия, — существует также и возможный мир, в котором — если бы Бог сделал этот мир актуальным — он совершил бы морально дурное действие, несмотря на то, что оба этих возможных мира имели бы одинаковую предысторию. По мнению Плантинги, это является неизбежным следствием создания Богом либертарианской свободы, поскольку то, какое действие совершит субъект, обладающий либертарианской свободой, зависит исключительно от него самого, и Бог в не в силах повлиять на его выбор. Таким образом, Бог, сотворив в мир, в котором есть существа, обладающие либертарианской свободой, не может сотворить мир, в котором было бы невозможно моральное зло, поскольку возможно, что любой свободный субъект подвержен трансмировой порочности.

В плантинговской апологии от свободной воли можно выделить два аспекта, роднящих ее с атеистическими аргументами от зла. Во-первых, Плантинга перенимает модель Бога как единичного индивида, обладающего определенными свойствами. Во-вторых, он полагает, что концептуальный аппарат «возможных миров» позволяет адекватно выразить идею отношения между Творцом и Его творением. По мнению Плантинги, Бог является одним из обитателей возможных миров, творческий акт которого состоит в том, что Он актуализирует некоторые положения дел в тех возможных мирах, в которых Он существует. При этом есть множество положений дел, которые Он не может актуализировать, так как они от Него не зависят. К их числу относится собственное существование Бога в том или ином возможном мире, существование всех необходимых положений дел, таких как логические, математические истины, и связанных с ними объектов, таких как числа, пропозиции, свойства и т. п. Они от него не зависят, поскольку не имеют начала (Plantinga, 1974: 169).

Такое понимание расходится с учением о Боге как единственном источнике всякого бытия, в т. ч. и в его модальном измерении. Особенно ярко это проявляется в допущении Плантингой возможности того, что Бог мог бы быть контингентной сущностью, то есть мог бы существовать только в некоторых, а не во всех возможных мирах (*ibid.*: 170). Если считать Бога источником всякого бытия, то такое допущение по крайней мере странно, поскольку в этом случае возникает вопрос: что является причиной Его существования в одних мирах и не-существования в других? Этой причиной не может быть Он сам, поскольку в этом

случае Он должен был бы сотворить себя сам в одних мирах и не творить себя в других. Такой ответ неудовлетворителен не только потому, что Плантинга сам эксплицитно его отрицает (Plantinga, 1974: 169), но и потому, что он был бы вынужден апеллировать к проблематичной идее самотворения. Однако если Бог не творит самого себя и при этом существует не во всех возможных мирах, то Его бытие или не-бытие зависит от чего-то другого, и, следовательно, Он не является высшей причиной, от которой зависит бытие всех вещей. Бог Плантинги, скорее, напоминает платоновского демиурга, который творит с оглядкой на вечные идеи, не зависящие от него в своем бытии.

Как мне кажется, с этим связана и третья особенность плантинговской апологии от свободной воли. Он понимает свободную волю как обстоятельство, ограничивающее возможность божественного действия и неподвластное ей. Такое понимание вступает в конфликт с представлением о божественном провидении, если под ним понимать контроль Бога над всем, что происходит в сотворенной Им реальности. Ведь если Плантинга прав, то свободная воля оказывается изъятой из-под божественного управления и неподвластной Его контролю. Это делает Плантингу как бы деистом⁶ в отношении свободной воли. С его точки зрения, Бог может только творить существ со свободной волей, но не способен повлиять на то, как они пользуются Его даром. Например, в «Природе необходимости» Плантинга пишет (ibid.: 184):

...существуют возможные миры такие, что частично от Керли (мэр Бостона, которому предлагают взятку, — прим. автора) зависит то, может Бог актуализировать их или нет. Конечно, от Бога зависит, сотворит Керли или нет; также от Бога зависит, сотворит ли его свободным в отношении взятки в *t* или нет. Но если Он сотворит его и сотворит его свободным в отношении этого действия, то совершить его или нет зависит от Керли — не от Бога.

Другой современный сторонник апологии от свободной воли Ричард Суинберн занимает еще более радикальную позицию в отношении независимости свободной воли. В своей монографии «Провидение и проблема зла» он утверждает, что ценность свободной воли для ее обладателя заключается в том, что она делает его абсолютным источником происходящего во Вселенной, возвышая его до статуса мини-творца (Swinburne,

⁶Возможно, более корректно было бы обозначить позицию Плантинги как «консерватизм», если воспользоваться терминологией, которую используют современные исследователи при классификации схоластических концепций соотношения между божественной и тварной причинностью. Подробнее см. Freddoso, 1994: 135.

2003: 90). Суинберн в целом разделяет центральную идею апологии от свободной воли, полагая, что Богу логически невозможно сотворить свободных агентов, не сотворив при этом большой вероятности того, что они воспользуются ею для недолжного морального выбора (Swinburne, 2003: 133). Однако при этом его позиция отличается от плантинговской в том, что он вслед за другими авторами считает концепцию «трансмировой порочности» неубедительной (ibid.: 135), полагая, что она необходима Плантинге только для того, чтобы спасти традиционную теистическую концепцию божественного знания о будущих случайных событиях (ibid.: 139). В свою очередь Суинберн предлагает отказаться от учения о божественном предзнании. Суинберн считает, что Бог не может обладать знанием о том, как поступил бы тот или иной возможный индивид, если бы он оказался в тех или иных возможных обстоятельствах. То есть у Бога отсутствует то, что принято называть «средним знанием»⁷. У Него нет такого знания, потому что, по мнению Суинберна, подобное знание логически невозможно.

В схематическом виде аргумент Суинберна⁸ против возможности божественного предзнания о будущем выборе свободного агента состоит в следующем (ibid.: 138): если некий познающий субъект S_1 в определенный момент времени t_1 знает, что некоторый отличный от него самого свободный агент S_2 в более поздний момент времени t_2 свободно выберет совершить действие A вместо того, чтобы воздержаться от него, то в t_1 S_1 имеет убеждение относительно того, какой выбор S_2 совершит в t_2 . Однако то, какой выбор S_2 совершит в t_2 , зависит только от того, что S_2 выберет в t_2 . Следовательно, только в t_2 определяется, выберет S_2 A или не- A . Поскольку будущее не может определять прошлое, то убеждение S_1 в t_1 не зависит от того, что произойдет в t_2 . Поэтому каким бы не было убеждение S_1 в t_1 относительно выбора S_2 в t_2 , в t_2 S_2 — если он действительно свободен — в любом случае может фальсифицировать убеждение S_1 . Следовательно, ни у кого не может быть предзнания относительно свободного выбора. Из этого Суинберн делает вывод, что божественное всеведение логически ограничивается знанием Бога в некий момент времени t того, что происходит в этот момент времени (ibid.: 139–140).

⁷Подробнее об обсуждении проблемы «среднего знания» в современной аналитической философии религии см. Карпов, 2012: 108.

⁸Данный аргумент Суинберн заимствует у Нельсона Пайка См. Pike, 1965.

Если рассматривать позицию Суинберна в целом, то можно констатировать, что она основывается на онтологических представлениях о Боге, сходных с представлениями Мэки и Плантинги. Бог понимается как единичный индивид, обладающий определенным набором свойств. Как и Плантинга, Суинберн мыслит Бога присносущим (*everlasting*), то есть существующим во всякий момент времени, противопоставляя присносущность вневременности. Однако суинбернское понимание пребывания Бога во времени делает Его скорее темпоральным существом, то есть существом, целиком находящимся во времени и подверженным временным ограничениям. Плантинга кажется более либеральным в этом отношении, позволяя Богу выходить за пределы ограничений, накладываемых временными определениями.

Таким образом, современные апологии от свободы воли разделяют с атеистическими аргументами от зла два важных представления. Во-первых, они соглашаются с антропоморфной моделью божества, мысля его как индивида среди прочих индивидов, пусть даже и наделенным особыми свойствами в превосходной степени. Во-вторых, они признают возможность адекватной оценки «поведения» Бога в модальных и контрфактических терминах. Например, для них представляется возможным оценить то, каким был бы мир, если бы он был сотворен всемогущим и всеблагим Богом. При этом апологии от свободной воли накладывают большее количество логических ограничений на божественное всемогущество и всезнание, тем самым отступая от классического теизма⁹.

3. АПОЛОГИЯ ОТ СВОБОДНОЙ ВОЛИ В КЛАССИЧЕСКОМ ТЕИЗМЕ

Отход от классического теизма во многом генерирует проблемы, связанные с апологиями от свободной воли. С точки зрения классического теизма Бог есть источник всякого бытия. В Нем нет составленности и изменения. Это означает, что в Нем отсутствует реальное деление на субъект и его свойства, утверждаемое антропоморфной моделью божества, которую предполагают как аргументы от зла, так и апологии от свободной воли. Кроме того, с точки зрения классического теизма в Боге нет реального разделения между знанием и волей. Бог есть

⁹Термин «классический теизм» возник сравнительно недавно с подачи его критиков. В этом смысле он является искусственный конструктом. Однако образцом систематического изложения доктрин, которые стали основой классического теизма, можно считать изложение учения о Боге в первой части «Суммы теологии» Фомы Аквинского, в особенности вопросы 2–26. Современное изложение основ классического теизма см. в Davies, 2006: 31ff.

само божественное знание и сама божественная воля, которые понимаются как источник всякого бытия, всякой истины и всякого блага. Этот источник мыслится как абсолютно не подверженный воздействию со стороны тварного мира и рассматривается как первопричина всего, что происходит в тварном мире в той мере, в которой это касается его бытия и благости.

Несмотря на то что сотворенные вещи тоже могут быть причинами, они не могут быть причинами того, что имеет более высокий онтологический статус, и не могут быть совершенно независимыми от первопричины. Хотя точное соотношение между первопричиной и тварными (вторичными) причинами было предметом сложных дебатов в классическом теизме, совершенно ясен ассиметричный и строго иерархический характер отношения между ними. Бог как первопричина определяет в одностороннем порядке все в той мере, в какой это есть бытие и благо, но при этом Он является не одним из сущих, пребывающим среди прочих, но источником существования всех сущих¹⁰. Таким образом, классический теизм отрицает одну из основных посылок, которая лежит в основе как аргументов от зла, так и апологий от свободной воли, согласно которой Бог — это некий всемогущий, всеведущий и всеблагий индивид, т. е. некое сущее — пусть и самое выдающееся — среди прочих сущих. В связи с этим дискуссия о том, как бы повел себя или *должен был бы* повести такой индивид по отношению к злу и какие ограничения на него накладывает свободный выбор человека, из перспективы классического теизма представляется скорее недоразумением, чем реальной проблемой¹¹.

Однако несмотря на принципиальное различие, которое существует между классическим теизмом и современными апологиями от свободной воли в понимании Бога, идея о том, что свободная воля играет ключевую роль в происхождении зла, имеет классические истоки. Плантинга прямо указывает на Августина как источник своего вдохновения, говоря, что

¹⁰Ср. Aqu. Exp. Per. 14 22: «Nam voluntas divina est intellegenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias». [Ибо божественную волю следует мыслить существующей вне порядка сущих, как глубинную причину всего бытия и всех его различий — *перевод мой*].

¹¹К аналогичному заключению приходит и такой современный представитель классического теизма, как Брайан Дэвис: «Апология от свободной воли — это дело, заранее обреченное на неудачу, поскольку она исходит из предположения, что Бог не является Творцом всех вещей» (Davies, 2006: 136).

последний объясняет попущение Богом зла Его желанием сотворить более совершенную вселенную (Плантинга, 2014: 78):

Для истинно превосходного универсума требуется существование свободных, разумных и моральных деятелей. Некоторые из свободных созданий, сотворенных Богом, пошли по неправильной дорожке. Но универсум, содержащий свободные творения и зло, совершаемое ими, лучше того, в котором не было бы ни таких творений, ни указанного зла.

Действительно, Августин посвятил один из самых известных своих диалогов «О свободном решении» вопросу о происхождении зла и о том, виновен ли в нем Бог. В конце первой книги собеседник Августина Эводий, подводя итог предшествующей беседы, говорит, что причина зла находится в свободном решении воли (Aug. De lib. arb. I 16.35 117). Августину вторит и Фома Аквинский, утверждая (Фома Аквинский, Ашполонов, 2012: 171):

...грех обозначает сущее и действие с неким недостатком. А этот недостаток происходит от тварной причины, т. е. от свободного решения — постольку, поскольку оно отклоняется от порядка по отношению к первому действующему, т. е. к Богу¹².

В связи с этим возникает вопрос о различии в понимании свободного выбора в классическом теизме и современных апологиях от свободной воли.

Современные апологии от свободной воли предполагают либертарианизм. Свободная воля мыслится как автономная способность альтернативного выбора между добром и злом. Взятая сама по себе эта способность расценивается как благо столь высокое, что Бог вынужден ради него допустить существование зла.

Особенно ярко такое понимание проявляется в концепции Суинберна, который ставит в прямую зависимость ценность свободного выбора от степени возможного зла, от которого отказывается субъект, делающий свой выбор в пользу противоположному ему добра. При этом особое внимание Суинберн уделяет способности человека выбирать благо перед лицом возможности совершения *значительного* морального зла, называя ситуацию, в которой возможно совершить значительное моральное зло, «искушением». Он утверждает, что «блаженными мы

¹²Aqu. I^a–II^{ae}. q. 79 a. 2: ...peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei.

считаем и почитаем тех, кто свободно совершает благо, преодолевая искушение сделать зло или совершить нечто менее хорошее» (Swinburne, 2003: 92). Чем сильнее искушение, тем больше ценность выбора того, кто сумел ему противостоять. Таким образом, в современных апологиях от свободной воли зло рассматривается как онтологически необходимая предпосылка существования свободного выбора, без которого сотворенный Богом мир обладал бы принципиально меньшей ценностью. Кроме того, сама *свобода* выбора видится сторонниками современных апологий от свободной воли в неподчиненности этой способности Богу.

Совершенно иное понимание свободного выбора обнаруживается у выразителей классического теизма, таких как Августин или Фома Аквинский. Несмотря на то, что среди современных философов имеются значительные разногласия (Stump, 2001: 124; Stump, 2003: 22) относительно того, как следует интерпретировать позицию этих мыслителей в вопросе о свободе воли, все больше исследователей склоняются к тому, чтобы истолковывать ее в духе компатибилизма (Couenhoven, 2007; Zollner, 2004). Как бы то ни было, ни Августин, ни Фома Аквинский не понимали свободный выбор как независимую от Бога способность выбирать между альтернативами. Напротив, Бог есть первая причина нашего свободного выбора, поскольку акт выбора есть некое бытие, а Бог и только Бог есть причина всякого бытия как такового. Зло, выражаясь схоластическим языком, бытием не обладает. Зло представляет собой изъян или лишенность бытия. Поэтому Бог не может быть причиной зла. Тем не менее зло¹³ существует, поэтому перед классическими теистами также стояла задача объяснить возникновение зла в божественном творении. Однако их объяснение принципиально отличается от того объяснения, которое предлагается современными апологиями от свободной воли.

Главной онтологической предпосылкой для возникновения зла в классическом теизме считается *creatio ex nihilo*. Как говорит Августин,

¹³С точки зрения классического теизма не все виды зла представляют собой проблему для объяснения того, почему Бог не является их причиной. Фома Аквинский выделяет три вида зла: естественное зло, которое связано с тем, что блага для представителей разных видов могут быть несовместимы между собой; зло наказания, или зло провинности, возникновение которого связано с последствиями, вызванными неправильными действиями существ, наделенных свободой выбора, и зло греха, возникающее из отклонения свободной воли индивидов от божественной воли (Aqu. I^a. q. 19, a. 9, рус. Фома Аквинский, Ашполонов, 2006: 277). Из перспективы классического теизма только зло греха представляется проблематичным, поскольку нуждается в объяснении того, почему Бог, будучи причиной всего, не является причиной греха.

«человек был способен согрешить, то есть употребить во зло Божий дар, каковым является свободный выбор, именно потому, что он не есть Бог, но сотворен Богом из ничего, а не из самого Бога» (перевод мой; Aug. Op. Imp. v, 38). В некотором смысле необходимость возможности греха подразумевается самим творением, но эта возможность, если так можно выразиться, является негативной и заключается в самом факте существования чего-то, что отлично от Бога, который один по своей сущности есть бытие и благо. Все остальное обладает бытием и является благом в силу своего отношения к Богу. Однако позитивная возможность зла не является необходимой для реализации свободного выбора в сотворенном мире. Другими словами, мир не был создан Богом таким, что он необходимым образом содержал в себе некий потенциал зла. Согласно Августину, Бог дал людям способность свободного решения не для того, чтобы выбирать между добром и злом, а для того, чтобы он мог выбрать благо, то есть единение с Ним как источником своей жизни. Бог вложил в человека стремление к Себе и способность свободного согласия с этим стремлением. Таким образом, человек был сотворен только для того, чтобы свободно выбрать жизнь с Богом, а не для того, чтобы выбирать между благом и злом как альтернативами, как утверждает Суинберн, тем более не для того, чтобы выбирать между «величайшим добром» и «величайшим злом»¹⁴.

Выраженное в классическом теизме понимание свободной воли позволяет усвоить более оптимистический взгляд на человеческую природу и предназначение, по крайней мере, в их первоначальном состоянии. По словам Августина, человек был сотворен таким, что он мог не согрешить (Aug. Op. Imp. v, 58). В его природу было вложено стремление к высшему благу, каковым для него является единство с Творцом, и ему была дана способность свободного согласия с этим стремлением (Greer, 1996: 479). Поэтому изначально вероятность злоупотребления свободным решением была крайне мала. Человек получил все необходимое для того, чтобы достичь такого состояния, когда бы он уже не мог грешить, т. е. достичь состояния совершенства (Aug. Op. Imp. v, 58). Таким образом, из перспективы классического теизма ценность и достоинство свободной воли заключаются не столько в противостоянии

¹⁴Ср. слова платоновского Сократа в «Критоне»: «О, если бы, Критон, большинство способно было творить величайшее зло, с тем чтобы быть способным и на величайшее добро! Это было бы прекрасно! А то ведь люди не способны ни на то, ни на другое: они не могут сделать человека ни разумным, ни не разумным, а делают что попало» (Платон, Соловьев, 2006: 121).

тому, что Суинберн называет искушением, сколько в выражении согласия со своим естественным стремлением к высшему благу. Однако реализация этого стремления ограничена условиями сотворенности мира из ничего и требует от человека формирования добродетельного характера, который не дается ему сразу актуальным образом, а требует как определенных усилий со стороны человека, так и определенной помощи со стороны Бога.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя краткие итоги, можно сказать, что в основании атеистических аргументов от зла и современных апологий от свободной воли лежит антропоморфная модель божества, в которой Бог мыслится как индивид среди прочих индивидов, хотя и наделенный своими качествами, к которым прежде всего относятся всемогущество и (моральная) всеблагость, в превосходной степени. Апологии от свободной воли так же, как и атеистические аргументы от зла, пытаются дать оценку тому, каким бы был наш мир, если бы был создан таким индивидом. Однако в отличие от атеистических аргументов от зла они полагают, что божественное всемогущество и всезнание являются ограниченными, особенно — желанием их обладателя дать некоторым из своих творений способность свободного выбора, которая логически предполагает возможность и даже необходимость существования зла. Этим современные апологии от свободной воли отличаются своих классических предшественников, в которых отвергалась как антропоморфная модель божества, так и неподчиненность свободной воли Богу как высшему благу. Напротив, в классическом теизме предполагалось, что свободное решение было изначально возможностью добровольного согласия человека с вложенным в него стремлением к Богу как высшему благу. Однако это согласие — в силу сотворенности человека из ничего — не могло быть автоматическим, а предполагало путь формирования добродетельного характера и переход человека от состояния, в котором он может не грешить, к состоянию, в котором он не может грешить.

СОКРАЩЕНИЯ

Aqu. I^a

Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 4/5. Pars prima Summae theologiae. — Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1889.

- Aqu. I^a–II^{ae} *Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 6/7. Prima secundae Summae theologiae. — Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891–1892.*
- Aqu. Exp. Per. *Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 1. Expositio libri Peryermeneias. — Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1882.*
- Aug. De lib. arb. *Augustinus. De libero arbitrio // Aurelii Augustini opera / hrsg. von W. M. Green. — Turnhout : Brepols, 1970. — S. 209–321. — (Corpus Christianorum Series Latina ; 29).*
- Aug. Op. Imp. *Augustine. Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus sex libros complectens / ed. by J.-P. Migne. — 1865. — P. 1049–1610. — (Patrologia Latina ; 45).*

ЛИТЕРАТУРА

- Гаспаров И. Г.* Зло и атеизм : онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // *Философский журнал*. — 2020. — Т. 13, № 1. — С. 53–68.
- Карпов К. В.* «Среднее знание» и проблемы предвидения // *Философия и культура*. — 2012. — Т. 55, № 7. — С. 108–116.
- Платон.* Критон / пер. с древнегреч. М. С. Соловьева // *Сочинения*. В 4 т. Т. 1 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та., Изд-во Олега Абышко, 2006. — С. 119–135.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Часть первая (вопросы 1–64) / пер. с лат. А. В. Апполонова. — М. : Издатель Савин С. А., 2006.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Первая часть Второй части (вопросы 68–114) / пер. с лат. А. В. Апполонова. — М. : Книжный дом «Либроком», 2012.
- Юм Д.* Диалоги о естественной религии / пер. с англ. С. И. Церетели // *Сочинения*. В 2 т. Т. 2. — 2-е изд. — М. : Мысль, 1996. — С. 379–482.
- Carnap R.* Meaning Postulates // *Philosophical Studies : An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. — 1952. — Vol. 3, no. 5. — P. 65–73.
- Couenhoven J.* Augustine's Rejection of the Free Will Defence : An Overview of the Late Augustine's Theodicy // *Religious Studies*. — 2007. — Vol. 43, no. 3. — P. 279–298.
- Davies B.* The Reality of God and the Problem of Evil. — New York : Continuum, 2006.
- Freddoso A. J.* God's General Concurrence with Secondary Causes : Pitfalls and Prospects // *American Catholic Philosophical Quarterly*. — 1994. — No. 67. — P. 131–156.
- Greer R. A.* Augustine's Transformation of Free Will Defence // *Faith and Philosophy*. — 1996. — Vol. 13, no. 4. — P. 471–486.

- Mackie J. L.* Evil and Omnipotence // *Mind*. — 1955. — Vol. 64, no. 254. — P. 200–212.
- Mackie J. L.* The Miracle of Theism. — Oxford : Clarendon, 1982.
- Pike N.* Divine Omniscience and Voluntary Action // *Philosophical Review*. — 1965. — Vol. 74, no. 1. — P. 27–46.
- Plantinga A.* Nature of Necessity. — Oxford : Oxford University Press, 1974.
- Stump E.* Augustine on Free Will // *Cambridge Companion to Augustine* / ed. by N. Kretzmann, E. Stump. — Cambridge : Cambridge University Press, 2001. — P. 127–147.
- Stump E.* Aquinas. — London : Routledge, 2003.
- Swinburne R.* Providence and the Problem of Evil. — Oxford : Oxford University Press, 2003.
- Van Inwagen P.* Quam Dilecta // The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics. — Boulder, Colorado : Westview Press, 1997. — P. 1–28.
- Walls J. L.* Why Plantinga Must Move from Defense to Theodicy // *Philosophy and Phenomenological Research*. — 1991. — Vol. 51, no. 2. — P. 375–378.
- Zollner C. P.* Determined but Free : Aquinas' Compatibilist Theory of Freedom // *Philosophy and Theology*. — 2004. — Vol. 16, no. 1. — P. 25–44.

Gasparov, I. G. 2020. “Zlo i svobodnaya volya [Evil and Free Will]: sovremennyye apologii ot svobodnoy voli i klassicheskiy teizm [Contemporary Free-Will Defense and Classical Theism]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 15–34.

IGOR' GASPAROV

ASSOCIATE PROFESSOR

N. N. BURDENKO VORONEZH STATE MEDICAL UNIVERSITY (VORONEZH, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-0593-4366

EVIL AND FREE WILL

CONTEMPORARY FREE-WILL DEFENSE AND CLASSICAL THEISM

Submitted: Apr. 28, 2020. Reviewed: July 30, 2020. Accepted: Jan. 03, 2020.

Abstract: The article considers contemporary free will defenses, proposed by A. Plantinga, R. Swinburne, according to which the existence of a world in which there is free will is something more valuable than the existence of a world in which there is no free will. It is shown that contemporary forms of free will defenses share with atheistic arguments from evil an anthropomorphic model of God, in which God is thought as an individual among other individuals, although endowed with attributes such as omniscience and omnipotence to an excellent degree. It has also been shown that another important point of similarity between contemporary free will defenses and atheistic arguments from evil is that both attempt to assess what our world would be like if created by such an individual. In contrast to atheistic arguments from evil, contemporary free will defenses argue that divine omnipotence and omniscience are subject to some greater restrictions, as usually assumed, especially due to

God's desire to give some of his creations the ability of free choice, which logically implies the possibility and even necessity of the existence of evil. It is demonstrated that classical theism does not share the anthropomorphic model of deity typical for many contemporary philosophers of religion. The classical theism rejects both the anthropomorphic model of deity and the unaccountability of free will to God as the supreme good. On the contrary, it assumes that free decision was initially an opportunity for the voluntary consent of man which had an innate aspiration towards God as his supreme good. Nevertheless, due to the creation of man out of nothing, this consent could not be automatic, but implied forming a virtuous character, and man's transition from a state in which he was able not to sin, to a state in which he would be not able to sin.

Keywords: Evil Problem, Classical Theism, Free Will, Libertarianism, Compatibilism, Plantinga, Swinburne, Thomas Aquinas.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-15-34.

REFERENCES

- Augustine. 1865. *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus sex libros complectens* [in Latin]. Ed. by J.-P. Migne. 1049–1610. *Patrologia Latina* 45.
- Augustinus. 1970. *De libero arbitrio* [in Latin]. In *Aurelii Augustini opera*, ed. by W. M. Green, 209–321. *Corpus Christianorum Series Latina* 29. Turnhout: Brepols.
- Carnap, R. 1952. "Meaning Postulates." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 3 (5): 65–73.
- Couenhoven, J. 2007. "Augustine's Rejection of the Free Will Defence: An Overview of the Late Augustine's Theodicy." *Religious Studies* 43 (3): 279–298.
- Davies, B. 2006. *The Reality of God and the Problem of Evil*. New York: Continuum.
- Freddoso, A. J. 1994. "God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects." *American Catholic Philosophical Quarterly*, no. 67: 131–156.
- Gasparov, I. G. 2020. "Zlo i ateizm [Evil and Atheism]: ontologicheskiye i eticheskiye predpoylki argumentov ot zla [Ontological and Ethical Premises of Arguments Against Evil]" [in Russian]. *Filosofskiy zhurnal [Philosophy Journal]* 13 (1): 53–68.
- Greer, R. A. 1996. "Augustine's Transformation of Free Will Defence." *Faith and Philosophy* 13 (4): 471–486.
- Hume, D. "Dialogi o yestestvennoy religii [Dialogues Concerning Natural Religion]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Collected Works]*, 2nd ed., trans. from the English by S. I. Tsereteli, 379–482. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Karpov, K. V. 2012. "'Sredneye znaniye' i problemy predvideniya ['Middle Knowledge' and Problems of Providence]" [in Russian]. *Filosofiya i kul'tura [Philosophy and Culture]* 55 (7): 108–116.
- Mackie, J. L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64 (254): 200–212.
- . 1982. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon.
- Pike, N. 1965. "Divine Omniscience and Voluntary Action." *Philosophical Review* 74 (1): 27–46.
- Plantinga, A. 1974. *Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. 2006. *Kriton [Crito]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, by Platon [Plato], ed. by A. F. Losev and V. F. Asmus, trans. from the Ancient Greek by M. C. Solov'yev, 119–135. 4 vols. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta. / Izd-vo Olega Abyshko.
- Stump, E. 2001. "Augustine on Free Will." In *Cambridge Companion to Augustine*, ed. by N. Kretzmann and E. Stump, 127–147. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003. *Aquinas*. London: Routledge.

- Swinburne, R. 2003. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomas Aquinas. 1891–1892. *Prima secundae Summae theologiae* [in Latin]. Vol. 6–7 of *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- . 1888–1889. *Pars prima Summae theologiae* [in Latin]. Vol. 4–5 of *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- . 2006. *Summa teologii. Chast' pervaya (voprosy 1–64) [Summa Theologiae]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. V. Appolonov. Moskva [Moscow]: Izdatel' Savin S. A.
- . 2012. *Summa teologii. Pervaya chast' Vtoroy chasti (voprosy 68–114) [Summa Theologiae]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. V. Appolonov. Moskva [Moscow]: Knizhnyy dom "Librokom".
- . 1882. *Expositio libri Peryermeneias* [in Latin]. Vol. 1 of *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Van Inwagen, P. 1997. "Quam Dilecta." In *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, 1–28. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Walls, J. L. 1991. "Why Plantinga Must Move from Defense to Theodicy." *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (2): 375–378.
- Zollner, C. P. 2004. "Determined but Free: Aquinas' Compatibilist Theory of Freedom." *Philosophy and Theology* 16 (1): 25–44.

ЕВГЕНИЯ ВИЛКОВА*

ТЕОДИЦЕЯ ПО-АМЕРИКАНСКИ**

СОДЕРЖАНИЕ И ИСТОКИ АПОЛОГИИ ДЭВИДА БЕНТЛИ ХАРТА

Получено: 04.07.2020. Рецензировано: 02.09.2020. Принято: 07.12.2020.

Аннотация: В настоящей статье делается попытка рассмотреть нетрадиционный вариант решения проблемы теодицеи, предложенный современным американским православным богословом и философом Дэвидом Бентли Хартом. Цель исследования — раскрыть особенности трактовки вопроса теодицеи в аргументации данного автора. В статье анализируются контраргументы Дэвида Харта относительно наиболее популярных современных тенденций осмысления проблемы теодицеи в западном мире, которые, по его мнению, не дают ответа вопрошающему о Боге человеку, а лишь служат очередным поводом для атеистических атак на христианство. Особое внимание уделяется позитивному аспекту учения богослова, которое является нетривиальной попыткой дать ответ атеизму, не прибегая к рациональным аргументам классических теодицей. Научная новизна данной работы заключается в выявлении концептуальных параллелей апологетических взглядов Дэвида Харта с идеями русского религиозного философа, благодаря чему делается предположение о возможном «русском следе» в философии православного американца. Этот аспект представляет интерес в перспективе дальнейшего изучения влияния русской религиозной философии на формирование взглядов современных англоязычных христианских философов и богословов. В исследовании был использован историко-философский метод научного познания, а также метод философской герменевтики, что позволило произвести анализ философии Дэвида Харта как явления, существующего в контексте современной культуры, и обнаружить глубинный смысл текстов и взаимосвязи элементов его философской системы. В результате проведенной работы выявлены и охарактеризованы суждения автора относительно проблемы «оправдания Бога», а также систематизированы ключевые моменты его теодицеи.

Ключевые слова: Дэвид Харт, православное американское богословие, теодицея, антитеодицея, апологетика, эсхатология, Семен Франк.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-35-49.

Проблема теодицеи является одной из сложнейших тем апологетики, которая вновь обретает актуальность с каждой новой трагедией, происходящей в мире. Каждая война, эпидемия и катастрофа с новой

*Вилкова Евгения Валерьевна, студент магистратуры и старший преподаватель, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет (Москва), eugenia_vilkova@mail.ru, ORCID: 0000-0002-9015-1122.

**© Вилкова, Е. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

силой ставит перед христианином вопрос о возможности существования христианского Бога в мире, полном зла и страданий.

На протяжении истории над этим вопросом размышляли многие богословы и философы, но наиболее интересным для нас представляется то, какой ответ на него может дать современное западное богословие, которое особенно широко сегодня имеет дело с движением «нового атеизма», активно распространившимся на Западе, но пока еще не набравшим большую популярность в русскоязычном мире.

Каждая эпоха требует своих подходов для обоснования веры в Бога и опровержения критиков религиозной картины мира. Эпоха постмодернизма бросила очередной вызов апологетам: как обосновать христианские позиции в обществе, которое, несмотря на то что уже давно пережило «смерть Бога» и «расколдовывание мира» и вошло, как считается, в постсекулярную эпоху, стало увлекаться идеями «нового атеизма»? Какие аргументы можно предложить в защиту того, что наличие в мире зла не противоречит идее существования Бога, и нужны ли вообще такие аргументы? На эти вопросы предложил свой ответ один из самых эрудированных и одновременно неоднозначных богословов и философов современного западного мира, чьи труды по большей части посвящены именно вопросам апологетики.

Дэвид Бентли Харт — православный американский философ, богослов и критик, хорошо известный в западном мире. Его первая большая работа «Красота бесконечного: эстетика христианской истины» получила высокую оценку католических и протестантских теологов, но была почти не замечена в православном мире. Такова участь и последующих его работ. Возможно, так произошло, потому что у Дэвида Харта сложилась репутация не совсем православного богослова. Перейдя из англиканства в православие, в своих трудах он стал опираться в том числе и на мысли хорошо знакомых ему западных теологов. По многим темам он придерживается довольно либеральных взглядов, Харт известен смелыми заголовками книг и статей, а также является сторонником учения об апокатастасисе, что также не вызывает симпатий у большинства православных ученых. Эти предубеждения не позволяют православному научному сообществу открыть для себя Дэвида Харта как значительного философа и богослова современности, а также познакомиться с его трактовками важных апологетических тем, одной из которых является проблема теодицеи.

По признанию Дэвида Харта, существование в мире зла — это самый сильный аргумент из тех, которыми атеисты пытаются развенчать

христианскую картину мира. Он не включает в себя вопроса о бытии или небытии Бога, рассматривая который неизбежно приходится давать определение таким понятиям, как «бытие» и «Бог», в чем атеисты зачастую терпят неудачу, еще не начав излагать свою позицию по сущности проблемы. Данный же аргумент непосредственно касается вопроса о Божественной благодати и любви, а вкупе с наличием в мире зла является для атеистов несомненным доказательством противоречивости христианского учения.

Причиной, побудившей Харта обратиться к данной проблематике, стала катастрофа — цунами, обрушившееся на побережье Индийского океана в 2004 году, которое за один день унесло жизни более 200 тысяч людей, — а также последовавшие за ней скептические статьи в англоязычной прессе, содержащие очередные нападки на христианского Бога, допускающего страдания безвинных людей.

Следует отметить, что аргументы атеистов по этому вопросу на протяжении истории не претерпевают изменений. Они исходят из кажущегося логического противоречия, возникающего, если одновременно принять четыре пункта христианского учения: Бог существует, и Он всеведущ, всемогущ и всеблаг. Если соотнести эти Божественные свойства с эмпирическим наличием в мире зла и страданий, то, по мнению атеистов, логическим образом мы приходим к выводу, что хотя бы одно из определений ошибочно. Бог либо не знает о зле, творящемся на земле, либо знает, но не может ему противостоять, либо знает и в силах его уничтожить, но не обладает таким желанием. Если же мы настаиваем на наличии у Бога всех трех свойств, то делается вывод об ошибке в первой части предлагаемого тезиса: значит, Бога не существует.

Предлагая свое философское видение данного вопроса, аргументам атеистов Дэвид Харт не уделяет существенного внимания. Он считает их

the perorations and tirades of secular moralists, gravely and condescendingly informing us that the last slender supports for our irrational religious allegiances have been ripped away [перорациями и тирадами светских моралистов, с важностью и снисхождением информирующих нас, что мы потеряли последнюю слабую опору нашей иррациональной религиозной преданности]¹ (Hart, 2004: 9).

¹Здесь и далее перевод мой. — Е.В.

Главная причина, по которой Дэвид Харт не видит смысла опровергать аргументы атеистов, — это их антропоморфное представление о Боге,

abstracted from any living system of belief—that reduces God to a finite ethical agent, a limited psychological personality, whose purposes are measurable upon the same scale as ours, and whose ultimate ends for his creatures do not transcend the cosmos as we perceive it [абстрагированное от любой существующей системы веры, которое сводит Бога к конечному этическому деятелю, к ограниченной психологической личности, чьи цели измеримы в том же масштабе, что и наши, и чьи конечные замыслы о своих созданиях не выходят за пределы понимаемого нами космоса] (Hart, 2005: 13).

Он видит скрытую иронию в их обращении к данной теме, так как подобные доводы могли прийти на ум только человеку, чьи моральные ожидания от Бога были сформированы христианской культурой, как бы далеко от евангельского ни было его понимание Абсолюта (Hart, 2004: 15). Ведь именно христианство возвестило миру бесконечно благого Бога, Который есть Любовь, и без такого представления невозможна сама постановка проблемы теодицеи.

В целом Харт приходит к выводу, что аргументы современных атеистов направлены против креационистов, а их авторы по большей части совершенно не владеют информацией о христианских трактовках вопроса теодицеи. Намного сильнее его беспокоят христианские варианты ответа на вопрос о присутствии зла в нашем мире, так как они представляются ему по большей части ошибочными и дающими атеистам повод для атаки на христианство. При этом, по словам Харта, они

span almost the entire spectrum of religious sensibility: they can be cold with Stoical austerity, moist with lachrymose piety, wanly roseate with sickly metaphysical optimism [охватывают почти весь спектр религиозной чувствительности: они могут быть холодными от стоической строгости, влажными от слезливого благочестия, с болезненным румянцем от слащавого метафизического оптимизма] (Hart, 2005: 6).

В современном англоязычном христианском богословии существует две основные тенденции анализа проблемы теодицеи: универсализм (оправдание Бога за все мировое зло) и партикуляризм (оправдание зла, происходящего в жизни конкретных людей) (Казарян, 2001).

В универсалистской теодицее зло рассматривается с трех наиболее популярных позиций:

- (1) с позиции философского оптимизма Лейбница как необходимой части наилучшего из возможных миров;
 - (2) как результат наличия у человека свободной воли и средство для понимания ее ущербности;
 - (3) как поущение Божие для обретения людьми Божьего подобия.
- Внутри партикуляризма выделяют две тенденции:
- (1) объяснение существования зла через наличие определенных неизвестных нам причин в каждом конкретном случае, в котором оно происходит;
 - (2) рассмотрение зла как явления, имеющего благотворное воздействие на душу каждого человека, у которого формируется своя собственная теодицея, способствующая его возрастанию в духовной жизни.

Дэвид Харт в своих рассуждениях не опирается на представленную классификацию, однако критикует все описанные нами виды современной теодицеи, обходя стороной лишь последний партикуляристский подвид, вероятно, оставляя его аскетическому разделу богословия.

Метафизический оптимизм Харт называет пресным и лишенным какого-либо основания в Новом Завете, в котором авторами не приводится морального оправдания существующего космического порядка падшего мира, но центром которого является чувство триумфализма и убеждение, что воля Божия не может быть окончательно сломлена и что победа над злом и смертью уже одержана Иисусом Христом (Еф. 4:8, Кол. 2:15). Но к нам эта победа еще должна прийти, а на данный момент мы живем посреди борьбы света и тьмы, неправды и истины, жизни и смерти. Силы зла господствуют на земле, и мир является полем, на котором пшеница и плевелы остаются до времени рядом (Мф. 13:38).

Рассматривая вторую универсалистскую позицию, Харт рассуждает о свободе воли в русле святоотеческой мысли. Моральное зло имеет источником свободную волю, которую Бог дарует своим созданиям. Все творение в своем существовании зависит от Бога, но тем не менее оно поистине иное, чем Бог. Ведь если бы мир не был отделен от Бога и не обладал реальной свободой, аналогичной Божественной, то он был бы «only an oddly pantheistic expression of God's unadulterated power» [лишь странным пантеистическим самовыражением чистейшей Божественной силы] (Hart, 2004: 91). Но творение — это не просто проявление воли Бога вне Себя. Бог допускает творению иметь свою собственную свободу, не желая напрямую всего того, что вследствие нее происходит. Он не

хочет лишить человека возможности свободного союза с Ним в любви. Раскрывая святоотеческое учение по данному вопросу, Харт использует понятие гномической воли, разработанное преподобным Максимом Исповедником, и показывает, каким образом она [гномическая воля] ставит нас перед этическим выбором и заставляет колебаться между добром и злом.

Таким образом, Харт признает зависимость зла от гномической воли, однако понимает, что сведение всей теодицеи к свободе воли человека невозможно, так как тогда она становится попыткой осмыслить только моральное зло, но при этом не принимается во внимание зло естественное — происходящие в мире катастрофы природного характера. Хотя они, по мысли Харта, определено также являются следствием грехопадения человека, после которого Бог позволяет злу иметь собственную историю в нашем мире.

Наконец, он критикует тенденции осмысления зла как поущения Божия и объяснение его существования в жизни людей через наличие определенных неизвестных нам причин, способствующих его появлению. Его аргумент состоит в том, что никакое зло не может иметь своей целью самосовершенствование или любые иные благие цели в жизни ли всего человечества или конкретных людей. Зло не имеет собственной субстанции. Зло — это лишь отсутствие добра, паразитическая реальность, подобная грязи или болезни, но никак не «вещь в себе» (Hart, 2004: 73). За злом и страданием нет высшей цели, они лишь являются определенной реальностью, которую нужно принять. Они не могут служить какой-либо необходимой цели в Божьем творении, даже если Бог может обратить их во благо (*ibid.*: 29).

Возможность обращения зла на пользу человека подводит нас еще к одной важной теме — теме Промысла Божия, — которая является одной из ключевых в теодицее Дэвида Харта. В рассуждениях по этому вопросу для него становится важным показать, что наличие в мире Промысла не ставит зло в зависимость от Бога. Он проводит различие между христианской доктриной трансцендентного Промысла и диалектической телеологией. Последняя неминуемо ведет к представлению, что каждая конечная случайность является результатом единственной воли, действующей на все создание. В таком случае мир становится лишь выражением единой чистой силы, одновременно произвольным и необходимым, имеющим ясную цель в своих частях и бессмысленным как единое целое. Даже если целью такого мира является познание величия и справедливости Бога, то величие и справедливость оказываются

лишь выдумкой Его воли, действующей на людей как добрыми, так и злыми средствами, ведущей одних ко спасению, а других — в адские муки. То есть, на взгляд Харта, подобная телеология неминуемо ведет к детерминизму и к такой вере в Бога, которая полностью совпадает с нигилизмом (Hart, 2004: 29–30).

Напротив, Промысл Божий — это не универсальная телеология, позволяющая вписать каждый отдельный фрагмент зла и страданий в некую грандиозную схему, конечный вариант которой оправдает все вещи. Промысл Божий — это то, как Бог, для Которого не существует ни прошлого, ни будущего, отвечает на действия, которые не были Им детерминированы, но которые, в свою очередь, также не могут детерминировать и Его (Hart, 2009: 42–43). Для Харта то, что Фома Аквинский называет вторичной причинностью, никогда не исходит от Бога, хотя и обращается Им впоследствии во благо человеку. В противном случае нам пришлось бы поверить в духовную необходимость страдания ребенка, заболевшего дифтерией, молодой матери, умирающей от рака, поглощенных морем десятков тысяч азиат и миллионов людей, убитых в лагерях смерти и ГУЛАГах. Дэвиду Харту

it seems a strange thing to find peace in a universe rendered morally intelligible at the cost of a God rendered morally loathsome [кажется странным обрести покой в морально понятной вселенной за счет морально отвратительного Бога] (McGrath, 2016: 218).

Другим аргументом против рационального объяснения зла, на который он обращает наше внимание, заключается в следующем: на практике ни один человек, находящийся в здравом рассудке, не начнет утешать страдающего от зла человека рассуждениями о пользе выпавших ему бедствий. Так, он приводит в пример мужчину, в слезах рассказывавшего о гибели в цунами четырех из пяти своих детей. Харт уверен, что

only a moral cretin at that moment would have attempted to soothe his anguish by assuring him that his children had died as a result of God's eternal, inscrutable, and righteous counsels, and that in fact their deaths had mysteriously served God's purposes in history, and that all of this was completely necessary for God to accomplish his ultimate design in having created this world [только моральный урод в тот момент попытался бы облегчить его страдания, заверив его, что его дети погибли в результате вечных, непостижимых и праведных путей Господних, и что на самом деле их смерть таинственным образом послужила Божьим целям в истории, и что все это было совершенно необходимо для

Бога, чтобы воплотить свой конечный замысел о созданном Им мире] (Hart, 2004: 99–100).

Таким образом, теоретическая и практическая теодицея для Харта неотделимы друг от друга.

Основываясь на христианском учении о грехопадении человека, который использовал дарованную ему свободу против своего Творца, отдав тем самым себя в руки другого хозяина, и на эстетическом восприятии реальности, красоте, которая объективно присутствует в нашем мире, что было наглядно показано им в труде «Красота бесконечного: эстетика христианской истины», американский философ обосновывает параллельное существование добра и зла в нашем мире. Подобный дуализм становится закономерным следствием его отказа от рационального объяснения существования зла при наличии всеведущего, всемогущего и всеблагого христианского Бога.

И в своей собственной жизни истинный христианин, по его мнению, должен видеть сразу две реальности:

one the world as we all know it, in all its beauty and terror, grandeur and dreariness, delight and anguish; and the other world in its first and ultimate truth, not simply “nature” but “creation”, an endless sea of glory, radiant with the beauty of God in every part, innocent of all violence. To see in this way is to rejoice and mourn at once, to regard the world as a mirror of infinite beauty, but as glimpsed through the veil of death; it is to see creation in chains, but beautiful as in the beginning of days [один мир, каким мы все его знаем, во всех его красоте и ужасе, великолепии и мраке, восторге и муках, и другой мир в его изначальной и конечной истине, не просто «природу», но «творение», бесконечное море славы, сияющее красотой Бога в каждой частице, невинное ни в каком насилии. Видеть мир таким образом — значит одновременно радоваться и горевать, воспринимать мир как зеркало бесконечной красоты, проглядывающее, однако, сквозь пелену смерти; это видеть творение в цепях, но прекрасным, как в начале дней] (ibid.: 60–61).

Исследователь, знакомый с русской религиозной философией, не может не заметить близость идей Дэвида Харта к учению Семена Людвиговича Франка, которому принадлежит одна из наиболее сложных разработок темы зла в истории русской философии. Дэвид Харт нигде не упоминает русского философа, но, зная об эрудиции Харта, о его владении русским языком, а также о хорошем знакомстве с русской религиозной философией (в своих трудах он часто упоминает Владимира Соловьева, отца Сергия Булгакова, отца Павла Флоренского),

можно говорить о том, что на момент написания работ по теодицее он совершенно точно был знаком с основными трудами Франка, которые к тому моменту были уже давно опубликованы и на английском языке (см., напр., Frank, Jakim, 1983).

Вслед за русским философом Дэвид Харт отказывает теодицее в праве рационального обоснования, говорит о несводимости зла к свободе воли и невозможности объяснения зла без признания его в качестве бытия. Мысль Франка о том, что «объяснить зло — это значит найти его основание, его смысл, т.е. оправдать его, но это противоречит самой сущности зла, как тому, чему не следовало быть» (Франк, 1998: 139), хотя напрямую и не произносится Хартом на страницах его книг, но является выводом, который читатель сам делает из предложенной автором информации к размышлению. Влияние философии Франка определенно сказалось и на хартовском восприятии мира как места параллельного сосуществования добра и зла, Света Христова и тьмы, не объявшей его, как охарактеризовал состояние падшего мира русский философ. Главу из труда Франка «Свет во тьме», озаглавленную «Два мира. „Дух“ и „плоть“», можно назвать квинтэссенцией христианского дуалистического понимания мира, которую Харт впитал вместе с другими представлениями Франка по вопросам теодицеи. Главным же отличием теодицеи Дэвида Харта является то, что в его философии она не вплетается в ткань учения о всеединстве, как у Семена Людвиговича Франка, а сочетается с идеей об апокатастасисе, которую Дэвид Харт разовьет в 2019 году, но симпатии к которой видны и в более ранних его книгах.

Подобная приверженность мнению о необходимости отказа от рационального объяснения зла не является уникальной в истории философии. Позицию, подобную той, которую занимают Семен Франк и Дэвид Харт, принято называть антитеодицеей, и ее разделяет определенное количество, в том числе христианских, богословов (Shearn, 2013: 439–458).

Антитеодицея — это термин, используемый для обозначения реакции на традиционные формулировки проблемы зла и на традиционные варианты решения этой проблемы (Betenson, 2016: 56). Впервые он появляется после холокоста, когда среди еврейских ученых возникла тенденция переосмысливать свою философию в свете произошедшей трагедии и отказываться от традиционных теодицей, объясняющих и оправдывающих страдание, в пользу идей утешения и божественной тайны.

Надо сказать, что и у европейских богословов последнего столетия самые необычные авторские трактовки теодицеи оказались связаны с периодом борьбы с нацизмом.

Так, крупнейший швейцарский богослов Карл Барт, один из лидеров «Исповедующей Церкви», которая была создана для сопротивления фашистской идеологии, в своей теодицее, видя антагонистический дуализм нашего мира, его диалектичность, также отказывается от доводов рассудка и предлагает нам взамен лишь надежду на благодать. Ведь история для Барта — это место Божьего суда над человечеством, и кара в таком случае — это неотъемлемая часть ее течения.

Ученик и друг Карла Барта Дитрих Бонхеффер в своих лагерных письмах и записках тоже не ищет логического объяснения существования зла. Его антитеодицею можно назвать христологической, так как в центр нее он ставит Христа, а не человека. Соучастие в страданиях Бога (в Гефсиманском саду, на Кресте) посредством своих собственных страданий — это, по его мнению, «и есть вера, это и есть „метанойя“». Только тогда и станешь человеком, христианином» (Бонхёффер, Григорьев, 1994: 271).

Можно вспомнить и Пауля Тиллиха, вынужденного эмигрировать в Америку и оттуда участвовать в борьбе с «коричневой чумой». Его центральной идеей в осмыслении зла стал принцип соучастия индивида в судьбе целого человечества, «в творческом основании божественной жизни» (Тиллих, Лифинцева, 2000: 261).

Конечно, подобные попытки переосмысления проблемы теодицеи европейской богословской мыслью XX века не являются случайными и свидетельствуют о том, что именно острое личное переживание страданий является импульсом для глубокого осмысления подобной проблематики.

В настоящее же время понятие «антитеодицеи» используют, говоря не только о теистической, но и атеистической критике рационального объяснения зла (Roth, 2004: 277).

Атеистическую антитеодицею, не называя ее таковой, Харт подробно рассматривает на примере размышлений Ивана Карамазова, чьи слова звучат рефреном на протяжении всего повествования в книге «The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami?» [Врата моря: где был Бог во время цунами?]. По мысли Харта, сила аргумента Ивана Карамазова состоит в том, что вместо того чтобы обвинять Бога в неспособности спасти страдающих людей, он отвергает само спасение, реализуемое таким аморальным способом (Hart, 2005: 6–9). Все блага Царствия Небесного ни для Ивана Карамазова, ни для Дэвида Харта не стоят слезинки ребенка. Сравнивая аргументы Карамазова с аргументами Вольтера, который в своем стихотворном произведении «Поэма на разрушение Лиссабона» критикует христианские теодицеи,

Харт обращает внимание на то, что Вольтер видит только ужасную правду: история страданий и зла не является нравственно понятной, а Достоевский, в силу своего гения, видит, насколько было бы ужаснее, если бы ее можно было нравственно осмыслить.

Но если антитеодицея приводит Карамазова к неверию, то Харт убежден, что подобная философия — это то, что делает жизнь христианина прекрасной. Название его центрального труда по данной теме, «The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami?» [Врата моря: где был Бог во время цунами?], несомненно, содержит аллюзию к 38 главе книги Иова, в которой Бог задает Иову риторические вопросы, один из которых звучит так: «Где был ты, когда Я полагал основание земли?» (Иов. 38:14). Иоанн Златоуст дает такое толкование данному отрывку: «Все творение совершилось, а тебя нигде не было. Итак, Того, Кто древнее веков, Виновника творения, ты призвал на суд?» (Иоанн Златоуст, 1900: 941). То есть этим вопросом Бог дает понять Иову, а через него и всем людям, что творение не может требовать отчета от Творца.

Впоследствии один из журналистов попросит Харта все же сказать где, по его мнению, был Бог во время цунами, на что Харт ответит так:

In and beyond all things, nearer to the essence of every creature than that creature itself, and infinitely outside the grasp of all finite things [Внутри и за пределами всех вещей, ближе к сущности каждого творения, чем оно само, и бесконечно вне досягаемости всех конечных существ] (Hart, 2016: 122).

Подобно Иову Дэвид Харт полагает руку свою на уста свои и отказывается рационально объяснить наличие зла на земле. Он уверен только в том, что, когда мы смотрим в лицо мертвого ребенка, мы видим не лицо Бога, а лицо Его врага. Наша вера, по его мнению, тем и прекрасна, что освобождает нас от оптимизма и учит вместо этого надежде (Hart, 2004: 103–104).

Надежда для американского философа оказывается единственным логичным выходом из бессмысленности наличия зла и страданий в существующем мире. Но христианская надежда бывает двоякого рода. Чарльз Тейлор через несколько лет после выхода труда Дэвида Харта, размышляя о причинах распространения секулярного мировоззрения и обострившейся по этой причине проблеме теодицеи, также обозначает надежду как единственный возможный ответ на нападки атеистов, но рассуждает о надежде на помощь Божью в борьбе со злом в этой земной жизни (Taylor, 2016: 306, 389). Дэвид Харт же выносит объект

надежды за рамки нашего земного бытия. Он говорит о надежде на жизнь будущего века.

Так, в заключение своего труда, подводя итоги своим философским размышлениям о проблемах теодицеи, Харт с помощью антитез показывает, насколько его восприятие конца света отличается от фундаменталистского: спасение по благодати против спасения имманентными событиями природы и истории, осуждение Богом всего проклятого и ложного вместо объяснения логической связи произошедших событий, избавление мира от оков страданий, а не раскрытие логики его истории. Он призывает людей радоваться тому, что

rather than showing us how the tears of a small girl suffering in the dark were necessary for the building of the Kingdom, He will instead raise her up and wipe away all tears from her eyes — and there shall be no more death, nor sorrow, nor crying, nor any more pain, for the former things will have passed away, and He that sits upon the throne will say, “Behold, I make all things new” [вместо того, чтобы показать нам, как слезы маленькой девочки, страдающей в темноте, были необходимы для созидания Царства, Он [Господь] вместо этого поднимет ее и сотрет все слезы с ее глаз — и больше не будет ни смерти, ни скорби, ни плача, ни боли, ибо все это исчезнет, и Сидящий на престоле скажет: «Се, творю всё новое»] (Hart, 2004: 103–104).

Многие христианские авторы свидетельствуют о неразрывной связи эсхатологии и теодицеи (Theodicy and Eschatology, 2005: xii), но при этом используют первую для обоснования последней. Эсхатологическая перспектива вечного блаженства страдающих праведников, которым будет многократно воздано в будущей жизни, по их мнению, способна примирить человека с наличием зла в современном падшем состоянии мира (ibid.: xiii). Но как видно из последней приведенной нами цитаты, Дэвид Харт не может согласиться с подобным утверждением и идет другим путем: он заменяет теодицею эсхатологией. Даже в эсхатологической перспективе он не считает нужным надеяться на получение ответа на данный вопрос. Примером ему служит Сам Христос, который прощает грехи, исцеляет страждущих, изгоняет зло и побеждает смерть, но нигде не свидетельствует о том, что это зло исходило от Бога для достижения Им неких предвечных целей в истории или по иным причинам (Hart, 2004: 87). Эсхатология становится для него наиболее важным аспектом христианской доктрины, благодаря которой противоречивость и двойственное положение существующего мира отходят на второй план.

Такая позиция Дэвида Харта является весьма смелой, так как автор в своей апологетической схватке находит мужество не пытаться

взять верх над оппонентом количеством известных ответов на данный вопрос, а оставляет место для Божественной тайны, что хотя и является менее популярным подходом в апологетической и миссионерской деятельности, но, апеллируя не столько к разуму, сколько к сердцу человека, способно вызвать положительную реакцию именно честностью высказанного мнения.

Таким образом, мы можем охарактеризовать теодицею Дэвида Харта как эсхатологическую антитеодицею. Рассматривая проблему зла как в онтологическом, так и в этическом дискурсе, он отказывает традиционным теодицеям в праве на существование, считая их идеи основаниями атеистических атак на христианство. Взамен он предлагает свое эсхатологическое решение данной проблемы, антропоцентричное по своей сути. Оно выходит за рамки нынешнего конфликта двух миров и состоит в вере в то, что наилучшим утешением страдающему человеку будет не разумное объяснение причин постигших его напастей, а надежда на конечное торжество Добра и Любви.

ЛИТЕРАТУРА

- Бонхёффер Д.* Сопrotивление и покорность / пер. с нем. А. Б. Григорьева. — М. : Прогресс, 1994.
- Иоанн Златоуст.* Творения. В 12 т. Т. 6 / пер. с древнегреч. [Санкт-Петербургской духовной академии]. — СПб. : Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1900.
- Казарян А. Т.* Зло // Православная энциклопедия. Т. 20. — М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. — С. 205–265.
- Тиллих П.* Систематическая теология / пер. с англ. Т. П. Лифинцевой. — М. : Университетская книга, 2000.
- Франк С. Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. — М. : Факториал, 1998.
- Betenson T.* Anti-Theodicy // *Philosophy Compass*. — 2016. — Vol. 11, no. 1. — P. 56–65.
- Frank S. L.* The Unknowable : An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion / trans. from the Russian by B. Jakim. — Ohio : Ohio University Press, 1983.
- Hart D. B.* The Doors of the Sea : Where was God in the Tsunami? — Michigan : Eerdmans, 2004.
- Hart D. B.* Tsunami and Theodicy // *First Things*. — 2005. — No. 151. — P. 6–9.
- Hart D. B.* Providence and Causality : On Divine Innocence // *The Providence of God : Deus Habet Consilium* / ed. by F. A. Murphy, P. G. Ziegler. — London : Bloomsbury T&T Clark, 2009. — P. 34–56.

- Hart D. B.* In the Aftermath : Provocations and Laments. — Michigan : Eerdmans, 2016.
- McGrath A. E.* The Christian Theology Reader. — New York : John Wiley & Sons, 2016.
- Roth J. K.* Theistic Antitheodicy // American Journal of Theology & Philosophy. — 2004. — Vol. 25, no. 3. — P. 276–293.
- Shearn S.* Moral Critique and Defence of Theodicy : Winner of the 2013 Religious Studies Postgraduate Essay Prize // Religious Studies. — 2013. — Vol. 49, no. 4. — P. 439–458.
- Taylor C.* A Secular Age. — Cambridge : Harvard University Press, 2016.
- Theodicy and Eschatology / ed. by B. Barber, D. Neville. — Adelaide : ATF Press, 2005.

.....

Vilkova, Ye. V. 2020. “Teoditseya po-amerikanski [American Theodicy]: sodержaniye i istoki apologii D-evida Bentli Kharta [The Content and Origins of the Apologia of David Bentley Hart]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 35–49.

.....

YEVGENIYA VILKOVA
 MA STUDENT, SENIOR LECTURER;
 SAINT TIKHON'S ORTHODOX UNIVERSITY FOR HUMANITIES (MOSCOW, RUSSIA);
 ORCID: 0000-0002-9015-1122

AMERICAN THEODICY THE CONTENT AND ORIGINS OF THE APOLOGIA OF DAVID BENTLEY HART

Submitted: July 04, 2020. **Reviewed:** Sept. 02, 2020. **Accepted:** Dec. 07, 2020.

Abstract: This paper attempts to examine an unconventional solution to the problem of theodicy proposed by the modern Orthodox theologian and philosopher David Bentley Hart. The purpose of the study is to provide insights into Hart's interpretation of the issue of theodicy. The paper discusses David Hart's counterarguments regarding the most popular current-day trends in understanding the problems of theodicy in the Western world, which, in his opinion, do not provide a response to anyone inquiring about God, but only serve as further grounds for atheistic attacks on Christianity. Particular attention is paid to the positive side of the theologian's teachings, which is a daring attempt to provide a response to atheism without resorting to the rational arguments of classical theodicies. The scientific value of this work lies in identifying the conceptual parallels of David Hart's apologetic views, which enables a conclusion to be drawn about the possible Russian footprint in the philosophy of the Orthodox American. This is of particular interest in terms of the further study of the influence of Russian religious philosophy on the establishment of modern English-speaking Christian philosophers and theologians. The study employed the historical and philosophical methods of scientific knowledge, along with the so-called philosophical hermeneutics method, which enabled the philosophy of David Hart to be analyzed as a phenomenon existing in

the context of modern culture and the deep meaning of his texts and relation between the principles of his philosophical system to be revealed.

Keywords: David Hart, Orthodox Theology in America, Theodicy, Anti-Theodicy, Apologetics, Eschatology, Semyon Frank.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-35-49.

REFERENCES

- Barber, B., and D. Neville, eds. 2005. *Theodicy and Eschatology*. Adelaide: ATF Press.
- Betenson, T. 2016. "Anti-Theodicy." *Philosophy Compass* 11 (1): 56–65.
- Bonhoeffer, D. 1994. *Soprotivleniye i pokornost' [Widerstand und Ergebung]* [in Russian]. Trans. from the German by A. B. Grigor'yev. Moskva [Moscow]: Progress.
- Frank, S. L. 1983. *The Unknowable [Nepostizhimoye. Ontologicheskoye vvedeniye v filosofiyu religii]: An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion*. Trans. from the Russian by B. Jakim. Ohio: Ohio University Press.
- . 1998. *Svet vo t'me. Opyt khristianskoy etiki i sotsial'noy filosofii [Light Shineth in Darkness. An Essay in Christian Ethics and Social Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Faktorial.
- Hart, D. B. 2004. *The Doors of the Sea: Where was God in the Tsunami?* Michigan: Eerdmans.
- . 2005. "Tsunami and Theodicy." *First Things*, no. 151: 6–9.
- . 2009. "Providence and Causality: On Divine Innocence." In *The Providence of God: Deus Habet Consilium*, ed. by F. A. Murphy and Ph. G. Ziegler, 34–56. London: Bloomsbury T&T Clark.
- . 2016. *In the Aftermath: Provocations and Laments*. Michigan: Eerdmans.
- Johannes Chrysostomus. 1900. [in Russian]. Vol. 6 of *Tvoreniya [Selected Works]*, trans. from the Ancient Greek by [St. Petersburg Theological Academy]. 12 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdaniye Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii.
- Kazaryan, A. T. 2001. "Zlo [Evil]" [in Russian]. In vol. 20 of *Pravoslavnaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]*, 205–265. Moskva [Moscow]: TsNTs "Pravoslavnaya entsiklopediya".
- McGrath, A. E. 2016. *The Christian Theology Reader*. New York: John Wiley & Sons.
- Roth, J. K. 2004. "Theistic Antitheodicy." *American Journal of Theology & Philosophy* 25 (3): 276–293.
- Shearn, S. 2013. "Moral Critique and Defence of Theodicy: Winner of the 2013 Religious Studies Postgraduate Essay Prize." *Religious Studies* 49 (4): 439–458.
- Taylor, Ch. 2016. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tillich, P. 2000. *Sistematicheskaya teologiya [Systematic Theology]* [in Russian]. Trans. from the English by T. P. Lifintseva. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya kniga.

МАТВЕЙ СЫСОЕВ*

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И СВИДЕТЕЛЬСТВО**

Получено: 28.01.2020. Рецензировано: 20.04.2020. Принято: 12.10.2020.

Аннотация: В статье рассматривается проблема передачи религиозного опыта, состоящая из двух элементов: проблемы особенностей индивидуального религиозного опыта и проблемы свидетельства в отношении религиозного опыта. Религиозный опыт, как кажется, сложнее поддается передаче посредством свидетельства, чем иные виды опыта. Поиск причин возникновения данных особенностей приводит либо к утверждению, что это проявление особенностей самого религиозного опыта, либо к утверждению, что это проявление особенностей определенного вида свидетельства. Исходя из этих особенностей и чаще всего принимая первый вариант, противники теизма пытаются редуцировать религиозный опыт к когнитивным искажениям и нарушениям, а сторонники теизма — создать особое эпистемологическое описание данного опыта с целью его защиты. Автором предпринята попытка обоснования тезиса, что трудности в передаче религиозного опыта возникают в специфических случаях и только вследствие особенностей определенного вида свидетельства, а не вследствие особенностей религиозного опыта как такового. Указанные утверждения базируются на предложенном автором подходе к анализу объектов религиозного, научного и обыденного опыта. Данный подход объединяет естественные и сверхъестественные объекты опыта в единый класс объектов. Наиболее значимой особенностью подхода является утверждение, что такие уникальные сверхъестественные объекты опыта, как чудеса, отличаются от иных объектов опыта только эпистемически, но не онтологически. Рассматривая эпистемологические следствия данного подхода, автор приходит к заявленным тезисам.

Ключевые слова: эпистемология религии, теизм, религиозный опыт, сверхъестественное, свидетельство, передача знания.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-50-76.

Получение, обработка и передача знания — три ключевых элемента познавательной деятельности. Подавляющее большинство имеющихся у нас знаний мы получаем на основании чужих свидетельств, поэтому передача знания количественно преобладает (Суинберн, Кедрова, 2014: 419). Проблема свидетельства невероятно важна, что находит отражение в эпистемологии. Однако, проследив первоначальный источник возникновения знания, которое мы получили на основании свидетельства, мы обнаружим, что им является опыт какого-либо субъекта. В связи

*Сысоев Матвей Сергеевич, ассистент кафедры философии и гуманитарной подготовки, Воронежский государственный медицинский университет им. Н. Н. Бурденко (Воронеж), sysoev.paritet@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1152-577X.

** © Сысоев, М. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

с этим полезно рассмотреть проблему свидетельства в совокупности с исследованием особенностей получения опыта. Наиболее актуальной в данном направлении исследований является, на мой взгляд, проблема передачи религиозного опыта (ППРО). Религиозный опыт, несомненно, обладает определенной спецификой, однако существуют различные мнения относительно того, насколько значительно его отличие от обыденного и научного опыта¹ и, главное, каким образом это влияет на познавательную деятельность и на её результат в виде знания. Для упрощения рассуждений в данной статье я буду использовать словосочетание «религиозное знание», понимая под этим знание, которое изначально сформировано на основании религиозного опыта. Такое знание по своей сути является истинным и обоснованным убеждением в том, что обстоятельства, представленные в религиозном опыте, действительно имели место. Основной вопрос, который здесь можно задать, звучит так: каким образом особенности приобретения религиозного опыта влияют на его передачу? Однако я бы хотел рассмотреть эту взаимосвязь в обратном порядке и проследить, каким образом передача опыта влияет на наше представление об особенностях религиозного опыта. В ходе этого рассмотрения я постараюсь ответить на вопрос: чем обусловлена проблема передачи религиозного опыта: внутренними особенностями самого опыта или особенностями передачи опыта?

Опыт можно назвать субъективным тогда, когда его невозможно передать или он принципиально не может быть получен другим субъектом². Далее я буду использовать термин субъективность применительно к религиозному опыту, разделяя её на два подтипа. Первый случай, т. е. невозможность передачи, уместно назвать слабой субъективностью. Слабо субъективный опыт — это такой опыт, который по тем или иным причинам не может быть передан. Второй случай, т. е. принципиальную невозможность приобретения опыта другим субъектом, можно назвать сильной субъективностью. Опыт со свойством сильной субъективности — это такой опыт, который полностью принадлежит к ментальной

¹Далее я буду использовать обобщенный термин — нерелигиозный опыт.

²Под «передачей» в данном случае понимаются все возможные виды свидетельства, подробнее о которых будет сказано во втором разделе. Под «получением» опыта понимаются все возможные виды получения опыта, включая получение индивидуального опыта через его переживание, а также получение опыта в результате передачи опыта. Поэтому для целей данной статьи можно считать, что второй случай субъективности включает в себя первый.

жизни определенного субъекта. В самом очевидном случае — это субъективность невыразимых качественных характеристик опыта, а также чувство, «каково это быть» определенным субъектом. При этом, если мы выделяем несколько типов свидетельства, то вполне можно предположить, что субъективность будет распространяться не на все типы свидетельства. В этом случае мы должны будем локализовать субъективность опыта в одном из видов свидетельства, т. е. обозначить пределы субъективности.

Утверждения, которые я хотел бы обосновать в рамках представленного далее подхода, состоят в следующем:

- (А) Религиозный опыт субъективен в слабой форме.
- (В) Слабая субъективность религиозного опыта локализована в одной из разновидностей свидетельства.
- (С) Слабая субъективность религиозного опыта не связана с особенностями приобретения религиозного опыта и не является его внутренним свойством, а обусловлена только особенностями одной из разновидностей свидетельства.

Для дальнейших рассуждений имеет значение различие между двумя подходами к анализу передачи опыта, каждому из которых будет соответствовать своя особенная версия проблемы передачи опыта. Во-первых, опыт может быть передан в форме предоставления свидетельских данных. Элементы опыта иногда именуется данными (evidence) и в эвиденциалистском подходе служат для обоснования убеждений. Поэтому свидетельство о полученном опыте иногда называют свидетельскими данными (testimonial evidence)³. Во-вторых, опыт может быть передан путем передачи знания, сформированного на основании этого опыта. Для этого конструкцию нужно усложнить и установить, что сначала полученный опыт обосновывает убеждение субъекта. Если обоснованное убеждение является истинным, то, согласно критериям JTB⁴, оно является знанием. Затем субъект передаёт полученное знание путём свидетельствования. Точка зрения, что свидетельство может являться основанием для возникновения или способом передачи знания,

³Пример использования такого словосочетания см. Rowley, 2012. Однако понимание этого словосочетания в данной статье будет несколько отличаться в связи с особенностями моего подхода.

⁴JTB (justified true belief) — истинное обоснованное убеждение. Несмотря на критику Э. Геттиера, я не считаю эти критерии неприменимыми. На мой взгляд, большую часть ответов на критику Геттиера следует рассматривать не как новые подходы к пониманию знания, а, скорее, как уточнение критерия обоснованности.

достаточно распространена, но не является общепризнанной (Adler, 2006). В случае когда содержание убеждения, сформированного на основании опыта, представляет из себя только отчет об этом опыте, передачу знания можно считать усложненной версией передачи опыта. Существуют смешанные или промежуточные подходы к анализу передачи опыта, однако я не буду подробно останавливаться на них. Рассуждения в отношении проблемы передачи опыта будут касаться в первую очередь проблемы передачи знания на основании этого опыта, поскольку это более специфическая версия рассматриваемой проблемы. Однако все рассуждения будут также справедливы в отношении передачи свидетельских данных, поскольку для этого требуется выполнение значительно меньшего количества условий.

Я начну с того, что изложу свой взгляд на соотношение объектов религиозного и нерелигиозного опыта, поскольку от этого в первую очередь зависит понимание религиозного опыта. Затем я перейду непосредственно к вопросу о передаче опыта и представлю обоснование тезисов (В), (С). В завершение я вернусь к тезису (А) и представлю обоснование утверждения о слабой субъективности религиозного опыта, поскольку для этого мне потребуется предшествующая аргументация. В ходе повествования я попробую показать, что изложенный мной подход к рассмотрению объектов опыта обладает рядом преимуществ при объяснении проблемы передачи религиозного опыта. Они заключаются в том, что данный подход помогает обосновать вышеуказанные тезисы и объяснить проблемы, возникающие при передаче религиозного опыта, не прибегая к установлению различий между религиозным и нерелигиозным опытом. Все различия оказываются незначительными и возникают лишь тогда, когда религиозный опыт совмещается с достаточно редко используемой разновидностью свидетельства. Необходимо сделать оговорку, что я не буду рассматривать вопрос о существовании Бога, чудес и приму их существование в качестве удобной для работы аксиомы. Рассуждения, представленные в данной работе, — это общие штрихи на пути построения универсальной концепции, однако в рамках моего собственного мировоззрения они полностью реализуют вышеуказанные преимущества.

ОБЪЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО И НЕРЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Объект, который является источником опыта, отличает религиозный опыт от нерелигиозного, поэтому я начну с рассмотрения объектов, специфических для религиозного опыта. Уильям Джеймс в работе

«Многообразие религиозного опыта» указывает следующее (Джеймс, Малахиева-Мирович и Шик, 2017: 24):

Так как всякое конкретное душевное состояние может быть разложено на ощущение плюс специфический объект, которым последнее вызвано, то и религиозное чувство, как психическое явление, может быть выделено из среды всех других конкретных чувствований.

Исходя из этого критерия, объектами, вызывающими религиозный опыт, если мы предполагаем его достоверность, являются некие специфические явления. И это не только собственно объекты, но и события⁵. Основным объектом, вызывающим религиозный опыт, в таком случае будет Бог, по крайней мере, когда речь идет о монотеистических религиях. Я остановлюсь на следующей позиции: Бог может восприниматься либо через сверхъестественное явление, либо через естественное. Вопрос о том, возможно ли непосредственное восприятие сверхъестественного Бога, является крайне сложным, и я собираюсь оставить его открытым, поскольку его рассмотрение увело бы дискуссию в сторону⁶. В данном случае меня будет интересовать не сам Бог, который действует, образуя некое явление, а множество явлений религиозного опыта, которые чем-то отличаются от естественных явлений, но при этом не являются Богом. Обычно именно такие явления называют сверхъестественными. Объектами, вызывающими нерелигиозный опыт, являются естественные объекты. Существуют две наиболее распространенные точки зрения на соотношении сверхъестественных и естественных явлений, которые мне нужно рассмотреть, прежде чем перейти к моей собственной.

Традиционной является мягкая форма противопоставления сверхъестественных и естественных явлений. В качестве примера можно назвать подход Фомы Аквинского, который указывает, что

нечто трудное называют чудесным не потому, что оно превосходит то, в чем оно сделано, но потому, что оно превосходит возможности природы, равно

⁵В этой связи следует различать два понятия: объект как нечто, являющееся источником опыта, и объект как некая вещь. В словосочетании «объект опыта» понятие объект используется в первом смысле.

⁶Уклонение от этого вопроса я считаю допустимым, потому что — на мой взгляд — отсутствует убедительное обоснование тезиса о возможности непосредственного восприятия сверхъестественного Бога. А поскольку в рассуждениях я следую от (очевидных для меня) естественных объектов к сверхъестественным, а не наоборот, то обоснованию «по умолчанию» подлежит именно тезис о возможности непосредственного восприятия сверхъестественного, а не противоположный тезис.

как и необычным называют не [просто] редкое, но происходящее вне обычного естественного порядка вещей (Фома Аквинский, Еремеев, 2005: 400).

Этот подход порождает группу сверхъестественных явлений, качественно отличающихся от естественных. Есть некий естественный порядок, в соответствии с которым обычно всё происходит, а есть превышающее его сверхъестественное, которое происходит вне этого порядка. Отсюда следуют вопросы о различии между естественным и сверхъестественным, о нашем опытным доступе к сверхъестественным явлениям и все последующие различия в религиозном и нерелигиозном опыте. Даже при наличии удовлетворительных ответов на эти вопросы такой подход значительно усложняет систему нашего восприятия этих явлений.

В Новое время получает распространение подход, который более жестко противопоставляет сверхъестественные явления естественным с целью продемонстрировать недостоверность опыта наблюдения сверхъестественных явлений. Дэвид Юм определяет чудо как «нарушение законов природы», и при этом «всякому чудесному явлению должен быть противопоставлен единообразный опыт, иначе это явление не заслуживает подобного названия» (Нуме, 2007: 100). Любые подходы, рассматривающие сверхъестественное как нарушения законов природы, содержат в себе внутренние противоречия. Закон природы — в отличие от закона, созданного людьми, — не может быть нарушен по определению в рамках той системы, в которой он действует, в противном случае он не может быть назван законом. Если же ссылаться на то, что Бог сам является создателем этой системы и не подчиняется данным законам, то в каком смысле он может *нарушать* данные законы? Например, Ульрих Геккель и Петр Покорны пишут о Новозаветных чудесах усмирения бури и хождения по воде следующее: «...речь не идет о том, что Иисус нарушает законы природы, Он властвует над стихиями, как Творец» (Покорны и Геккель, Витковский, 2019: 385). Рассуждения Юма, конечно, находятся в несколько другой плоскости, поскольку он прямо утверждает, что под законами природы он понимает не фундаментальное свойство вселенной, а зафиксированную в опыте регулярность повторения явлений. Это обнаруживает сразу два слабых места в его подходе. Во-первых, такой закон непрерывно меняется под воздействием опыта, и поэтому он не является чем-то устойчивым и надежным. Во-вторых, Юм сводит оценку чудес к явлениям, которые до этого никогда не наблюдались, говоря, что нечто

будет чудом, если «такое явление не наблюдалось никогда, ни в одну эпоху и ни в одной стране» (Hume, 2007: 101). Эта точка зрения заранее исключает возможность адекватного познания не только уникальных событий, т. е. таких событий, которые могут произойти только один раз, но и прибавляет к списку уникальных событий еще и редкие мнимо-уникальные события, т. е. такие, которые происходили редко, но в опыте, доступном человеку, появлялись всего лишь единожды. Это другая крайность в анализе сверхъестественных событий, которая не позволяет их учитывать в нашем опыте адекватным образом.

В вышеприведенных отрывках упоминаются чудеса, которые обычно относятся к сверхъестественным явлениям. Однако это не тождественные понятия: по крайней мере, есть такие сверхъестественные явления, которые с трудом можно назвать чудесами. Хотя меня интересует весь диапазон сверхъестественных явлений, а не какие-то их конкретные разновидности, отличия чудес от сверхъестественных явлений необходимо кратко рассмотреть, поскольку оно играет большую роль. Далее я сведу все разновидности сверхъестественных явлений к двум типам: уникальные (чудеса) и повторяющиеся. Во-первых, смысл слова «чудо» связан с определенным субъективным аспектом — с удивлением, а уже потом происходит переход к объективному значению (Покорны и Геккель, Витковский, 2019: 379). В Новом Завете чудеса — это проявления божественной власти и могущества, которые *доказывают, предвещают, знаменуют, удивляют* (не в праздном смысле, а с целью ввести наблюдателя в особое состояние благоговения). Во-вторых, это уникальные события. В отличие от чудес иные сверхъестественные явления могут повторяться достаточно часто, однако всё еще быть сверхъестественными или, как это формулирует Фома, превышающими естественный порядок. Пример уникального сверхъестественного явления — это хождение Христа по воде. Предположим, что у нас есть два свидетеля чуда: сторонник Юма (Ю) и сторонник Фомы (Ф). Они наблюдают хождение по воде, которое, согласно их опыту и познаниям, невозможно. Ю, вероятно, не поверит своим глазам, если это произойдет всего лишь раз. Однако он может пояснить, что если это повторится, то он, вероятно, изменит свои представления о физических свойствах воды. Кроме того, Ю уж точно не поверит свидетельству о подобном событии, ибо «никакое свидетельство недостаточно для установления чуда, кроме такого, ложность которого была бы большим чудом, нежели тот факт, который оно стремится установить» (Hume, 2007: 101). Ф, вероятно, увидит в самом факте противоречия этого события опыту проявление

его сверхъестественности и решит, что это вмешательство сверхъестественного в естественный порядок. Из этих особенностей следует, что причины, по которым чудо можно назвать сверхъестественным, очевидны каждому, кто может его наблюдать, поскольку опыт восприятия чуда отличается от опыта восприятия других явлений.

Пример повторяющегося сверхъестественного явления — превращение хлеба в тело Христово (пресуществление) в процессе таинства Евхаристии. Наиболее распространенная интерпретация того, что при этом происходит, следующая: произошло замещение субстанции хлеба на тело Христово, хотя акциденции хлеба и восприятие его как хлеба сохраняются (Прусс, Васильев, 2013: 762). Ю в этом случае скажет, что ничего не произошло, ведь восприятие хлеба не изменилось. Чувственное восприятие хлеба будет у обоих свидетелей чуда идентично, но представления о субстанции объекта будут различаться. Однако сторонник Фомы будет утверждать, что хлеб преобразился, не на основании собственного восприятия, а на основании свидетельства. Цепочка таких свидетельств уходит в прошлое к авторитету Откровения. Поэтому если рассматривать опыт, вызванный непосредственно объектом, то религиозный и нерелигиозный опыты не будут отличаться.

Между первым и вторым случаями есть принципиальное отличие, которое заключается в том, как полученный опыт встраивается в структуру воззрений субъекта Ф и субъекта Ю. Восприятие чуда в первом случае само по себе не будет отличаться для Ф и Ю, и, на первый взгляд, отличаться здесь будет лишь оценка опыта данными субъектами. Однако, если мы рассмотрим опыт в контексте всей совокупности опыта Ф и Ю (а только так этот опыт и может существовать), то опыт Ф и опыт Ю противоречат друг другу, поскольку для Ф это было чудо, а для Ю — галлюцинация, мираж или заблуждение вследствие недостаточности данных. Установка Ю, как было указано выше, предписывает ему не доверять однократно произошедшим событиям, поэтому Ю будет анализировать случившееся особым образом, возможно, даже утверждая, что «на самом деле» его не было. Рассмотрим их предполагаемый отчет о восприятии. Ю, скорее всего, скажет: «На самом деле я не воспринимал этого». Именно так ведут себя люди, уверенные в том, что столкнулись с иллюзией. При этом Ф, наоборот, отметит, что он «воспринимал» и воспринимал нечто подлинное, даже если он не готов сразу признать, что это было чудо. При этом у Ф и Ю есть конкретная причина для расхождения во мнениях — различие в оценке уникальных событий. Во втором случае ситуация совершенно иная и столь

очевидных противоречий не возникает. Исходя из вышеуказанной интерпретации преосуществления, Ф воспринимает вкус и свойства хлеба и Ю воспринимает вкус и свойства хлеба, отчет о восприятии у Ю и Ф не будет отличаться ни сам по себе, ни в контексте всего их жизненного опыта. Разумеется, в совокупности всех сопутствующих восприятию переживаний Ф будет испытывать совершенно иные чувства и опыт: например, вкушение хлеба у него будет совершенно иным, но здесь мы четко видим, в чем различие: оно заключается не в опыте, вызванном самим объектом, а в принятии Ф свидетельства Церкви. Опыт Ф формируется из двух компонентов: собственного опыта и свидетельства. И — в отличие от первого типа сверхъестественного явления — среди людей никогда не существовал такой субъект, который обладал бы этим знанием не на основании свидетельства⁷. Это означает, что проблема передачи религиозного опыта, вызванного сверхъестественным явлением второго типа, никак не может быть связана с особенностями личного опыта какого-либо субъекта. Отсюда следует, что в отношении второго типа сверхъестественных явлений заявленный в начале статьи тезис (С) уже обоснован. Поэтому далее мои рассуждения в этом разделе будут касаться только очевидных сверхъестественных явлений, которыми являются чудеса, поскольку именно они вызывают противоречие в опыте, и поэтому особенности передачи такого опыта предположительно могут отличаться из-за особенностей опыта. К сверхъестественным явлениям второго типа я обращусь в последнем разделе статьи при обосновании тезиса (А).

Вернёмся к противоречию между отчётами Ф и Ю в случае опыта восприятия чуда. Оба подхода базируются на определенных фундаментальных установках, которые и вызывают противоречие. В мои задачи не входит критика этих фундаментальных установок — я лишь хочу предложить описание своей точки зрения, которая одинаково допускает существование сверхъестественного Бога, и при этом не исключает естественную интерпретацию всех явлений, и устраняет противоречия в опыте. Альтернатива этим подходам заключается в том, чтобы считать все объекты, вызывающие опыт, естественными, пока у нас нет оснований для выделения отдельной категории объектов. Предлагая называть

⁷В данном случае я не учитываю Христа, который мог бы являться таким первоначальным субъектом, поскольку его опыт, очевидно, должен отличаться от привычного нам. Поскольку я не рассматриваю вопрос о достоверности этого свидетельства, то нет необходимости углубляться в теологические аспекты этого вопроса.

объекты естественными «по умолчанию», я исхожу из предположения, что существует как минимум один сверхъестественный объект — Бог, однако может ли Бог быть сам по себе объектом опыта непосредственно — неизвестно. Отличие от точки зрения Фомы заключается в том, что существование иных сверхъестественных явления не предполагается заранее. Отличие от точки зрения Юма заключается в том, что сверхъестественные явления (а точнее то, что именуется «сверхъестественным» в подходе Фомы) не отрицаются и являются такими же полноправными объектами опыта, как и другие естественные явления.

Первым значимым компонентом данного подхода является позиция Готфрида Вильгельма Лейбница в отношении сверхъестественных и естественных явлений, а также некоторые утверждения Самюэля Кларка, высказанные им в переписке с Лейбницем. Лейбниц пишет в работе «Рассуждения о Метафизике» (Лейбниц, Бобров, 1982: 141):

...если мы понимаем в нашей природе все, что она выражает, то ничто не бывает для нее сверхъестественным, так как она простирается на все, ибо действие всегда выражает свою причину, а Бог есть истинная причина всех субстанций.

Здесь отмечается первый важный аспект моего подхода: если Бог существует, то он является единственной причиной всех явлений. В переписке с Лейбницем Самюэль Кларк отмечает, что различие между естественным и сверхъестественным, очевидно, существует только для нас, но не онтологически.

Придать Солнцу (или Земле) регулярное движение — это мы называем «естественным»; остановить же его на один день — это мы называем «сверхъестественным», но оно не требует большей мощи, чем другое; а для Бога и то и другое в равной мере естественно и сверхъестественно (Лейбниц и Кларк, Свидерский и Кребер, 1982: 440).

В одном из последующих писем Кларк высказывает точку зрения, что если мы не считаем, что у Бога существует два типа действий разной степени могущества, то у нас есть только две альтернативы (там же: 524):

...различение между естественными и сверхъестественными *действиями Бога является чем-то имеющим значение только для нас, поскольку мы называем обычное проявление могущества Бога «естественным», а необычное — «сверхъестественным».*

ИЛИ

...в одном случае (сверхъестественное) Бог действует непосредственно, а в другом (естественное) его деятельность опосредуется вторичными причинами (Лейбниц и Кларк, Свидерский и Кребер, 1982: 524).

Первая альтернатива предполагает, что различие между естественным и сверхъестественным лишь эпистемическое, но не онтологическое. Причем критерием сверхъестественности является необычность действия. К этому подходу я вернусь далее. Согласно второй альтернативе различие между естественным и сверхъестественным заключается не в действиях Бога, а в цепочке каузальных связей. Если Бог воздействует на что-то непосредственно, то это сверхъестественное действие, а если он воздействует опосредованно (т. е. воздействует на некоторый объект, который затем по цепочке передает воздействие дальше), то речь идет о естественном. Даже в этом случае есть все основания предполагать, что любые явления, встречающиеся в нашем опыте, естественны, поскольку мы наблюдаем само явление (опосредующий элемент в каузальной цепочке), которое всегда опосредует деятельность Бога. Смысл ввести категорию сверхъестественных явлений возникнет тогда, когда мы сможем обосновать, что Бог воздействует на нас непосредственно. И даже в этом случае онтологически они [явления] будут естественны, а их отличие от других явлений будет обусловлено лишь количеством звеньев в каузальной цепочке. На мой взгляд, мы не должны вводить различия в природе явлений без достаточных оснований, однако ни одна из альтернатив не приводит нас к такому различию.

Второй значимый компонент моего подхода заключается в уточнении двух вариантов понимания сверхъестественного, предложенных Кларком. Я свожу их к следующим двум альтернативам:

- (I) Никакие события в мире не происходят сверхъестественно в том смысле, что Бог действует непосредственно. Любые изменения в мире связаны с использованием Богом созданных им же законов. При этом так называемые естественные события — это результат работы естественных законов, а так называемые сверхъестественные события — это результат специфического сочетания законов природы, приводящего к необычным для опыта результатам.
- (II) Любые события в мире происходят сверхъестественно в том смысле, что все они являются действиями Бога. При этом так называемые естественные явления — это то, каким образом Бог обычно управляет миром, а так называемые сверхъестественные — это результаты более редких действий Бога.

Первый вариант признаёт существование законов природы, которые созданы Богом и функционируют по заданной программе, а второй признаёт, что всё управляется Богом непосредственно и регулярно. Мне кажется более предпочтительным второй вариант, однако выбор между ними для дальнейших рассуждений непринципиален. В любом случае, согласно данному подходу, онтологически не существует различий между тем, что мы называем естественным и сверхъестественным.

Ни один из этих вариантов не связан с редукцией сверхъестественных явлений к естественным (или наоборот в случае второго подхода), как может показаться на первый взгляд. В этом смысле они симметричны, и мы не только сближаем сверхъестественное с естественным, но и естественное — со сверхъестественным. Ведь в теизме естественное не существует независимо от Бога (если речь не идет о деизме), наоборот, Бог постоянно поддерживает⁸ существование естественного (даже в модели (1), где существуют независимые законы). В рамках своего подхода я понимаю под естественным всё, что является результатом божественного действия прямо или косвенно. Самюэль Кларк определяет естественный порядок следующим образом (Clarke, 1998: 149):

...воля Бога, производящая определённые эффекты непрерывно, постоянно, неизменно и однородно; такой порядок или способ действий, будучи в каждом моменте совершенно произвольным, легко может быть как изменен в любой момент, так и сохранен.

Это несколько не ослабляет обосновывающую силу происходящих необычных событий и не опровергает теистическую позицию. Сам факт того, что такие события происходят именно тогда, когда они происходят, требует объяснения. Специальное действие Бога может быть реализовано как посредством вмешательства в работу законов природы, так и посредством их использования (Суинберн, Кедрова, 2014: 366).

В качестве третьего значимого компонента моего подхода служит позиция Аврелия Августина в отношении метафизической природы чудес, которая во многом схожа с позицией Кларка в отношении сверхъестественных явлений вообще, однако Августин четче проясняет причины их кажущегося различия: он говорит о чудесах, что «на самом деле они не противны природе». Августин считает, что не «может быть противным природе то, что совершается по воле Божией», поскольку «воля Творца

⁸Большую роль в данных рассуждениях играет то, каким образом трактуется указанная «постоянная поддержка». Я использую указанный выше подход Кларка, но возможны и другие принципиально отличные трактовки.

есть природа всякой сотворенной вещи» (Августин, КДА, 1998: 463). Августин отмечает: то, как люди «знают [...] природу опытным путем», может быть ошибочно. И наиболее ценным является замечание, что

уже и само то, что в природе вещей всем известно, не меньше было бы удивительным и для всякого внимательного наблюдателя поразительным, если бы люди не имели обыкновения удивляться только явлениям редким (там же: 464).

Августин здесь не высказывается о том, превышают ли чудеса естественную природу, однако это и не имеет значения, поскольку я не преследую цели реконструировать его подход. Гораздо важнее для меня его рассмотрение регулярности явлений как критерия для именования явления «чудом». Чудеса могут быть представлены как редкие и уникальные естественные явления без потери их основного содержания, если под естественным понимается всё, что является результатом божественного действия прямо или косвенно. Для того чтобы понять, насколько тонка грань между чудом и обычным событием, достаточно представить, что событие, которое мы относим к чудесному, начало повторяться. В этом случае оно не только перестанет быть чудом, но и будет включено в закон природы (Суинберн, Кедрова, 2014: 368).

Теперь на основании вышесказанного мы можем сформулировать следующую позицию. Во-первых, отсутствует онтологическое различие между естественными и сверхъестественными событиями (исходя из рассмотрения указанных выше альтернатив). Во-вторых, тот религиозный опыт, который вызывает чудо, обусловлен его эпистемической, но не онтологической уникальностью. Наилучшим критерием онтологической уникальности в этом смысле могут служить происходящие при этом физические процессы и реализуемые при этом физические законы. Любое чудо может быть повторено Богом в том смысле, что те же самые физические процессы, которые сопровождали чудо, могут быть повторены. Исходя из приведенных выше рассуждений, чтобы считать иначе, у нас должны быть основания. Т. е. у нас должны быть основания для того, чтобы утверждать: явление, которое мы наблюдали и которое мы назвали чудом, не может быть реализовано с помощью естественных законов. Примером подлинной онтологической уникальности может служить сотворение вселенной. По крайней мере, можно с уверенностью сказать, что для каждой вселенной есть лишь один момент сотворения.

Не лишним будет напомнить, что данные выводы касаются только уникальных сверхъестественных явлений, т. е. чудес. После того как

мною было введено различие между уникальными и повторяющимися сверхъестественными явлениями, я сделал вывод, что тезис (С) для повторяющихся сверхъестественных явлений уже обоснован. Представленный после этого подход обосновывает тезис (С) для уникальных сверхъестественных явлений (чудес) и, таким образом, объединяет все явления опыта в единый нейтральный класс явлений (я бы предпочел именовать все явления естественными, однако это может вызвать путаницу с иными способами определения естественного).

Итак, религиозный и нерелигиозный опыт вызваны одним общим классом нейтральных объектов опыта. Следовательно, принципиальных различий в природе доступного нам религиозного и нерелигиозного опыта быть не может. Теперь необходимо прояснить подробнее, откуда возникает та уникальная особенность религиозного опыта чуда, которая и производит основной эффект на наблюдателя. В данном подходе особенностью объекта, вызывающего религиозный опыт, становится его эпистемическая уникальность и этот же фактор является причиной, по которой данные явления предстают перед нами как чудеса в ценностном смысле. Чудеса не обладают свойством онтологической уникальности, однако обладают свойством эпистемической уникальности. Т. е., не отличаясь от естественных явлений онтологически, такие сверхъестественные явления, как чудеса, отличаются от них эпистемически, а именно — с точки зрения нашего восприятия. Хочу еще раз подчеркнуть, что это не устраняет религиозного содержания чуда, поскольку эпистемическая уникальность явления для определенной группы субъектов — это предполагаемая причина, по которой Бог выбирает именно её для донесения до людей своего послания. Христос ходил по воде, поскольку это могло произвести необходимый эффект удивления. А эффект удивления, в свою очередь, был вызван эпистемической уникальностью события. Поэтому выбор того, каким образом будет реализовано чудо, напрямую зависит от того, какие события являются эпистемически уникальными. Онтологическое единство уникальных и повторяющихся событий не имеет самостоятельного значения для религиозного эффекта, поскольку на восприятие события как чуда влияют эпистемические критерии. Если, например, существовали десятки случаев хождения по воде, однако все очевидцы умерли и не оставили об этом никаких свидетельств, то хождение Христа по воде произведет точно такой же эффект, поскольку в опыте наблюдающих за ним людей такого не случалось. Таким образом, опытных противоречий между религиозной и нерелигиозной точкой зрения в данном случае не возникнет.

В связи с изложенным в настоящем разделе может возникнуть два вопроса.

Во-первых, каким образом индивидуальный субъект может отличить чудо от иного эпистемически уникального события? Ответ заключается в том, что отличить его в отрыве от остальных явлений опыта невозможно, как невозможно и понять, в каких случаях чудо является чудом, а в каких — не является. Однако, исходя из моего анализа, это и не имеет особого значения, ведь подлинная роль чуда — удивлять, т. е. производить эффект на восприятие. Оно и не должно отличаться от остальных событий онтологически, поскольку причиной любого события в данном подходе так или иначе является Бог. Сама же эта проблема не связана с моим подходом, она связана с ограниченностью знаний человека. Вера в то, что именно Бог творит чудеса как демонстрацию своего могущества именно *человеку*, предполагает, что человек сможет как-то отличить подлинное чудо от неподлинного. Однако следует отметить, что речь идет лишь о вере и о вероятностной оценке. Обрести окончательное и достоверное знание того, что источником какого-либо явления является Бог, невозможно по той же причине, по которой нам недоступно восприятие качественного преобразования хлеба в тело Христово в процессе Евхаристии.

Во-вторых, означает ли всё вышесказанное, что эпистемическая уникальность является необходимым и достаточным свойством чуда? Мой ответ: нет. Однако, на мой взгляд, эпистемическая уникальность — это тот критерий, который влияет на признание того или иного явления чудом. Более того, я допускаю, что явления, вообще никак не связанные ни с одной религией, могут быть значительно более редкими, чем некоторые чудеса. Как я указал выше, оценить, является ли определенное явление чудом, мы можем лишь вероятно⁹.

Далее я рассмотрю, каким образом представленный подход объясняет различия в передаче опыта, и завершу мысль о том, что эти различия не связаны с особенностями приобретения опыта.

ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧИ ЗНАНИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Теперь я обращусь непосредственно к проблеме знания на основании свидетельства. Джон Греко формулирует обозначенную проблему следующим образом (Греко, Карпов, 2017: 25):

⁹Благодарю анонимных рецензентов за данные вопросы.

...свидетельские данные, говоря эпистемологически, не соответствуют своей задаче — они не в состоянии дать нам ни знания, ни разумной веры, по крайней мере, в религиозных вопросах и в тех обстоятельствах, в которых мы находимся.

Для того чтобы продемонстрировать, что происходит, когда субъект, обладающий знанием на основании религиозного опыта, свидетельствует об этом другому субъекту, необходимо подробнее рассмотреть сам процесс передачи знания. Стоит заметить, что базовая функция передачи знания заключается в том, чтобы сохранить знание при передаче; мы не можем приписывать самому процессу необходимость проверки знания (Welbourn, 1979: 3). Поэтому надлежаще функционирующее свидетельство — это свидетельство, которое обеспечивает сохранение за убеждением статуса знания в процессе передачи¹⁰. Перед получателем знания также не стоит обязательной задачи проверить знание. Однако процесс передачи знания всё же предполагает предоставление получателю свидетельства соответствующего обоснования. В зависимости от того, что является источником обоснования, можно выделить два вида свидетельства.

В первом случае, который условно можно назвать *передачей убеждения*, агент *A* передаёт знание агенту *B*, транслируя ему только пропозициональное содержание своего убеждения (далее — *p*). Например: «Число Π приблизительно равно 3,14159» или «Самоубийство — грех». Когда *A* сообщает *B* о наличии у него некоторого убеждения, само это убеждение может уже присутствовать у *B*, однако убеждение, озвученное *A*, становится для *B* обоснованным. При этом *B* в данной ситуации так или иначе обосновывает вспомогательное убеждение типа

(1) *Агент А обладает эпистемическим авторитетом*¹¹,

хотя обоснование может отсутствовать в явной форме в зависимости от того, какому подходу к анализу природы свидетельства будет отдано предпочтение. Как только *A* стал для *B* авторитетом (во всех областях

¹⁰Это работает несколько иначе в отношении свидетельских данных: на основании их передачи знание может возникнуть, а в случае передачи знания оно просто сохраняется. Однако в обоих случаях происходит передача опыта, поэтому указанное различие не имеет большого значения в данной статье.

¹¹В данном случае понятие «эпистемический авторитет» используется для именованя свойства субъекта, который заслуживает доверия. Дж. Адлер пишет об этом так: «Для слушающего *доверять* говорящему означает приписывать говорящему *авторитет*». (см. Adler, 2006) Какая-либо определенная концепция эпистемического авторитета в данном случае не подразумевается.

знания или в каких-то определенных), для B достаточно выполнения двух условий:

- (2) B знает, что A знает, что p (иначе: A утверждает B , что p).
- (3) A является для B авторитетом в области знаний, к которой относится убеждение p .

Условие (2) — это, собственно, само свидетельство. Если B узнаёт от A , что ему известно, что p (или A утверждает, что p истинно), то при наличии доверия B к A у B возникает основание для того, чтобы считать p истинным. Хотя условие (3) очень важно, но, на мой взгляд, оно приобретает не в момент передачи знания, скорее, оно имплицитно содержится в (1). В момент передачи знания агент может перепроверить, распространяется ли на сообщаемое знание авторитет A , но вряд ли это можно считать обязательным условием. (3) может вообще не фигурировать, если речь идет о бытовых вопросах, не требующих какой-либо специализации. Поэтому я согласен с точкой зрения, что при наличии (1) для завершения передачи знания достаточно (2), т. е. того, что B знает, что A знает, что p (Fricker, 2006: 595). В результате передачи убеждения агент B обладает знанием, источником которого является свидетельство A . При передаче убеждения всегда имеется цепочка свидетельств, приводящая к самому первому субъекту, который обладает знанием, что p , не на основании свидетельства (ibid.: 606). Здесь я должен вспомнить про вторую разновидность сверхъестественных явлений, которую я назвал повторяющимися событиями. В качестве примера я рассматривал пресуществление в процессе таинства евхаристии. Как было упомянуто, знание о том, что данное явление сверхъестественно, не может быть получено из опыта, вызванного самим явлением. Это знание передаётся через свидетельство, и первым субъектом в этой цепочке является сам Бог. К проблеме человеческого опыта такого рода знание не имеет отношения. Именно поэтому передача такого рода знания не рассматривается подробно в данной статье¹².

Способность сформировать знание на основании первого типа свидетельства обусловлена тем, что B воспринимает A как такого же эпистемического агента, как и он сам, поэтому он знает, что у A может и должно быть обоснование для его знания, и поэтому он может приписывать ему авторитет. То же самое относится и к авторитетным

¹² Данный вопрос целиком касается проблемы свидетельства и не имеет отношения к человеческому опыту. Главная сложность заключается в том, чтобы обосновать само существование свидетельства между Богом и первым человеком в цепочке авторитетов.

письменным (аудио, визуальным) источникам, за которыми стоит один или несколько авторов: любой такой источник предполагает наличие субъекта, авторитет которого является обоснованием всех содержащихся в этом источнике знаний.

Особенностью этого вида свидетельства является то, что содержание свидетельства — при условии авторитетности агента *A* — совершенно не влияет на обоснование его для *B*. Поэтому различия в содержании данного типа свидетельства — религиозном, научном, обыденном — не играют никакой роли в оценке его обоснованности. Наиболее яркий пример для науки — это работа в научном коллективе, состоящем из специалистов разных областей (Hardwig, 1991: 695-696). Вряд ли кто-то будет спорить, что наука как совокупность знаний формируется за счет надежной опытной основы. Однако для ученых в рамках одного сплоченного сообщества важна лишь возможность проверить предоставляемые данные, но в большинстве случаев свидетельство, полученное из научных статей, описаний экспериментов, отчетов коллег, не проверяется каждым субъектом в отдельности. Кроме того, этот вид свидетельства используется и при обучении, и при взаимодействии в обычной жизни. Практическое использование этого вида свидетельства не выявляет никаких отличий в передаче разных видов опыта. Необходимо заметить, что признанные большинством авторов критерии передачи знания соответствуют именно этому виду свидетельства, поскольку выглядят следующим образом: *если A знает, что p, и A утверждает B, что p, и B принимает p на основании свидетельства A, тогда A знает, что p* (Adler, 2006). Формулировка «на основании свидетельства *A*» прочно связывает данные критерии именно с передачей убеждения.

Второй вид свидетельства условно можно назвать *передачей обоснования*¹³. Это более редкий и весьма специфический способ свидетельства. В этом случае агент *A* передает знание агенту *B*, пытаясь воспроизвести для агента *B* доступное ему самому обоснование, чаще всего указывая ему на источник обоснования, а в наиболее простом случае — просто воспроизводя его. Так, агент *B* воссоздает для агента *A* условия, при которых убеждение, что *p*, станет обоснованным. Для этого вида

¹³Схожее, но не идентичное понимание передачи обоснования см. в Wright, 2015. В статье передача обоснования — это слабая версия передачи знания, а не его разновидность. Кроме того, других разновидностей передачи знания автор в данном контексте не рассматривает.

свидетельства очень важна связь между изначальным опытным обоснованием и агентом *B*, получающим знание. Агент *B* должен получить рецепт обоснования передаваемого знания от агента *A*, и он должен иметь возможность им воспользоваться.

Отличие этого вида свидетельства — в том, что *B* принимает, опираясь на обоснование, которое передаёт ему *A*, и обосновывающая сила складывается из свидетельства *A* и внешнего обосновывающего фактора. Например, когда учитель химии говорит ученику: «Через 10 минут вода в этой колбе закипит, потому что установленная мной скорость нагрева составляет 10 градусов в минуту, а сейчас температура равняется нулю» — и ученик может проанализировать это высказывание; знание о том, что через 10 минут вода закипит, обосновано не только словами учителя, но и дополнительными внешними данными, которые получает сам ученик. Передача обоснования — это составной вид свидетельства, и его почти полностью можно редуцировать к иным источникам знания, чаще всего — к опыту и вышеуказанному свидетельству путем передачи убеждения. Однако я всё же считаю, что это самостоятельный вид передачи знания, поскольку нельзя редуцировать функцию учителя по передаче инструкций для получения опыта, что невозможно без наличия знания у *A*, ведь без наличия знания у *A*, агент *A* не смог бы предоставить необходимые инструкции, а без инструкций агента *A* агент *B* не смог бы получить знание. Однако инструкции, полученные агентом *B*, мы не можем полностью отнести к свидетельству путем передачи убеждения¹⁴, поскольку в этой разновидности свидетельства агент *B* вовсе не обязан доверять авторитету агента *A* и главную роль в обосновании выполняет собственный опыт *B*. В случае передачи убеждения обосновывающую роль играет авторитет, установление особой связи между агентами необходимо.

Теперь можно выявить особенность второго типа свидетельствования в сочетании с религиозным опытом, сравнив ситуации, когда объект опыта является повторяющимся и когда он является эпистемически уникальным. Итак, передача обоснования всегда происходит через отсылку к повторяющимся и длящимся какое-то время явлениям. Предположим,

¹⁴Стоит заметить, что выделение данной разновидности свидетельства непринципиально для моей позиции и, скорее, создаёт дополнительные трудности для неё. Если признать, что этот способ свидетельства всё же можно редуцировать к сочетанию передачи убеждения и личному опыту, то мой итоговый тезис только усилится, поскольку это будет означать, что не существует самостоятельного вида свидетельства, несовместимого с передачей религиозного опыта.

в момент времени t_1 агент A наблюдает некоторое явление Z . Затем в момент времени t_2 агент A свидетельствует об этом событии агенту B путем передачи обоснования. Если явление продолжается, агент A может передать обоснование B в момент времени t_2 , если явление Z не продолжается, то агент A не сможет передать обоснование в момент времени t_2 . В случае с повторяющимися или длящимися какое-то время событиями можно рассчитывать, что когда-либо наступит такой момент, когда Z снова повторится и обоснование можно будет передать. В случае с уникальными событиями такой момент не наступит никогда по определению. Таким образом, религиозный опыт, вызванный уникальным объектом, получен агентом A , и он имеет знание в момент времени t_1 , но свидетельствовать об этом знании путем передачи обоснования в момент времени t_2 он не может.

Поэтому — несмотря на то что передача убеждения не выявляет никаких особенностей передачи религиозного знания — передача обоснования оказывается недоступна для религиозного знания, что легко объяснимо с точки зрения представленного выше подхода к пониманию уникальных сверхъестественных явлений. Специфика передачи обоснования требует, чтобы явление, с помощью которого мы обосновываем знание, было повторяющимся или длящимся какое-то время. Субъект A , как было сказано ранее, должен предоставить субъекту B инструкцию, как получить обосновывающий опыт. Однако уникальное явление не позволяет представить такое обоснование, ведь оно по определению не может повториться. Это означает, что субъективность религиозного опыта возникает только тогда, когда субъект, получивший религиозный опыт, свидетельствует о нём путем передачи обоснования. Поэтому субъективность религиозного опыта локализована в одной разновидности свидетельства. Стоит заметить, что эта особенность свидетельствования проявляется в редких случаях, поскольку передача обоснования гораздо менее распространена на практике, чем передача убеждения. В изложенных рассуждениях показано, что данная особенность свидетельствования не может рассматриваться как сущностная особенность религиозного опыта. Причина её возникновения в том, что свидетельство в виде передачи обоснования оказывается несовместимо с уникальностью объекта религиозного опыта. Религиозный опыт субъекта, представляющего свидетельство, при возникновении этой особенности никак не изменяется и не приобретает новых свойств.

ОШИБКИ В АНАЛИЗЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Существует как минимум две возможные ошибки в анализе субъективности религиозного опыта. Основываясь на том, что явление уже не имеет место в t_2 и осуществить передачу обоснования невозможно, агент B либо сам агент A (в редких случаях) могут сделать один из двух ошибочных выводов: во-первых, что знание A необоснованно, а во-вторых, что оно обладает свойством сильной субъективности.

Что касается первой ошибки, она состоит в следующем. Совершенно очевидно, что, после того как A получил некоторый опыт, B уже не сможет его получить, следовательно, блокируется возможность передачи обоснования. Отсюда можно сделать ошибочный вывод, что знание A необоснованно. Олстон, например, говорит о том, что существует

путаница между убеждением кого-либо, что p обоснованно, и тем, что некто имеет обоснование его убеждения, что p , где последнее предполагает, что он делает нечто, чтобы показать, что p , или чтобы показать, что его убеждение обосновано, или продемонстрировать его обоснование. [...] Удивительно, как часто путают эти ситуации в литературе (Alston, 1985: 58).

Вряд ли можно найти явные примеры такого утверждения в литературе, как об этом говорит Олстон, однако в неявной форме эта ошибка достаточно распространена. Утверждение, лежащее в основе этой ошибки, можно иначе сформулировать так: *отсутствие у некоторого субъекта возможности обосновать убеждение означает необоснованность его убеждения*.

Эта ошибка может произойти, например, в том случае, когда свидетельство путем передачи обоснования объявляется единственно возможным вариантом свидетельства, как это происходит в случае с верификационизмом. Допустим: A увидел некое явление и обладает соответствующим опытом, достаточным для формирования знания, что это явление существует. A хочет передать B знание о том, что это явление существует. Допустим, что это явление эпистемически уникальное и ни A , ни B не суждено увидеть его повторение. A не может свидетельствовать об этом B путем передачи обоснования. Всё что он может сделать — это сообщить: «Я видел такое-то явление, факт того, что я его видел, подтверждает его существование». Для B данный факт — это не обоснование. В качестве обоснования может служить только авторитет A . Но предположим, что B не хочет использовать такой способ свидетельства, как передача убеждения, по какой-либо из причин (например, у него недостаточно обоснования, чтобы доверять A , или он полагает, что

данный способ свидетельствования не является надежным). Получается, что ни один из видов свидетельства не доступен. Для *B* знание не обосновано, потому что *A* не может предоставить соответствующее обоснование. Однако отсюда нельзя делать вывод, что знание не обосновано и для *A*, поскольку мы не можем исключать возможность того, что *A* стал свидетелем эпистемически уникального события. Если такой вывод всё же сделан — то это и есть пример первой ошибки¹⁵.

Вторая ошибка заключается в преувеличении степени субъективности религиозного опыта. До этого момента я не рассматривал различие между личным и публичным опытом, т. е. различие между внутренним опытом субъекта и опытом восприятия внешних явлений (Суинберн, Кедрова, 2014: 390-391). На мой взгляд, они не так уж важны, хотя существуют ситуации, в которых публичный опыт является более достоверным, и для дальнейших рассуждений это различие будет иметь значение. Ранее было проведено различие между невозможностью передачи опыта, или слабой субъективностью, и принципиальной невозможностью приобретения опыта другим субъектом, или сильной субъективностью. Затем я представил обоснование, что субъективность опыта локализована в одном из видов свидетельства. Однако какого рода субъективность присуща личному и публичному религиозному опыту? Довольно легко доказать, что опыт хоть и уникального, но публичного события обладает лишь слабой субъективностью. Действительно, если возвращаться к ситуации невозможности передачи обоснования от агента *A*, получившего опыт, к агенту *B*, то агент *B* не может получить это знание на основании опыта не потому, что оно субъективно для *A* или каким-то тесным образом связано с когнитивным аппаратом *A*, а потому, что оно уникально и уже произошло. При этом *B* мог бы иметь опыт уникального события, если бы оказался в определенном месте в определенное время, поскольку оно, являясь публичным, было явлено всем очевидцам.

Более удивительным может показаться утверждение, что личный религиозный опыт также обладает свойством не сильной, а слабой субъективности. Представленная ранее линия рассуждений демонстрирует, что опыт восприятия уникальных объектов таков, что свидетельство

¹⁵В данном случае можно возразить: разве факт невозможности передачи знания не указывает на внутреннюю проблемную особенность опыта, вызываемого эпистемически уникальными событиями? Мой ответ: нет. Поскольку ДО того, как субъект *A* соберется передать свой опыт, его опыт ничем не отличается от остальных. Проблема возникает лишь в момент передачи, что указывает на истинность тезиса (с).

о нём не может быть осуществлено в форме передачи обоснования, однако может быть осуществлено в форме передачи убеждения. Причина этого: поскольку уникальное событие уже стало доступно для агента *A* в прошлом, значит, оно никогда не будет доступно для агента *B* в будущем. Это же с оговорками справедливо и для личного опыта. В случае если агент *A* испытал некоторый опыт, который не может быть повторен, нечто вроде личного чуда (например, явление ангела во сне), то свидетельство об этом опыте путем передачи обоснования будет невозможно. Здесь, как может показаться, имеет место сильная форма субъективности, т. е. не только невозможность передачи обоснования от *A* к *B*, но и невозможность для *B* испытать этот опыт самостоятельно. В отличие от чуда, которое является публично, личный опыт происходит только с одним субъектом. И потому *B* мог бы быть свидетелем чуда, но не мог бы стать свидетелем личного опыта *A*. Однако у нас нет оснований считать вышеописанную личную уникальность каким-то дополнительным свойством личного опыта, и поэтому нет оснований для приписывания этой ситуации сильной субъективности. Уникальный личный опыт мог бы иметь место и для *B*, но тогда он был бы недоступен для *A*. Причина, по которой он *уже* не произойдет для других субъектов, не в его внутреннем, личном характере, а опять же в том, что он уникален. Если личный религиозный опыт *A* в этом случае субъективен, то он субъективен только исходя из сложившихся обстоятельств. Проще говоря — данный опыт мог быть уникально доступен для кого угодно (в том числе — для *B*), но обстоятельства сложились таким образом, что он стал уникально доступен для *A*. Если же речь идет не об уникальном личном опыте, а о повторяющемся, то достаточно сложно обосновать, почему его не может быть также и у *B*, если тот объект, который вызвал данный опыт у *A*, также может вызвать его и у *B*. Я не вижу возможностей для такого обоснования. Однако именно это требуется для доказательства утверждения о сильной субъективности религиозного опыта.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Согласно представленному в первом разделе статьи подходу к анализу объектов религиозного и нерелигиозного опыта, отличие уникальных сверхъестественных от естественных явлений заключается в частоте их появления в опыте, однако иных отличий между данными явлениями опыта нет. Был также сделан вывод, что отличий между повторяющимися сверхъестественными явлениями и естественными явлениями

в опыте нет, существующее отличие происходит не из опыта, а из свидетельства. Во втором разделе было показано, что различия в передаче религиозного и нерелигиозного опыта полностью объясняются особенностями свидетельства в виде передачи обоснования, что в совокупности с выводами первого раздела подтверждает тезисы (В), (С). Поскольку данный вид свидетельства используется достаточно редко, это не порождает больших проблем в обосновании религиозного знания. В третьем разделе было показано, что религиозный опыт — как личный, так и публичный — субъективен только в слабой форме, что подтверждает тезис (А). Представленная в статье модель объединения религиозного и нерелигиозного опыта может сработать для тех, кто разделяет мои взгляды на соотношение сверхъестественных и естественных объектов. Следующим шагом в разработке этой модели должна стать её универсализация. В частности, необходимо более детально рассмотреть все виды сверхъестественных явлений, постаравшись свести к нулю список возможных оговорок. Кроме того, моя модель не учитывает целевые и ценностные аспекты сверхъестественных явлений. В рамках данной концепции эти аспекты не имеют значения, однако для многих эти аспекты являются принципиальными. В то же время уже в текущем варианте мой подход демонстрирует, что объединение возможно, но пока что оно ограничено некоторыми мировоззренческими установками, несовместимыми с традиционным религиозным мировоззрением¹⁶.

ЛИТЕРАТУРА

- Августин*. О Граде Божию. XXI // Творения. В 4 т. Т. 4 / под ред. С. И. Еремеева ; пер. с лат. [отцов Киевской духовной академии]. — СПб., Киев : Алетейя, УЦИММ-Пресс, 1998.
- Греко Д.* Свидетельство и передача религиозного знания / пер. с англ. К. В. Карпова // Эпистемология и философия науки. — 2017. — № 3. — С. 19–47.
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта : исследование человеческой природы / под ред. С. В. Лурье ; пер. с англ. В. Г. Малахивой-Мирович, М. В. Шик. — М. : Академический проект, 2017.
- Лейбниц Г. В.* Рассуждение о метафизике / пер. с фр. Е. Н. Боброва // Сочинения. В 4 т. Т. 1 / под ред. В. В. Соколова. — М. : Мысль, 1982. — С. 125–163.

¹⁶Основой для данной статьи послужило выступление на семинаре «Знание и его границы: о чем следует молчать?», организованном Институтом философии РАН совместно с НИУ ВШЭ и Институтом христианской философии (Инсбрук, Австрия). Благодарю за ценные комментарии и вопросы участников семинара, а также анонимных рецензентов.

- Лейбниц Г. В., Кларк С.* Переписка с Кларком / пер. с фр., с англ. И. И. Свидерского, Г. Кребера // Сочинения. В 4 т. Т. 1 / Г. В. Лейбниц ; под ред. В. В. Соколова. — М. : Мысль, 1982. — С. 430–528.
- Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет / пер. с нем. В. М. Витковского. — М. : ББИ, 2019.
- Прусс А. Р.* Евхаристия : реальное присутствие и реальное отсутствие / пер. с англ. В. В. Васильева // Оксфордское руководство по философской теории / под ред. Т. П. Флинта, М. К. Рея. — М. : Языки славянской культуры, 2013. — С. 748–786.
- Сундберн Р.* Существование Бога / пер. с англ. М. О. Кедровой. — М. : Языки славянской культуры, 2014.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 75–119 / пер. с лат. С. И. Еремеева. — Киев : Ника-Центр, 2005.
- Adler J.* Epistemological Problems of Testimony / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2006. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/testimony-episprob/> (visited on Sept. 3, 2019).
- Alston W.* Concepts of Epistemic Justification // The Monist. — 1985. — Vol. 68. — P. 57–89.
- Clarke S.* From a Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion // Samuel Clarke : A Demonstration of the Being and Attributes of God. And Other Writings / ed. by E. Vailati. — Cambridge : Cambridge University Press, 1998. — P. 147–150.
- Fricke E.* Second-Hand Knowledge // Philosophy and Phenomenological Research. — 2006. — Vol. 73, no. 3. — P. 592–618.
- Hardwig J.* The Role of Trust in Knowledge // The Journal of Philosophy. — 1991. — Vol. 88, no. 12. — P. 693–708.
- Hume D.* An Enquiry Concerning Human Understanding // Hume : An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings / ed. by S. Buckle. — Cambridge : Cambridge University Press, 2007. — P. 1–131.
- Rowley W. D.* Evidence of Evidence and Testimonial Reductionism // Episteme. — 2012. — Vol. 9, no. 4. — P. 377–391.
- Welbourne M.* The Transmission of Knowledge // The Philosophical Quarterly. — 1979. — Vol. 29, no. 114. — P. 1–9.
- Wright S.* The Transmission of Knowledge and Justification / Synthese. — 2015. — URL: http://www.stephenwrightphilosophy.com/uploads/3/4/6/2/34628466/the_transmission_of_knowledge_and_justification_website_version.pdf (visited on Dec. 3, 2019).

Sysoyev, M. S. 2020. "Religioznyy opyt i svidetel'stvo [Religious Experience and Testimony]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 50–76.

MATVEY SYSOYEV

TEACHING ASSISTANT

N. N. BURDENKO VORONEZH STATE MEDICAL UNIVERSITY (VORONEZH, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-1152-577X

RELIGIOUS EXPERIENCE AND TESTIMONY

Submitted: Jan. 28, 2020. Reviewed: Apr. 20, 2020. Accepted: Jan. 12, 2020.

Abstract: The paper considers the problem of the transfer of religious experience, consisting of two elements: the problem of the features of individual religious experience and the problem of testimony in relation to religious experience. Religious experience seems to be more difficult to transfer through testimony than other types of experience. The search for the causes of these features leads either to the assertion that these are features of the religious experience itself, or to the assertion that these are features of a certain type of testimony. Based on these features and, most often, adopting the first option, opponents of theism try to reduce religious experience to cognitive distortions and disorders, and supporters of theism try to create a special epistemological description of this experience in order to protect it. The author made an attempt to substantiate the thesis that difficulties in transferring religious experience arise in special specific cases and only due to the features of the transfer of experience, and not due to the features of religious experience as such. These statements are based on the approach proposed by the author to the analysis of objects of religious, scientific, and everyday experience. This approach combines natural and supernatural objects of experience into a single class of objects. The most significant feature of the approach is the assertion that such unique supernatural objects of experience as miracles differ from other objects of experience only epistemically, but not ontologically. Considering the epistemological consequences of this approach, the author comes to the stated theses.

Keywords: Epistemology of Religion, Theism, Religious Experience, Supernatural, Testimony, Transmission of Knowledge.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-50-76.

REFERENCES

- Adler, J. 2006. "Epistemological Problems of Testimony." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed Sept. 3, 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/testimony-episprob/>.
- Alston, W. 1985. "Concepts of Epistemic Justification." *The Monist* 68:57–89.
- Augustinus. 1998. "O Grade Bozhiyem. XXI [De Civitate Dei XXI]" [in Russian]. In vol. 4 of *Tvoreniya [Selected Works]*, ed. by S. I. Yeremeyev, trans. from the Latin by [Priests of Kiev Theological Academy]. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Kiyev [Kiev]: Aleteyya / UTsIMM-Press.
- Clarke, S. 1998. "From a Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion." In *Samuel Clarke : A Demonstration of the Being and Attributes of God. And Other Writings*, ed. by E. Vailati, 147–150. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricke, E. 2006. "Second-Hand Knowledge." *Philosophy and Phenomenological Research* 73 (3): 592–618.

- Greco, J. 2017. "Svidetel'stvo i peredacha religioznogo znaniya [Testimony and the Transmission of Religious Knowledge]" [in Russian], trans. from the English by K. V. Karpova. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]*, no. 3: 19–47.
- Hardwig, J. 1991. "The Role of Trust in Knowledge." *The Journal of Philosophy* 88 (12): 693–708.
- Hume, D. 2007. "An Enquiry Concerning Human Understanding." In *Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, ed. by S. Buckle, 1–131. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, W. 2017. *Mnogobraznye religioznogo opyta [The Varieties of Religious Experience]: issledovaniye chelovecheskoy prirody [A Study in Human Nature]* [in Russian]. Ed. by S. V. Lur'ye. Trans. from the English by V. G. Malakhivaya-Mirovich and M. V. Shik. Moskva [Moscow]: Akademicheskii projekt.
- Leibniz, G. W. 1982. *Rassuzhdeniye o metafizike [Discours de métaphysique]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Sollected Works]*, ed. by V. V. Sokolov, trans. from the French by Ye. N. Bobrov, 125–163. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Leibniz, G. W., and S. Clarke. 1982. *Perepiska s Klarkom [Leibniz–Clarke Correspondence]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Sollected Works]*, by G. W. Leibniz, ed. by V. V. Sokolov, trans. from the French and from the English by I. I. Sviderskiy and G. Kreber, 430–528. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Pokorny, P., and U. Heckel. 2019. *Vvedeniye v Novyy Zavet [Einleitung in das Neue Testament]* [in Russian]. Trans. from the German by V. M. Vitkovskiy. Moskva [Moscow]: BBI.
- Pruss, A. R. 2013. "Yevkharistiya [The Eucharist]: real'noye prisut'stviye i real'noye ot'sut'stviye [Real Presence and Real Absence]" [in Russian]. In *Oksfordskoye rukovodstvo po filosofskoy teologii*, ed. by T. P. Flint and M. K. Rey, trans. from the English by V. V. Vasil'yev, 748–786. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Rowley, W. D. 2012. "Evidence of Evidence and Testimonial Reductionism." *Episteme* 9 (4): 377–391.
- Swinburne, R. 2014. *Sushchestvovaniye Boga [The Existence of God]* [in Russian]. Trans. from the English by M. O. Kedrova. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Thomas Aquinas. 2005. *Summa teologii. Chast' I. Voprosy 75–119 [Summa Theologiae Ia]* [in Russian]. Trans. from the Latin by S. I. Yeremeyev. Kiyev [Kiev]: Nika-Tsentr.
- Welbourne, M. 1979. "The Transmission of Knowledge." *The Philosophical Quarterly* 29 (114): 1–9.
- Wright, S. 2015. "The Transmission of Knowledge and Justification." Synthese. Accessed Dec. 3, 2019. http://www.stephenwrightphilosophy.com/uploads/3/4/6/2/34628466/the_transmission_of_knowledge_and_justification_website_version.pdf.

МЕТОД ИСТОРИИ / ИСТОРИЯ МЕТОДА

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

STUDIES. PART 2

ПАВЕЛ РАКИТИН*

ВЗГЛЯДЫ Р. У. ЭМЕРСОНА НА ПРИРОДУ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ**

Получено: 22.06.2020. Рецензировано: 10.09.2020. Принято: 20.10.2020.

Аннотация: Нравственная философия трансцендентализма американского эссеиста, лектора и поэта Р. У. Эмерсона (1803–1882) отобразила духовные искания поколения американских интеллектуалов первой половины XIX века. Укорененный в наследии протестантской веры и культуры, подобно своим предкам на протяжении двух столетий, Эмерсон получил духовное воспитание и образование и начал свой жизненный путь как пастор одного из старейших приходов Востона. Однако позднее в ходе духовных и философских исканий он существенно изменил свое мировоззрение, а с ним и деятельность. Из пастора местной общины верующих Эмерсон превратился в популярного лектора, обращенного к массовой аудитории разных городов и штатов Америки. В работе прослеживается генезис взглядов Эмерсона на всемирную историю: от христианских воззрений в годы его пасторской деятельности к построению субъективистской исторической эпистемологии (с середины 1830-х гг.) и осмыслению роли великих личностей в истории, что было с энтузиазмом воспринято Ницше, в частности, в его работе над трактатом «Так говорил Заратустра». Мы уделяем особое внимание вопросу о том, как богословие и ритуальная практика конгрегационализма, а также достижения библейской филологии повлияли на построенную Эмерсоном концепцию истории, исключающую Евангельские события как смысловой центр всемирной истории и подразумевающую возможность для индивида аутентично и достоверно пережить однажды происшедшие события в своем субъективном опыте. С особым вниманием рассмотрены такие тексты, как Проповеди № 5 и № 162, дневниковые записи, лекции «О Евангелиях», лекция «Философия истории» и эссе «История».

Ключевые слова: Эмерсон, Ницше, теория исторического познания, субъективизм, богословие завета, американский конгрегационализм, унитарянство, великая личность в истории, восприятие истории в начале XIX века.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-79-112.

Создатель философии трансцендентализма Ральф Уолдо Эмерсон (1803–1882) был известен как автор многочисленных лекций, часть из которых — исторические сочинения в жанре биографий. Он объяснял это тем, что историю следует постигать через жизни великих людей; книга его лекций открывается словами: «Вера в великих людей врожденна нам» (Эмерсон, Битнер, 1904: 19).

*Ракитин Павел Юрьевич, старший преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), pavel.rakitin@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9836-0386.

**© Ракитин, П. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Первый цикл лекций Эмерсон прочел зимой 1835 года, посвятив их Микеланджело, Лютеру, Мильтону, Джону Фоксу и Эдмунду Бёрку; второй — в декабре 1844 — январе 1845 года: в этом цикле лекций Эмерсон рассказал о Платоне, Сведенборге, Монтене, Шекспире, Наполеоне и Гёте (JMN 12: XLVI). Один из первых исследователей теории исторического познания Эмерсона Густав фон Кромпхаут отметил, что, создавая портреты великих людей в своих лекциях, американский мыслитель следовал представлениям о природе истории, изложенным в книге Томаса Карлейля «О Богах и Героях», наделив своих героев «функцией, которая прежде была возложена на поэтов и священников», то есть людей, которые, по мысли ученого, смогли подняться над своим временем и воплощали собой антитезис к тезису, который выдвигало общество (Cromphout, 1976: 54–55).

В своих взглядах на историю Эмерсон во главу угла ставит субъективное. Если выдающиеся люди «поднимаются над», будучи антитезой целостному развитию, то история дискретна, из нее можно вырваться или преодолеть ее тотальное движение. По Эмерсону, этот отрыв или разрыв может произойти в биографии одного человека, в ней находится ключ к подлинному постижению истории.

Мы всегда воскрешаем в памяти особенно поразившие нас исторические факты и проверяем их на собственном жизненном опыте. Вся история, таким образом, становится субъективной; иными словами, Истории как таковой нет вовсе — есть лишь Биография (Эмерсон, Зверев, 1986: 113)¹.

Биография, восприятие истории изнутри собственного уникального опыта отрицает историю как внутренне непротиворечивый континуум, делает ее дискретной, опровергает возможность всеобщего универсального нарратива. В тигле «я» человека должно происходить его отделение от того, что может претендовать на объективность, в то время как его опыт, достигая предельного своего смысла лично для конкретного человека в его обращенности в прошлое, утверждает субъективную значимость и ценность *ego* Биографии. Если и возможно целостное историческое повествование, то только внутри разума, сознания, опыта отдельного человека. В эссе «История» (1841) мы читаем (там же: 110):

Историю написал именно человеческий разум (*mind*), и именно ему предстоит прочесть ее. Сфинкс, таким образом, должен сам решить свою же загадку.

¹Во всех ссылках на издание Эмерсон, Зверев, 1986 — перевод А.М. Зверева. В остальных случаях перевод выполнен автором исследования.

Если вся история укладывается в разуме одного человека, то и объясняться она должна его собственным опытом.

Понимая историю как раздробленность — отдельные биографии людей, — как повествование, которое невозможно создать нигде, кроме как внутри опыта каждого конкретного человека, Эмерсон вместе с тем остро осознавал, что такого рода взгляд на историю продиктован необходимостью встать на твердое основание, ибо против него выступает загадывающий Сфинкс, предлагающий прочесть свой нарратив. Но по Эмерсону, Сфинкс не способен создать историю как органическую, обозримую всеми непрерывность, происходящую из единого зерна. Разгадывая загадку Сфинкса, человек не может опираться ни на что внешнее, поэтому Эмерсон ищет основание в человеке как в сознающем субъекте, полагая, что именно оно может помочь ему достичь внутренней целостности, увидеть свое место в этом раздробленном нарративе. Именно в этом помогает ему Всеобщий разум, с размышлений о котором начинается эссе «История» (Эмерсон, Зверев, 1986: 109):

Существует лишь один разум, общий для всех людей. Каждому человеку доступно то, что доступно другим, во всей полноте. Тот, кто некогда обрел способность мыслить, стал свободным человеком в царстве разума. То, что волновало Платона, может волновать и его...

Кромпхаут увидел в таком «общем для всех разуме» Эмерсона влияние Гегеля, известного американскому мыслителю косвенно через сочинения французского философа Виктора Кузена с 1831 года (Cromphout, 1976: 54–55; Rusk, 1949: 156). В своем труде «История философии» Виктор Кузен вслед за Гегелем доказывал, что люди объединены разумным началом (Cousin, 1841: 126):

Разум не изменяет себя, дабы угодить нам; мы не думаем так, как нам хотелось бы думать; наше разумение не свободно. Ведь мы не создаем законы нашего разума, и разум — не наша личная собственность.

Представление об общности «разума» для всех людей сближает взгляды Эмерсона с идеями Виктора Кузена, равно как и мысль о том, что такой разум превышает личностного и индивидуального в человеке (ibid.):

Мы не можем не улыбаться, когда о разуме говорят, будто он индивидуален. [...] Если бы он был индивидуальный, он был бы личностным, произвольным, свободным; и нам следовало бы контролировать его, как мы контролируем наши решения. [...] То, что во мне в чистом виде индивидуально, находит себе подтверждение только внутри сферы моей индивидуальности.

Ни индивидуальный, ни личностный, ни свободный «разум» Кузена не способен к самосознанию: это не свободный в своем самосознании субъект; его главное свойство — быть присущим всем людям. Эмерсон также видел во «Всеобщем разуме антогониста» «индивидуальному и личному» в человеке. В 1837 году в курсе лекций «Философия истории» Эмерсон говорил (R. W. Emerson, 1964b: 84):

Всеобщий разум всегда утверждает абсолютную истину. Отдельный человек всегда жаждет частной выгоды. [...] Добродетель состоит в том, чтобы индивидуальная Воля приняла диктат Всеобщего разума. И религия — чувство, которое сопутствует человеку, это чувство благоговения, которое всегда вызывается в нем присутствием Всеобщего разума.

Разум, о котором говорит Эмерсон, сопряжен с верой, его абсолютность и присутствие возвышают человека. Во взглядах Эмерсона на природу истории и историческое познание обозначаются два полюса: история может быть открыта только в биографии, то есть личностью, на индивидуальном пути человека. Это те инструменты, при помощи которых человек может понять историю, увидеть себя в ней и построить исторический нарратив. Но в противостоянии личного и общего единая ткань истории разрывается: неспособный «мыслить», не ставший «свободным в царстве разума» не имеет доступа к Всеобщему разуму, а значит, и к истории. Более того, прошлое, его образ, по Эмерсону, это не та первичная реальность, содержащая зерна, из которых органически произросло то высшее начало, постижение коего — призвание человека. То, что происходит здесь и сейчас, в жизнях, «биографиях» современных Эмерсону людей, имеет первостепенное значение. Исторический нарратив сам по себе бессилён, как бессильна традиция. В его первой книге «Природа» (1836) день сегодняшней ультимативно противопоставлен дню минувшему (Эмерсон, Зверев, 1986: 23):

Наша эпоха обращена к прошлому (retrospective). Она возводит надгробия над могилами отцов. Она увлечена жизнеописаниями, историей, литературными штудиями. Люди, жившие до нас, видели Бога и природу лицом к лицу; мы не смотрим на Бога и природу их глазами. Почему же и нам не обрести исконной связи со вселенной? Почему бы и нам не создать поэзию и философию, основывающиеся на вдохновении, а не на традиции, почему бы и нам не постигать веру через откровение, а не через историю религиозных идей прошлого?

Видеть историю глазами людей прошлого невозможно; в истории не обнаружить высшего закона, важнее другое, а именно «увидеть Бога

лицом к лицу» сегодня, преодолеть личные устремления: «Разум ищет абсолютную гармонию вещей, какой она родилась в душе Всевышнего, отстраняясь от оттенков, вносимых пристрастием» (Эмерсон, Зверев, 1986: 33).

Делается акцент на настоящем, на личном познании за вычетом того, что диктуется традицией, которой как таковой объективно не существует, но существует человек в присутствии Высшего разума, и только потом — история.

Я не думаю, что можно правильно понять историю, полагая, что все, некогда совершенное людьми, чьи имена уже давно забыты, имеет более глубокий смысл, чем то, что делается сегодня (там же: 112).

Мы не случайно даем цитаты из Эмерсона ретроспективно, чтобы показать, как менялась его терминология: «душа Всевышнего» (книга «Природа» 1836), «Всеобщий разум» (лекция «Философия истории» 1837), «человеческий разум» (эссе «История» 1841). Пунктирно эти понятия обозначают и личную биографию Эмерсона, родившегося в семье пастора одного из старейших приходов Бостона, пошедшего по стопам отца, но в итоге оставившего пасторское служение и приход; интеллектуала, ставшего известным лектором, писателем и философом.

Устранение традиционной истории, низвержение ее как субстанциональной, иерархичной, объективной реальности приводит и к изменению цели истории, к иному пониманию будущего. Вместо апокалипсического видения Страшного суда как итога истории в конце эссе «История» Эмерсон рисует апофеоз развития человека.

В человеке, как в фокусе, сконцентрируются все лучи, испускаемые природой. История не будет больше скучной книгой. Она обретет жизнь, вселившись в каждого праведного и мудрого человека. И тогда не нужно будет перечислять, на каких языках и какие исторические труды вы прочли. Достаточно будет лишь показать, какие периоды истории вы пережили сами. Человек станет хранилищем Славы. [...] В этом человеке я увижу все: и доисторический мир, и «золотой век» (его детство), и созревание первых плодов мудрости, и путешествие Аргонавтов, и деяния Авраама, и возведение храмов, и явление Христа, и средневековье, и эпоху Возрождения, и Реформацию, и открытие новых земель, и развитие науки, и появление новых знаний о человеке. Он будет жрецом Пана; он принесет с собой в скромные жилища благословение утренней зари и все блага, известные на земле и в небесах (там же: 130–131).

Вполне очевидно, что в творчестве Эмерсона философской вершиной такого рода представлений об истории и станет упомянутый нами

цикл лекций, ставший книгой «Представители человечества» (1850), иллюстрирующий тех выдающихся исторических личностей, которые оказались способными вобрать и претворить в себе опыт человечества.

В XIX веке такая концепция истории будет весьма благосклонно принята Фридрихом Ницше, который изучал произведения Эмерсона, в частности — эссе «История» с карандашом в руках (Zavatta, 2013: 372). Понимание роли выдающихся личностей в историческом познании сближало мыслителей. Если Эмерсон писал, что выдающиеся люди станут средоточием исторических смыслов, Ницше в работе «Несвоевременные размышления» развивал теорию о монументальном типе исторического познания (Ницше, Бакусов и Невежина, 2014: 170). Мера восприятия и пользы истории зависит от характера человека или народа. «Чем глубже у человека заложены корни свободы, — писал Ницше, — тем большую часть прошлого способен он усвоить». И здесь в его рассуждениях на передний план выходит «могучая», «необузданная натура», которая «впитывает в себя и словно бы претворяет в свою кровь» прошлое (там же: 91).

Установка на индивидуальную незаурядную личность, несомненно, сближает двух мыслителей, а понимание способности такой личности вместить в себя историю благодаря своей внутренней свободе сближает их видение с определением свободной и индивидуальной — то есть субъективной — личности, данным Виктором Кузеном. И наконец, известно, что эссе Эмерсона «Характер» в том же немецком переводе, что и эссе «История», сопутствовало размышлениям Ницше об образе Заратустры с точностью до пометок на полях. Осенью 1881, работая над «Веселой наукой», Ницше прочитает следующие слова Эмерсона из того же сборника эссе (Ницше, Антоновский, 2007b: 339–340):

И мы добиваемся того, чтобы человек был столь крупен, столь выделялся среди пейзажа, что немедленно всем становилось бы известно: вот он поднялся, вот опоясал чресла свои и направился к такому-то месту. Всего больше доверия внушают нам образцы величественных людей, которые одним своим появлением отодвигают в сторону прочих, завладевая нашими чувствами; это познал на себе тот восточный маг, который был послан проверить, так ли велик Зардушт, или Зороастр².

²Ницше пользовался переводом на немецкий язык: Издание Ralph Waldo Emerson, *Versuche (Essays)*, aus dem Englischen von G. Fabricius, Hannover 1858; В данном случае мы используем перевод А. М. Зверева. Цит. по Эмерсон, Зверев, 1986: 311–312.

Ницше дважды отчеркнул эти строки и приписал: «Вот оно!» (Ницше, Карельский и Моисеенкова, 2007с: 571–575, 618–622) И все же между философами есть отличие. Если «представители человечества» Эмерсона были вполне реальными людьми (R. W. Emerson, 1850), то Ницше пошел дальше: Заратустра — воображаемый герой, провозглашающий смерть Бога. В диалоге с американским мыслителем Ницше довел до конца тот субъективный взгляд на историю, который проповедовал Эмерсон в своих эссе. Заратустра отменяет картину мира, привычную для западной культуры, построенной на иудео-христианских ценностях, и, подобно пророку, но без ссылок на «всеобщий разум», провозглашает некое знание, которое исходит от него самого, минуя общие представления. Если следовать концепции Ницше о монументальной истории, Заратустра вобрал в себя историю, в которой действовал Бог, а ее реальность, в том числе Евангельские события, приобрели обратный знак: они состоялись, однако закончились не так, как об это сказано в Евангелии. Еще в юности, в работе «Судьба и история» (1862), Ницше задавался целью занять «свободную точку зрения для суждения о религии и христианстве, которая была бы непредвзята и более бы подходила бы нашему времени», она позволила бы «построить систему реальности на основе естественной науки и истории» (Nietzsche, Stack, 2006: 12). Установлено, что на момент работы над эссе «Судьба и история» он уже читал книгу Эмерсона «Нравственная философия» (The Conduct of Life)³ (Ratner-Rosenhagen, 2012: 6, 10).

Соположение *биографии* и *истории* Эмерсоном не может не перекликаться с соположением *судьбы* и *истории* Ницше — автора *amor fati*, то есть тезиса о полном принятии человеком своей судьбы (Vaidya, 2016: 181). Ницше, «преодолевший» историю, увидел в Эмерсоне того, кто смог уйти от детерминизма, замкнуть экзистенциальные усилия человека на его биографии принятием своей судьбы, своего настоящего, в котором нужно действовать, не задаваясь философскими вопросами. Так может быть преодолен исторический детерминизм. Оба философа отталкиваются от истории, чтобы призвать человека принять его судьбу и действовать. Но именно здесь они выходят в область, глубоко разработанную и испытанную верующими, чье мирозерцание было сформировано в кальвинизме с его представлением о предопределенности — то есть детерминированности человека в отношении его

³The Conduct of Life — название по русскому переводу 1864 года: Эмерсон, Ладыженская, 1856

спасения. Именно поэтому генезис взглядов Эмерсона, предшественника Ницше в противостоянии историческому детерминизму, заслуживает отдельного изучения.

В XIX веке философия Эмерсона воспринималась именно как то, что поддерживает человека, которому приходится рассчитывать только на свои силы. Эту точку зрения выразил в 1930-х годах популяризатор истории Джеймс Адамс, связавший Эмерсона с «американской мечтой», «верой в ценность обычного человека» (*common man*), готового совершить «прыжок во тьму неизведанного».

«Не изводи себя рассуждениями, просто занимайся своим делом, а прочее неважно. Жизнь — это не метания интеллекта, не критический жар, это здоровье и прочность» — [такие слова Эмерсона — *П. Р.*] иллюстрируют то, что я имею в виду. Его вера в ценность спонтанности, интуиции, нежели чем в тщательно продуманные умозаключения, была продиктована западной границей, а не пуританскими идеалами. [...] Для него все было благо: Бог, возможность жизни, сердце человека. Сегодня мы уже не столь уверены в себе; мальчики и девочки больше не читают Эмерсона, как делали дети моего поколения (Adams, 1931: 196, 199).

В этой схематичной характеристике обозначен и разрыв Эмерсона с религиозным опытом колониального прошлого, и его обращенность к человеку вообще (*common man*), у которого за спиной нет ничего, кроме собственной биографии, судьбы, и их следует взять за нулевую точку отсчета.

Позднее, в 1940 году, иную точку зрения сформулировал историк Перри Миллер, указав на то, что Эмерсон воспринял от религиозной культуры Новой Англии представление о том, что человек может предстать перед лицом Бога без посредства институтов и ритуалов. Само слово «Бог», считает Миллер, казалось Эмерсону неадекватным для описания той высшей реальности, к которой он стремился обратить умы своих слушателей, поэтому он называл ее «сверхдушой» (Miller, 1940: 589, 594). В дальнейшем исследователи пытались проследить близость субъективизма Эмерсона тем или иным мыслителям и религиозным фигурам прошлого, в мировоззрении которых заметное место занимало учение о возможности для человека открыть высшее начало, Бога внутри себя. Католики: Святой Иероним, Святой Бернар, Святой Августин, Фома Кемпийский и Франсуа Фенелон; англикане: Томас Крамнер, Томас Хукер, Джереми Тейлор, Джон Донн; мистики: Якоб

Бёме, Эммануэль Сведенборг; квакеры: Джордж Фокс и Джеймс Нейлор — все те, кто ставил «поклонение Богу превыше догмы» (Roberts, 1949: 308). Далее к этому списку был прибавлен из древности Сократ, из современников — Гёте, а из родного Бостона — унитарийский богослов и учитель Эмерсона Уильям Эллери Чаннинг. Всё это — люди, которые «заглядывали в себя» (McCormick, 1953: 294, 297–298). Считается, что значимое влияние на Эмерсона оказало чтение книги Кольриджа «Заметки к размышлениям» (*Aids to Reflection*, 1737) не ранее октября 1829 – начала 1830 года, где его заинтересует фраза «Мы то — что мы знаем. То, что мы находим внутри себя...» (JMN 3: X, 164) и восходящая к Канту теория о разграничении рассудка и разума (Dorrien, 2012: 142).

В 1985 году Уэсли Мотт покажет дилемму Эмерсона 1829 года, то есть времени за три года до его ухода из прихода и прекращения пасторской деятельности как балансирование между традиционным для верующих Новой Англии конгрегационализмом и, в частности, верой кальвинистов с их представлением о Предопределении, то есть детерминизмом, и тем, что автор назвал «естественной религией» — представлением о том, что Бог может открыться человеку не через Священное писание и институциональную церковь, а через творение (Mott, 1982: 4). Близкое мнение высказывает автор одной из поздних биографий мыслителя Роберт Ричардсон (Richardson, 1995: 291):

...он остался глубоко религиозным человеком с высшей степени духовными взглядами на человеческую жизнь и мир. Если бы он продолжил спор с деноминационным христианством, он бы написал книгу о представителях религиозной мысли.

Вслед за Перри Миллером мы считаем важным поставить следующий вопрос: в какой мере Эмерсон с его духовным воспитанием и опытом пасторского служения относился к понятиям и таинствам своей веры как к *метафорам, лишенным исторически точного содержания?* Или точнее: в какой мере для Эмерсона история, в центре которой стояло библейское повествование, перестала быть тем, что «случилось на самом деле», тем, что *детерминирует* настоящее?

Биография Эмерсона содержит трещину, проходящую по границе этого вопроса. С 1826 по 1832 год Эмерсон был пастором, создавал и читал проповеди, вел богослужения и исполнял требы прихожан, но осенью 1832 года выступил против причастия (называемого в конгрегационализме «Вечерей Господней») и ушел из прихода (Rusk, 1949: 160). После периода интенсивной лекторской и литературно-философской

работы в 1838 году он выступил с «Обращением перед старшим классом богословия Гарварда», в котором критиковал христианство как «историческую религию», что вызвало скандал (Richardson, 1995: 291).

Историческое христианство погрязло в заблуждениях настолько, что искажает всякую попытку передать веру людям. Оно предстает перед нами — и это длится вот уже столетия — не как учение о душе, но как превозношение личного, позитивного, ритуального. Столетиями оно не перестает обильно источать дурман, превознося личность Иисуса. Душе не ведомы личности. Душа зовет каждого человека расширяться до полного круга вселенной и не иметь никаких предпочтений, кроме спонтанной любви (R. W. Emerson, 1950: 73).

Отрицание исторической ценности евангельских событий, традиционных обрядов, заявление о том, что изречения Христа потеряли былой смысл, — все это вызвало гневные отповеди в прессе, неодобрительные письма друзей и беспокойство родственников (Trueblood, 1939: 52). Заявление о том, что личность Христа «слишком превозносится» звучит как усвоенный урок от Виктора Кузена о «разуме», лишенном личностного начала. В том же выступлении Эмерсон, как кажется, подошел близко к мысли Ницше о смерти Бога, и все же в руках бывшего пастора она осталась лишь условным оборотом речи.

Моральная природа, тот Закон законов, откровения которого приводят великое — воистину самого Бога — в распахнутую душу, не исследуется как источник принятого обществом учения. Люди говорят об откровении как о чем-то, что было передано людям и свершилось давным-давно, как будто ныне Бог мертв (R. W. Emerson, 1950: 73).

Эмерсон был многим сдержаннее Ницше в ниспровержении основ христианского универсума. Если Ницше уже в 18 лет раздумывал о философии, альтернативной христианскому мировоззрению, на страницах своего эссе «Судьба и история», Эмерсон, напротив, в 20 лет (май 1823 г.) подписал декларацию веры «Первой церкви Христа» Бостона, в которой его отец был пастором (JMN 2: XIV).

Об этой декларации стоит сказать особо, ибо исторически она прямо связана с доктриной Кальвина о предопределении, которая связывала Священную историю с судьбой отдельного человека, помогая ему видеть духовный смысл в событиях своей жизни.

Подписывая декларацию, Эмерсон подтверждал свое желание быть членом Церкви данного прихода. В конгрегационализме «Церковью» (в отличие от католической или православной традиции) называлось отдельное взятое «сообщество святых по призванию, объединенных

в единое тело святым заветом (covenant) ради публичного богослужения и наставления друг друга» (СР: 29, 32–33).

В колониальную эпоху верующий, желавший стать членом Церкви, должен был не только подписать декларацию, но и свидетельствовать об опыте обращения в присутствии конгрегации, перед пастором или письменно (*ibid.*: 31). Свидетельство допускало верующего к крещению, разрешало крестить детей и участвовать в Вечере Господней (Winiarski, 2010: 210). Тем самым Эмерсон стал одним из зримых свидетелей церкви Христовой на земле, так называемым «видимым святым» (СР: 30).

Необходимость свидетельствовать о своем обращении была барьером для вступления в Церковь, поэтому причащались в приходах далеко не все прихожане (Miller, 1933: 680). Пугал высокий стандарт благочестия, представление о том, что все человечество резко разделено на спасенных и проклятых. Кембриджская платформа свидетельствует об этом недвусмысленно: «Словом Божиим, дабы явилась слава Его, некоторые люди и ангелы предопределены на вечную жизнь, а другие предопределены на вечную смерть» (СР: 80).

Платформа, в сущности, излагала доктрину Кальвина о предопределении — представлении о полной греховности человека, о том, что жертва Христа спасает от вечной смерти только предопределенных к спасению. Опыт обращения и свидетельство о таковом стали мерилем, при помощи которого верующий мог сам для себя решить, в какой мере искупительная жертва Христа касается лично его (Pore, 2002: 211). И этот вопрос он должен был решить один, без участия священника, который принял бы его исповедь, поскольку конгрегационалисты отказались от практики частной исповеди и таинства отпущения грехов (Rivett, 2012: 87). Не ведая о своем подлинном предназначении — спасении или проклятии, — верующий мог, с одной стороны, связать любую неурядицу в своей жизни или любой личный проступок со своей неизбывной греховностью, а с другой стороны, на этом же пути открыть в себе такую глубину веры, которая могла навсегда вывести его из адских теней.

Конечно, Эмерсон подписывал декларацию веры не в суровое колониальное время, а в более либеральную эпоху. С конца XVIII – начала XIX века в Бостоне умножилось число либерально настроенных пасторов, противостоявших учению Кальвина. Одним из них был и отец Эмерсона Уильям, полагавший, что в конгрегации должны причащаться все, а не только те, кто свидетельствовал о своем опыте обращения, то есть все, кто подписал декларацию веры (Stiles, 1916: 245). Разногласия вокруг кальвинизма стали ощущаться в проповедях, читаемых

ежегодно во время Конвенции пасторов Массачусетса. Одни настаивали на доктрине о полной греховности человека и божественной природе Христа, другие говорили о плюрализме в вопросах веры, призывая видеть в Иисусе Христа, т. е. Помазанника, не подчеркивая Его божественной природы (Wilbur, 1978: 403). На протяжении 1805–1815 годов приходы конгрегационалистов продолжали разделяться: одни пасторы приходили к отрицанию кальвинизма и приводили к своим взглядам свои конгрегации, другие покидали приходы, уводя за собой своих сторонников, в третьих пастор умирал и на его место приходил пастор, отрицавший Троицу или, например, считавший, что кандидат в члены Церкви не должен исповедовать своих взглядов перед конгрегацией, что также могло приводить к расколу (ibid.: 414–416).

Декларация веры «Первой церкви» Бостона, подписанная Эмерсоном, была либеральным документом. В приходе отдали дань борьбе за смягчение доктрины Кальвина (Ellis, 2012: 267): от кандидата в ее члены не требовалось верить во Христа как в богочеловека, достаточно было признавать Иисуса Сыном Божиим и признавать авторитет Евангелия (ChR: 474; Norton, 1833: 6). И все же взаимосвязь между верой и церковной общиной верных, которые участвовали во всех таинствах, сохранялась. Подписав декларацию веры, Эмерсон «обновил свой завет» с Богом в данной церковной общине (Ellis, 2012: 221, 247). В какой мере эта церковная практика утратила свой смысл, показывает реакция на поступок Эмерсона его тетушки по отцу Мэри Муди Эмерсон. Одна из образованнейших женщин Бостона, она была интеллектуальным собеседником и корреспондентом Эмерсона на протяжении многих лет. Узнав о его решении подписать декларацию веры, она послала ему письмо.

Сестра моя любезно рассказала мне о твоих намерениях публично исповедовать свою веру в Христианство. В менее либеральные времена правом наименее достойного члена прихода было задать вопросы о мотивах Новициата [новообращенного — *P. P.*]. Если бы у меня и были сомнения в твоих мотивах, я бы не стала использовать эту устаревшую привилегию. И все же я бы спросила: какой смысл ты вкладываешь в этот обряд? Монумент ли это, освященный столетиями, святыми мучениками, которые кровью засвидетельствовали свою веру у его алтарей, — монумент истории его Основателя? В этом свете он важен, и каждый, кто приходит прославить его новыми свидетельствами обретенных даров и связать себя обетами веры, дабы упрочить и очистить их, — тот и будет желанным членом Церкви. [...] [Он также важен], если вслед за наимудрейшими, он [кандидат] видит его — как представляют его историки, — как то, что означает самую торжественную и прекрасную

жертву — как символ того замысла (scheme), который «разгадывает загадку человеческой природы» (М. М. Emerson, 1993: 170–171).

Мэри Эмерсон, в сущности, нарисовала портрет «видимого святого», который одним только фактом своего вступления в Церковь, свидетельствует о своей вере и своем обращении («обретенные дары»), о том, что он принадлежит к тем, кого Бог избрал к спасению от начала времен. Такой верующий принадлежит истории, в центре которой или осью которой выступает жертва Христа за все человечество. Для старшего поколения прихожан «Первой церкви» подобного рода религиозное мировоззрение оставалось близким и необходимым идеалом веры. Мать Эмерсона Руфь Хаскинс вполне отвечала этому идеалу верующего «видимого святого». Известен ее дневник, который она вела в жанре духовных записок пуритан; автор такого текста брался за перо, чтобы исследовать то, в какой мере его жизнь (а значит судьба и биография) соответствует обретенному дару спасения (Rosenwald, 1988: 36).

«Я [...] буду отмечать знаки Провидения, — писала она в 1795 году, — и записывать все, что являет себя во славу Божию или во благо моей души» (Gonnaud, Rosenwald, 1987: 10).

Записки такого рода не ушли с колониальной эпохой. Многим позднее, разбирая бумаги своего рано умершего младшего брата Черльза, Эмерсон обнаружит его тайный дневник, носивший все черты покаянного дневника пуритан. Характерна запись от 16 сентября 1835 года:

О Боже, храни меня, чтобы я не перестал видеть Тебя. Храни меня от сна чувственного и мирского. Если бы неверие в себя или даже ненависть к самому себе были бы знаками благодати, сколько обнадеживающим было бы мое состояние! Но все совсем наоборот, оно лишь признак беспокойства заблудившейся души, стремящейся вниз. [...] Дни преподносят мне урок отчаянья. А люди лишь повторяют давно затверженные мною формулы. [...] Сколько бесплодным, эфемерным кажется мне мое существование (цит. по Bosco, Myerson, 2006: 13).

Начиная с 1820 года, во время обучения в колледже Гарварда, 17-летний Эмерсон также взялся вести личный журнал для разрозненных записей, куда вносил датированные заметки дневникового характера, цитаты из прочитанных книг, он использовал журнал как черновик при написании эссе, копировал в него письма от друзей и т. п. Подобного рода записки (Commonplace book) советовал вести Джон Локк (JMN 1: XLV; Rosenwald, 1988: 46, 54). Заметки Эмерсона не похожи

на исповедальный дневник пуритан, однако исповедальные интонации и попытки осмыслить пути Провидения есть и в нем.

Окт. 25 [1820] Нахожу себя часто в праздности, шаткости, оступившим и пустым. Это нечто омерзительное, и если я не приструню себя усердным прилежанием, то впоследствии буду очень страдать от угрызений совести и чувства своей неполноценности (JMN 1: 39).

Некоторые страницы посвящены работе над эссе (*ibid.*: 67), наброскам проповедей (JMN 2: 335), некоторые могут быть копиями писем от его тетушки Мэри Эмерсон, принимавшей живое участие в интеллектуальном развитии племянника (*ibid.*: 373). Именно среди таких заметок, выписок и дневниковых записей мы и обнаруживаем неуклонно растущий интерес Эмерсона к размышлениям об истории, ее природе и роли Провидения.

В январе 1822 девятнадцатилетний Эмерсон делает пространную запись-рассуждение об истории; его позиция — взгляд из настоящего на кошмары прошлого, в котором иногда проглядывает луч веры. «Есть такие части истории», которые «угнетают ум». Они лишь «утомительная череда разочарований и неудач». История полна бед:

Рим вырвал Босфор у варваров и основал Восточную столицу. Там, на руинах Рима, турки построили свой трон, и русские по сей день грозят Оттоманскому Капитолию — всё те же ужасы, известные еще сынам Константина (JMN 1: 69).

И все же в истории действует высшее начало, хотя механизм исторических событий жесток:

Тот факт, что семена разложения посеяны в сами причины, ведущие к улучшению в политике, морали и естественной истории мира, указывают на намерения Провидения ограничить человеческое совершенство, связать воедино зло и добро, как жизнь и смерть, неразрешимой связью (*ibid.*: 75).

Пытаясь выбраться из сетей исторического зла, Эмерсон приходит к рассуждениям о заветах, заключенных Богом с еврейским народом: «Мы проследили ведущие черты ранней истории религии» вплоть до «заветов» (*ibid.*). Библейские заветы приводят Эмерсона к идее «власти»: «Идея власти, как кажется, пронизывает сами основания Богословия». То есть Бог, заключая завет с еврейским народом, вступает с ним во взаимоотношения и тем наделяет его властью. Но в следующем предложении ход рассуждений меняется, от библейских заветов Эмерсон переводит свое внимание на свойство человеческого разума:

Человеческий ум обладает склонностью соотносить все высшие чувства, все свое благоговение перед добродетелью и величием с тем, где данные свойства должны пребывать. Причина и Следствие — еще одно название для этого направления чувств. [...] Все существа разделяют это чувство, но во всех оно имеет предел, начало, на котором останавливается наш умственный взор в его мгновенной попытке проследить источники, из которых происходят эти тонкие принципы (JMN 1: 76).

Перед нами то, о чем писал Перри Миллер: попытка верующего понять то, какими путями Бог говорит с человеком непосредственно. В этом сбивчивом отрывке, столь характерном для этого дневника, Эмерсон пытается уловить и назвать этот принцип, пользуясь разными словами: «высшие чувства», «свойства», «начало» и пр. Ясно, что его рукой водило только смутное ощущение того, что какая-то связь между человеком и Богом должна была существовать даже в древности, хотя бы во времена библейских заветов. Логика записи ускользает, и она заканчивается видением вселенского характера:

Потоп окружает вселенную, он изливается через бесчисленные каналы, чтобы напоить источники жизни и все нужды Творения, но повсюду эти воды возвращаются назад и поглощаются Вечным Источником этого потопа. Этот Источник — Бог (ibid.).

В отрывочных мыслях тем не менее проступают общие темы: кошмары истории, желание увидеть в ней некое благое начало, причины и следствия, способность прикоснуться к высшему и, наконец, видение Бога как источника всего живого. «Ум в огне» — не случайное название одной из биографий Эмерсона (Richardson, 1995). Ясно, что ни о какой стройной исторической эпистемологии речи не идет, и вместе с тем очевидна принадлежность автора Священной истории или, во всяком случае, очевидно желание понять ее.

В мае — начале июля 1822 года Эмерсон продолжит свои исторические упражнения и напишет эссе (JMN 1: xlix); оно будет опубликовано под псевдонимом в декабре и озаглавлено «Мысли о религии в Средние века» (R. W. Emerson, 1822; Rusk, 1949: 96). В работе доминируют следующие идеи: изменчивость судьбы народа в истории, отсутствие прогресса, неясность «наших отношений с вселенной», «почему Бог предназначил один порядок событий для одного поколения и другой для другого», «в Средние века ум человеческий пребывал в плену у меланхолии». Юный выпускник колледжа писал, что мы «не воспринимаем связь событий», и всё же делал попытку предположить:

даже столь изменчивая, часто мрачная «драма» истории послушна «божественному управлению». Есть «несчетное множество мыслящих существ», которые участвуют в этом глобальном «спектакле» (R. W. Emerson, 1822: 402). Средние века — торжество Римской католической церкви, которая отвратила «ум от внутренней чистоты». «Скрытые мраком цели Божественного провидения» ввергли Европу в «невыносимую ночь», чтобы затем «пробудить» человечество ото сна, «вложить в его руку Библию», свергнуть папистов (*ibid.*: 408). В истории действует Провидение, но его логика скрыта. Автор делает лишь слабую попытку предположить, что сгущающийся мрак Средних веков был необходим только для того, чтобы озариться светом Реформации.

Когда работа будет уже опубликована, Эмерсон продолжит писать о кошмарах истории в дневнике декабря 1822 года (JMN 2: 75):

Прошлое — со всеми своими величайшими персонажами ужаса и зла — открыто распростерлось перед нами. Каков суммарный итог всему этому? Кости его детей, которые лежат вокруг, у нас под ногами, и его отвратительный пример, подобный монументу, его отвратительные прегрешения, его готическое невежество. [...] Среди этой ужасающей картины глаз находит несколько золотых черточек, специально начертанных небесами; но тьма вокруг оттого непрогляднее.

«Несколько золотых черточек» — в истории все же что-то брезжит:

Мы собрали из прошлого все драгоценное, что могли; мы готовимся добавить к этому достижения современных нам науки и цивилизации, и тем самым мы сформируем наследие для будущего. [...] Взаимодополняющий прогресс христианства и философии может принести благие результаты...

На следующей странице мрак сгущается вновь, но теперь прошлое делится на историю людей — мрак — и некоторый свет — в настоящем и в природе (*ibid.*: 76):

Изыскания человечества приводят к мнению о том, что в его анналах нет опыта, из которого могло бы быть сформировано справедливое суждение, [...] потому что во всей истории не найти и столетия, которое было бы по своему характеру хоть в какой-то мере соотносимо с настоящим. [...] Хотя мы и оплакиваем несовершенство подлунного мира, и все же все, что ни есть в царстве минералов, растений и животных, обладает некоторым совершенством.

В годы обучения история казалась Эмерсону амбивалентным странством смыслов, в хаосе которых он силился найти логику. И все же «золотые черточки», «библейские заветы», «Реформация» вкпе

с достижениями наук вселяли в него надежду. Священная история и Реформация как ее истинное продолжение — культурный код, понятный жителям Массачусетса начала XIX века. 10 июня 1822 года Эмерсон запишет в дневник краткое изложение проповеди Эдварда Эверетта — своего учителя из Гарвардского колледжа (Cabot, 1888: 76). Эверетт говорил: третье столетие со времен заселения Плимута станет «самым определяющим периодом в будущей судьбе Америки». Проповедь закончилась панегириком Лютеру и Реформации (JMN 1: 55).

При всей мрачности взгляда на прошлое Эмерсон, несомненно, видел историю как повесть о свете изначального христианства, замутненном средневековым варварством и воссиявшим вновь в эпоху Реформации. В таком восприятии история все еще могла быть тем единством событий, среди которых можно было бы увидеть «золотые черточки» — действие Божественного Провидения, — а евангельские события как реально происшедшую Священную историю.

Нельзя не констатировать, что эти первые исторические штудии будущего пастора выдают в нем горячее желание увязать историю со своим личным духовным опытом и исканиями, увидеть ее как некое осмысленное, а главное, одухотворенное единство, имеющее значение для современного ему общества. Священная история, начавшаяся с Библейских заветов, увиденная как прекращение «золотого века» или отпадение от святости во времена Средневековья, сменяющееся очищением и прощением человечества в эпоху Реформации, — все это, несомненно, перекликается с исканиями отдельных верующих в детерминированном универсуме Кальвина.

У Эмерсона были все основания понимать глубокое родство себя и своей семьи с религиозной историей колонии. От начала XVII века в роду Эмерсонов многие мужчины становились пасторами; его дед дружил с основателем методизма и евангелического движения Джорджем Уитфилдом (R. W. Emerson, 1812: 190; Porte, Morris, 1999: 5); его отец был пастором старейшего в Бостоне прихода. Личная биография Эмерсона была частью Священной истории (Cole, 2004: 38).

В колледже, где учился Эмерсон, студентам предлагалось ознакомиться с популярным в то время фундаментальным трудом немецкого богослова-историка Иоганна Лоренца фон Мосхайма (1693–1755) «Церковная история» (Cabot, 1888: 76), охватывавшим период от Рождества Христова до начала XVIII века (Mosheim, Maclaine, 1821: i). В письме к тете Мэри 10 июня 1822 года Эмерсон говорит: «Последнее время

много читаю историю — меня приводит в изумление пресность Мосхайма (*insipidity of Mosheim*)» (*Letters*: 118). В ответном письме тетушка вступилась за уважаемого богослова, защищая его метод поиска причин событий (M. M. Emerson, 1993: 153):

Что касается Мосхайма, то ты не одинок в неприятии его манеры, хотя его вступление не претендует ни на что более, чем быть кратким изложением. И факты настолько интересны, что я никогда не замечала ошибок, которые ты ставишь ему в вину. В нем пленяет то, что он стремится выявить реальные или предполагаемые причины событий, — эту философскую сторону его труда и ее важность никто не будет оспаривать. Если говорят, что он находит неверные или воображаемые причины, то не лучше ли так, чем не предпринимать никаких попыток их найти? Он дает читателю свободу и воодушевляет на поиск истинных причин. И я не хочу думать о нем неуважительно, оттого ли, что историка отождествляют со скорбными событиями, о которых он пишет, ни по причине дела его жизни, которому он отдал столько трудов, ни по причине почестей, которые он снискал у принцев.

Цель создания истории Церкви в понимании Мосхайма — явить «взору разнообразие предметов, которые всячески приспособлены к упрочению нашей веры» (*Mosheim, Maclaine*, 1821: 20, 24). Его метод — не только «преподнести факты», но и «войти в тайные пружины, который управляют течением внешних событий» (*ibid.*: 20). В первом предложении труда — весь метод: «Огромная часть мира была подчинена Римской империи, когда Иисус Христос явился на землю» (*ibid.*: 29). Внешнее событие — рост империи — дает контекст, внутреннее событие — явление Основателя «общины» — обозначает контрапункт; историк ищет взаимосвязь между двумя этими фактами. «Период, в который наш Спаситель сошел на землю, по сравнению с предыдущими», был «веком умиротворения» (*pacific age*), «что было необходимо для того, чтобы способствовать служителям Христа успешно исполнить их возвышенную миссию перед человечеством» (*ibid.*: 31). Не на такого ли рода «причины» ссылалась тетушка в своем письме? И не напоминает ли «век умиротворения» Мосхайма желание увидеть Евангельские события как «золотой век»?

Мы не знаем, что Эмерсон имел в виду под пресностью Мосхайма, во всяком случае, будущий пастор не восставал против Священной истории как таковой. И вместе с тем веяния времени не могли не оказать влияния на будущего пастора. Многие из Бостонских богословов были знакомы с сочинениями профессора древней филологии Иоганна

Готфрида Эйхгорна, а кто-то отпралялся за океан послушать его лекции в Гёттингенском университете (Richardson, 1995: 13). У выросших в культуре протестантского пиетизма молодых американских студентов, приезжавших учиться в Германию, лекции Эйхгорна вызывали шок, поскольку старый профессор видел в Писании не реальность, а амальгаму фактов и мифов. Он был основателем так называемой мифологической школы и полагал, что плевелы мифологических образов должны быть отделены от исторического зерна (Howard, 2006: 36).

Эмерсон слышал об этих теориях от старшего брата, изучавшего богословие в Гёттингене и в результате бросившего духовное поприще (Bosco, Myerson, 2006: 111–112). Уильям писал Уолдо: «Каждый честный богослов после тщательного анализа далеко отойдет от традиционных мнений» (Rusk, 1949: 108). И все же 11 февраля 1825 года Эмерсон поступил в Школу богословия Гарварда, а менее чем через два года стал пастором и прочитал свою первую проповедь (Bosco, Myerson, 2006: xix).

Аудиторией достопочтенного Эмерсона были прихожане церковных общин Массачусетса, порой с двухсотлетней традицией, как, например, родной для семьи Эмерсонов приход «Первая церковь» Бостона (Ellis, 2012: 1). Проповедь посвящалась отрывку из Священного писания, к нему добавлялся комментарий. Как правило, Эмерсон выбирал самые распространенные темы для проповедей (Baumgartner, 1963: 479). Первая проповедь называлась «Непрестанно молитесь» — строкой из Первого послания апостола Павла Фессалоникийцам (5:7) — и была посвящена молитве, пятая проповедь раскрывала смысл слов апостола Павла «Мы проповедуем Христа распятого»⁴ и так все 170 проповедей. Проповедь указывала на абсолютное начало, в ней всегда упоминались «Бог», «Иисус», «Дух». Все проповеди объединяет одна главная цель: представить истину, наставить духовно. Частота употребления таких понятий, как «разум», «истина», «любовь», «душа», «добродетель», «сердце», «мораль», «долг», составляет в среднем 4,8 раз на проповедь⁵. Учебник риторики, по которому Эмерсон учился в Школе богословия Гарварда, наставлял: «Цель проповеди — убедить человека стать лучше» (ibid.: 478, 482).

⁴Синодальный перевод: 1-е Коринфянам 1:23

⁵Из расчета 170 проповедей: mind — 1396, truth — 1170, love — 1033, soul — 1005, virtue — 657, heart — 616, moral — 555, duty — 486. Подсчет по электронному корпусу проповедей, составленному автором работы на основе издания R. W. Emerson, 1989–1992

Мы проанализируем проповедь № 5, в которой сходятся богословские и исторические взгляды Эмерсона; текст ее прочтен перед 12 различными приходскими собраниями штата с 24 июня 1827 до 27 июля 1828 (YES: 263). Исследователь Уэсли Мотт предложил видеть в образе Христа в этой проповеди своего рода «героя» или «великого человека», который «меняет ход истории», полагая, что молодому пастору понадобился такой образ, потому что сам он претерпевал поиски своего призвания и выразил в этой проповеди свое желание быть чем-то большим, понять значимость своего пасторского служения, что заставляло его задаваться вопросами о природе Христа и Его значении для истории (Mott, 1982: 18–19, 40). Исследователь перебрасывает мост от проповедей Эмерсона к его лекциям, созданным не ранее 1835 года.

Мы взглянем на Проповедь № 5 не через призму его позднейших произведений, а в тех обозначенных нами традиционных понятиях, которые были близки Эмерсону и его слушателям. Этот текст одновременно показывает и то, как пастор мыслил в рамках описанного выше «богословия завета», и то, какую историческую реальность он предлагал вниманию своих слушателей. Проповедь была посвящена словам апостола Павла «Мы проповедем Христа распятого»⁶. Замысел был сформулирован в дневнике в ноябре 1826 года (JMN 3: 55):

Я напишу нечто стоящее на самый животрепещущий из всех предметов: о характере личности, о её влиянии и о смерти Иисуса Христа; сущности, чья природа разделила мнения людей более, чем любой другой вопрос; о том, кто был настолько велик, что оставил основание для идеи о том, что он был частью Божества (a portion of the Deity), и для мнений — наименее благоговейных, — что он был первым из людей; [...] о человеке, влияние которого на судьбы общества людей, не беря в расчет всё его сверхъестественное влияние, остается доселе наисильнейшим...

Замысел проповеди — вопрос понимания природы Христа — отзвук конфликта между рационалистами-унитариями и кальвинистами-ортодоксами. В январе 1827 Эмерсон продолжит работу; нижеследующая дневниковая запись, рисующая картину Христа, стоящего перед распятием, уже целиком войдет в проповедь. Вслед за Уэсли Моттом мы можем видеть, что рисуемый пастором образ Христа действительно напоминает «великую личность», почти героя Ницше.

⁶Синодальный перевод: 1-е Коринфянам 1:23

В каждом шаге по той гибельной горе была величественность, открывающаяся нашему уму, когда он погружается в мысли и цели идущего. Рука [...] пребывала в неколебимом покое, язык, умиротворявший океан и приносивший жизнь мертвым, молчал. Его мысли возвращались назад к картине страданий — ко всему прошлому, к непроглядной тьме, которую грех натворил в мире и которую ни один из светочей философии не мог разогнать. Но теперь он предлагает себя, молчаливую жертву, и чувствует, что исполняет грандиозное предназначение. Он переводит свой взгляд в будущее и со скорбью видит страдания, которые вызовет учение о Воскресении из-за суеверий и греха. Его ищущий взгляд скользит по утомленным векам, где его имя будет произноситься недостойными устами и его учения будут искажаться. [...] Сквозь расступаящуюся мглу столетий его полный покоя взгляд останавливается на немногих — на верных, которые в эти дни должны посвятить себя тому делу, за которое в эти мгновения он должен предать Дух. Его взгляд устремлен на вас, дорогие друзья, и взывает к вам с такой силой (*passion*), что вы не можете его не понять. Он призывает вас взять крест и следовать за ним. [...] Но то не был час созерцания. То был час крови. Крик: «Распи его! Распи его!» — вырывался из уст дикой толпы. Крест был вонзен в землю; и Он, Человек, пришедший от Бога, был на нем повешен (JMN 3: 63).

Контраст между бессилием Иисуса и Его всемогуществом и всезнанием очевиден в этом отрывке, который не может не указывать на вполне тринитарное восприятие Иисуса как Того, Кто был и Богом, и человеком. Час распятия нарисован как то, что отменяет временную дистанцию. Иисус не отворачивается от истории, а, напротив, пребывает в истории и всматривается в ее бедствия, чтобы увидеть своих учеников — «немногих верных» — то есть причащающихся, которые видят Его взгляд сквозь время. Этот текст подтверждает мысль Перри Миллера о том, что Эмерсону как верующему, воспитанному в протестантской традиции, было важно увидеть Бога лицом к лицу, и в этом смысле характерно его восприятие истории именно как реальной Священной истории, присутствие Бога в которой неотъемлемо, если не органично. В этом отрывке ощутимо и желание перенести историческое событие в современность, максимально приблизить его к тому, что происходит здесь и теперь. Именно поэтому он так легко перекликается с первыми строками книги «Природа» (1836): «Почему бы и нам не постигать веру через откровение, а не через историю религиозных идей прошлого?» И даже эта фраза из книги, которая пронизана пантеистическими идеями, романтическим стремлением увидеть Бога в природе, то есть в творении, не противоречит желанию верующего оказаться в присутствии Бога.

Идея *присутствия* образа жертвы Христа на богослужении оговаривается в «Кембриджской платформе» (1648) — главном документе конгрегационалистских церквей, трактующем суть богослужения.

Достойные причастники, внешне принимающие видимые элементы в этом таинстве, делают это также внутренне верой, реально и действительно, однако не чувственно и телесно (*carnally and corporally*), но духовно, получают и вкушают Христа распятого и все блага его смерти; тело и кровь Христа, не присутствуют в хлебе и вине, ни с ними, ни под видом их, но присутствуют духовно в вере тех, кто верует в эту заповедь (*spiritually present to the Faith*), как сами элементы — их внешним чувствам (СР: 111–112).

Если обратиться к философии истории, заложенной в проповеди Эмерсоном, с точки зрения его будущих произведений и той философии, к которой он придет в середине 1830-х годов и позднее в эссе «История», можно также увидеть некоторые сходства. Например, установка на возможность пережить историческое событие прошлого, соприсутствовать ему в настоящем. В эссе «История» (1841) эта мысль проходит лейтмотивом:

Мальчик, читающий в углу Шекспира, чувствует, что все, что тот написал о короле, в той же мере относится и к нему самому (Эмерсон, Зверев, 1986: 111). Пример готического собора показывает, что его сотворили и мы, и не мы. Разумеется, он был построен человеком, но он все же необъясним с точки зрения современного человека. Тогда мы обращаемся к истории. Мы ставим себя на место строителя и переносимся в его историческую эпоху (там же: 114).

Нельзя вместе с тем и преувеличивать такое художественное восприятие истории у Эмерсона, рисуя его своеобразным постмодернистом, для которого все относительно, а реальность окончательно ускользает за знаковыми системами и диктатом сознания, бессильного полагать реальность вне себя.

Как мы уже говорили, Эмерсону от его старшего брата были известны достижения библейской филологии еще с 1825 года, и он вернулся к этой теме в марте 1831 года, когда община прихода «Вторая церковь» попросила его прочитать несколько лекций о Евангелиях для молодежи прихода. На протяжении девяти лекций Эмерсон будет интерпретировать Евангельское повествование в свете трудов уже упомянутого И. Г. Эйхгорна, богослова XVII века Жана ЛеКлерка, Гуго Гроция, ирландского архиепископа Нарцисса Марша и других авторов, снабжая свой труд ссылками на древних авторов (Kalinevitch, 1986: 105–112). Пастор излагает теории происхождения евангельских текстов; показывает

этапы установления личностей апостолов, критически разбирает непонимание учениками Иисуса слов «Царствие Божие», их заблуждения относительно «Второго пришествия», рассказывает о географических и природных особенностях Святой земли (Kalinevitch, 1986: 69–67).

Поразительно, насколько важно было Эмерсону подчеркнуть ответственность самого присутствия Христа рядом с Его учениками. Пастор указывал на «огромную силу» «моральной истины», которую испытали «три простых иудея [Марк, Лука и Матфей — *П. Р.*], когда им была явлена возвышенная личность [noble character]». Иисус «действовал вопреки окружающему обществу», для него «настоящее было чуждым» (not at home in this present state), поскольку Он

...переходил в такое состояние, в котором и солнцу, и звездам, и творению следовало исчезнуть во имя интересов души. Его сердце горело любовью к душам окружающих его людей и непрестанно трудилось, чтобы передать великий принцип его сердца, любовь Божию всем этим людям, как если бы этот принцип был бы основанием для всякой мысли и действия. Ученики Христа жили мыслями, которые они получили от Него. И события открыли полнее их умам смысл и силу Его наставлений [...], и в своих повествованиях они сказали обо всем, кроме самих себя (ibid.: 76–77).

Лекции, без сомнения, показывают, что автор считал Иисуса исторической личностью, а Евангелия — историческим документом, в той или иной мере отражающим происшедшие события. Более того, в лекциях Иисус представлен опять-таки как выдающаяся личность, воплощающая в себе моральную истину, способную преображать жизнь других людей, что в общем не противоречит восприятию Его как богочеловека. Вместе с тем Евангелие ставит вопрос о присутствии Бога в истории, как нам представляется, острее.

Если Эмерсон указывает на то, что Иисус преодолел само «творение» «во имя интересов души» человека, апостол Иоанн в своем Евангелии (в лекциях Эмерсон его не касается) произносит слова, которые говорят о том, что Иисус, обладая единой со своим Отцом природой, явил ее таким образом, что эта природа стала зримой в творении, пребывая непосредственно. «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца»⁷. Согласно апостолу Иоанну, Иисус — не только великий

⁷Иоанн 1:14. Единственная отсылка на «Слово стало плотью» у Эмерсона в проповедях — проповедь № 60 на Рождество 1829 (R. W. Emerson, 1990: 108–109).

мыслитель или *медиатор* моральной истины — (такое чтение текста Эмерсона еще возможно), но и истина во плоти.

Разбирая проповедь № 5, мы показали, что пастор стремился в ней сократить временную или историческую дистанцию между верующими и событиями, отстоящими от его слушателей на девятнадцать веков. В основу такого смыслового сближения прошлого и настоящего пастор положил распятие Иисуса, то есть Его жертву за все человечество. Именно эта жертва преодолевает пространство и время для верующего, делая так, что Иисус, как об этом сказано в Кембриджской платформе, «присутствует духовно в вере верующих».

К осени 1832 года взгляды Эмерсона претерпевают резкий перелом: он предлагает своим прихожанам отменить таинство причастия, подвергает тексты евангелистов подробному анализу. Пастор нивелирует события Священной истории до истории отдельных народов, действия которых по своему смыслу были обусловлены конкретными временными рамками, ушедшими в прошлое. Ему в особенности важно подчеркнуть, что во время Тайной Вечери, которую он считает историческим событием, не происходило ничего значимого для последующих поколений. Только апостол Лука, замечает пастор, приводит слова Христа «Сие творите в мое поминовение», добавляя, что Тайная Вечеря была Пасхой — национальным праздником иудеев, — а слова Иисуса «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое» и пр. (Мф.26:26) — только символический язык, а не заповедь, предназначенная всем народам на все века (R. W. Emerson, 1992: 185–187). Признавая, что Иисус на Вечере говорил о «новом завете, скрепленном Его кровью», пастор утверждал, что этот завет был заветом с учениками-апостолами, а не со всеми верующими новых поколений (*ibid.*: 187). Неверной считает пастор и мысль о том, что Вечеря должна соблюдаться до Второго пришествия Христа, которое он предлагает понимать как «постепенное наступление духовного царства в сердцах людей по всей земле» (*ibid.*: 190).

В своем низведении событий Священной истории до фактов национальной истории пастор идет далее, указывая прихожанам на то, что, соблюдая Вечерю, они поклоняются Христу как Богу, «пытаясь удерживать Иисуса в уме, а молитвы возносить к Богу» (*ibid.*: 191). Между тем, согласно Декларации прихода, Иисуса не следует считать богочеловеком (*ibid.*: 192).

Я зываю, братья, к вашему личному (individual) опыту. В тот момент, когда вы исполняете кратчайшую молитву Богу, [...] не исключаете ли вы — в тот

самый момент — непременно все прочие сущности из ваших мыслей? В такой молитве душа предстоит Богу в одиночестве, и Иисус не реальнее для вашего сознания, чем ваш брат или ваш ребенок (R. W. Emerson, 1992: 191–192).

Поразительна настойчивость, с которой пастор отрицает присутствие Христа в таинстве Вечери, что выступает резким контрастом тому, как часто он говорил о возможности для человека пережить историю заново, впитать ее. Так, в лекции «Философия истории» (1837) он скажет:

Читая, мы должны становиться греками, римлянами, турками, священником и королем, мучеником и палачом, то есть мы должны закрепить эти образы с какой-то реальностью в нашем тайном опыте, в противном случае мы ничего не увидим, ничему не научимся, ничего не сохраним (R. W. Emerson, 1964b: 15).

Выступая против Вечери, Эмерсон применял к ней сходную логику: реально и достоверно для меня только то, что я могу пережить, соотнося со своим «тайным опытом». Отголоски такой философии нетрудно увидеть в том, как позднее Эмерсон будет определять свою трансцендентальную философию, ссылаясь на Канта в лекции «Трансценденталист» 1841 года.

Большинству моих слушателей хорошо известно, что Идеализм сегодня называют Трансцендентализмом — термином Иммануила Канта из Кёнигсберга, давшего ответ скептической философии Локка, настаивавшего на том, что в интеллекте нет ничего, чего прежде не было бы испытано чувствами. Кант показал, что существует весьма важный класс идей, или императивных форм, которые не приходят к человеку с опытом, но посредством которых опыт приобретает, — интуиции самого разума (mind), названные им Трансцендентными формами (R. W. Emerson, 1950: 93).

В свою очередь, в лекции о «Философии истории» он демонстрирует сходные взгляды на природу разума:

Слабейшее движение Разума мгновенно включает силу, которая затмевает всякую материальную природу. [...] Природа человека это и есть мера всех фактов, соотносимых с ней. Факт, включенный в повествование, должен соотноситься с чем-то во мне, чтобы быть достоверным (credible) (R. W. Emerson, 1964b: 13).

По Эмерсону, история должна быть почти мистериальным озарением или частью созерцания, а не нарративом. Но в его подходе мы видим и другое: само стремление пережить историческую реальность и сопри-
сутствовать ей вплоть до готовности стать «мучеником и палачом». На

наш взгляд, подобного рода установка восходит к пасторскому и религиозному опыту Эмерсона, в котором, как мы показали, принципиальную роль играло богословие завета — представление о том, что верующий должен испытывать свою совесть, чтобы понять, в какой мере он может принадлежать мистическому телу Церкви, а через нее и Священной истории. Именно поэтому Эмерсон противопоставляет в определении своей философии Канта Локку, последний из которых постулировал, что человек детерминирован опытом, от которого зависит и его понимание своей близости к спасению. Кантианский подход к познанию и природе человека дал Эмерсону возможность преодолеть детерминизм, взглянуть на Священную историю критически, но вместе с тем не привел его к отказу от необходимости мистического непосредственного переживания исторической реальности как единственного верного пути к ее достоверному постижению. В этом смысле романтическое стремление Эмерсона пережить историю «здесь и сейчас» своей оборотной стороной имело стремление к подлинности и истинности такого переживания, которое трудно не соотнести с опытами богоискательства, рассыпанными в его дневниковых записках и эссе. В момент конфликта вокруг Евхаристии он писал в дневнике: «Каждый должен совершить свое подлинное Поминование (original Commemoration)» (JMN 4: 29–30).

Отрицая присутствие Иисуса в момент совершения таинства Евхаристии, он оставался певцом этого присутствия, именно отсюда происходило его желание приблизить своих прихожан к событиям на Голгофе в проповеди. И точно так же низведение событий Священной истории до уровня локальных национальных событий, которые невозможно приблизить к современности, обнаруживает — от противного — желание пастора восстановить историю высшего смысла, увидеть в ней тот центр, которым ранее для него была спасительная жертва Христа.

В истории, как она предстает в философии Эмерсона в его лекциях и эссе о великих людях, действительно нет смыслового событийного центра, той точки сборки, вокруг которой мог бы быть создан целостный универсум смыслов. Активность его «историка» перенесена в настоящее, «люди», которые действует в такой реальности, — это необыкновенные люди. Видимо, предлагаемый Эмерсоном образ человека без прошлого, живущего в крайней неопределенности настоящего, и оказался столь притягательным для Ф. Ницше; в этом образе была тайна

«История — это изображение деяний человека, наиболее красивого, неповторимого, наиболее плодотворного из ее деятелей». «Все другие существа вторичны», «но каждый человек — это новая и непредвиденная

сила», «предсказать о нем можно только то, что он обладает некой пока еще не проявленной способностью» (R. W. Emerson, 1964b: 13).

СОКРАЩЕНИЯ

- ChR The Records of the First Church in Boston, 1630–1868 / Publications of the Colonial Society of Massachusetts ; ed. by R. D. Pierce. — 1961. — URL: <https://www.colonialociety.org/node/557> (visited on Nov. 28, 2018).
- CP [*Congregational Churches In Connec Synod*]. The Cambridge and Saybrook Platforms of Church Discipline with the Confession of Faith of the New England Churches, adopted in 1680; and the Heads of Agreement Assented to by the Presbyterians and Congregationalists in England in 1690. — Boston : F. R. Marvin, Printer, 1829.
- JMN 1 *Emerson R. W.* The Journals and Miscellaneous Notebooks. In 16 vols. Vol. 1 / ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, G. P. Davis. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1960.
- JMN 2 *Emerson R. W.* The Journals and Miscellaneous Notebooks. In 16 vols. Vol. 2 / ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, G. P. Davis. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1961.
- JMN 3 *Emerson R. W.* The Journals and Miscellaneous Notebooks. In 16 vols. Vol. 3 / ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, G. P. Davis. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1963.
- JMN 4 *Emerson R. W.* The Journals and Miscellaneous Notebooks. In 16 vols. Vol. 4 / ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, G. P. Davis. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1964a.
- JMN 12 *Emerson R. W.* The Journals and Miscellaneous Notebooks. In 16 vols. Vol. 12 / ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, G. P. Davis. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1976.
- Letters *Emerson R. W.* The Letters of Ralph Waldo Emerson. In 6 vols. Vol. 1 / ed. by E. M. Tilton. — New York : Morningside Heights Columbia University Press, 1939.
- YES *Emerson R. W.* Young Emerson Speaks : Unpublished Discourses on Many Subjects by R. W. Emerson / ed. by A. C. McGifferty Jr. — Boston : Houghton Mifflin Company, 1938.

ЛИТЕРАТУРА

Ницше Ф. Так говорил Заратустра / пер. с нем. Ю. М. Антоновского // Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 4 / под ред. И. Эбаноидзе ; пер. с нем. Я. Бермана, Е. Герцыка. — М. : Культурная революция, 2007b.

- Ницше Ф.* Черновики и наброски 1880–1882 гг. / пер. с нем. Ю. М. Карельского, А. А. Мойсеенковой // Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 4 / под ред. И. Эбаноидзе ; пер. с нем. Я. Бермана, Е. Герцыка. — М. : Культурная революция, 2007с.
- Ницше Ф.* Несвоевременные размышления II / пер. с нем. В. Бакусева, В. Невежиной // Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 1 / под ред. И. Эбаноидзе ; пер. с нем. Я. Бермана, Е. Герцыка. — М. : Культурная революция, 2014. — С. 83–172.
- Эмерсон Р. У.* Нравственная философия / пер. с англ. Е. Ладыженской. — СПб. : тип. Ретгера и Шнейдера, 1856.
- Эмерсон Р. У.* Великие люди / пер. с англ., под ред. В. В. Битнера. — СПб. : Издание В. В. Битнера, 1904.
- Эмерсон Р. У.* Эссе // Ральф Эмерсон. Эссе. Генри Торо. Уолдон или Жизнь в лесу / Р. У. Эмерсон, Г. Торо ; пер. с англ. А. М. Зверева. — М. : Художественная литература, 1986. — С. 21–382.
- Adams J. T.* The Epic of America. — Boston : Little, Brown, Company, 1931.
- Baumgartner A. M.* “The Lyceum is My Pulpit” : Homiletics in Emerson’s Early Lectures // American Literature. — 1963. — Vol. 34, no. 4. — P. 477–486.
- Bosco R. A., Myerson J.* The Emerson Brothers : A Fraternal Biography in Letters. — Oxford : Oxford University Press, 2006.
- Cabot J. E.* — Boston : Houghton Mifflin Company, 1888.
- Cole P.* “Conversation that Makes the Soul” : Writing the Biography of Mary Moody Emerson // Lives Out of Letters : Essays on American Literary Biography and Documentation in Honor of Robert N. Hudspeth / ed. by R. D. Habich. — Madison : Fairleigh Dickinson University Press, 2004. — P. 205–225.
- Cousin V.* Introduction à l’histoire de la philosophie [1828–1829]. — Paris : Didier, Libraire-Éditeur, 1841.
- Cromphout G. von.* “The Lyceum is My Pulpit” // PMLA Modern Language Association of America. — 1976. — Vol. 90, no. 1. — P. 54–65.
- Dorrien G.* Kantian Reason and Hegelian Spirit : The Idealistic Logic of Modern Theology. — Chichester : Wiley-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd. Publication, 2012.
- Ellis A. B.* History of the First Church in Boston, 1630–1880. With an Introduction by George E. Ellis. — Boston : Hall, Whiting, 32 Brofield Street, 2012.
- Emerson M. M.* The Selected Letters of Mary Moody Emerson. — Athens : University of Georgia Press, 1993.
- Emerson R. W.* The Historical Sketch of the First Church of Boston. — Boston : Munroe & Francis, 1812.
- Emerson R. W.* Thoughts on the Religion of the Middle Ages // The Christian Disciple and Theological Review. — 1822. — Vol. 24, no. 4. — P. 401–408.
- Emerson R. W.* Representative Men. Seven Lectures. — London : John Chapman, 1850.

- Emerson R. W.* The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by B. Atkinson. — New York : Random House, 1950.
- Emerson R. W.* The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson. In 3 vols. Vol. 2 / ed. by S. E. Whicher, R. E. Spiller. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1964b.
- Emerson R. W.* The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson. In 4 vols. Vol. 2 / ed. by A. von Frank. — Columbia : University of Missouri Press, 1990.
- Emerson R. W.* The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson. In 4 vols. Vol. 4 / ed. by A. von Frank. — Columbia : University of Missouri Press, 1992.
- Gonnaud M.* An Uneasy Solitude : Individual and Society in the Work of Ralph Waldo Emerson / trans. from the French by L. Rosenwald. — Princeton : Princeton University Press, 1987.
- Howard T. A.* Religion and the Rise of Historicism : W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness. — Cambridge : Cambridge University Press, 2006.
- Kalinevitch K.* Turning from the Orthodox : Emerson's Gospel Lectures // Studies in the American Renaissance / ed. by J. Myerson. — Charlottesville : University Press of Virginia, 1986. — P. 60–112.
- McCormick J. O.* Emerson's Theory of Human Greatness // The New England Quarterly. — 1953. — Vol. 26, no. 3. — P. 291–314.
- Miller P.* The Half-Way Covenant // The New England Quarterly. — 1933. — Vol. 6, no. 4. — P. 676–715.
- Miller P.* Jonathan Edwards to Emerson // The New England Quarterly. — 1940. — Vol. 13, no. 4. — P. 589–617.
- Mosheim J. L.* Ecclesiastical History, Ancient and Modern, from the Birth of Christ to the Beginning of the Present Century / trans. from the Latin by A. Maclaine. — New York : Collins & Co., 1821.
- Mott W. T.* “Christ Crucified” Christology, Identity, and Emerson's Sermon No. 5. // Emerson Centenary Essays / ed. by J. Myerson. — Carbondale : Southern Illinois University Essays, 1982. — P. 17–40.
- Nietzsche F.* Fate and History : Thoughts / trans. from the German by G. J. Stack // The Nietzsche Reader / ed. by K. A. Pearson, D. Large. — Malden : Blackwell, 2006. — P. 12–14.
- Norton A.* Statement Of Reasons for not Believing the Doctrines of Trinitarians Concerning the Nature of God and the Person of Christ. — Cambridge : Brown, Shattuck, Company, Booksellers to the University, 1833.
- Pope R. G.* The Half-Way Covenant : Church Membership in Puritan New England. — Eugene : Wipf, Stock Publishers, 2002.
- Porte J., Morris S.* The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson. — Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- Ratner-Rosenhagen J.* American Nietzsche : A History of an Icon and His Ideas. — Chicago : University of Chicago Press, 2012.

- Richardson R. D.* Emerson : The Mind on Fire. — Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1995.
- Rivett S.* The Science of the Soul in Colonial New England. — Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2012.
- Roberts R. J.* Emerson's Debt to the Seventeenth Century // American Literature. — 1949. — Vol. 21, no. 3. — P. 298–310.
- Rosenwald L.* Emerson and the Art of the Diary. — Oxford : Oxford University Press, 1988.
- Rusk R. L.* The Life of Ralph Waldo Emerson. — New York : Charles Scribner's Sons, 1949.
- Stiles E.* Extracts from the Itineraries. — New Haven : Yale University Press, 1916.
- Trueblood E.* The Influence of Emerson's Divinity School Address // The Harvard Theological Review. — 1939. — Vol. 32, no. 1. — P. 41–56.
- Vaidya D.* Amor Fati. Suffering to Become the Person One Is // Therapy and the Counter-Tradition : The Edge of Philosophy / ed. by M. Bazzano, J. Webb. — London : Routledge, 2016. — P. 179–191.
- Wilbur E. M.* A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America. — Boston : Beacon Press, 1978.
- Winiarski L. D.* Religious Experiences in New England //. — 2010. — P. 209–232.
- Zavatta B.* Historical Sense as Vice and Virtue in Nietzsche's Reading of Emerson // Journal of Nietzsche Studies. — 2013. — Vol. 44, no. 3. — P. 372–397.

Rakitin, P. Yu. 2020. "Vzglyady R. U. Emersona na prirodu istoricheskogo poznaniya [R. W. Emerson's Views on the Nature of Historical Knowledge]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 79–112.

PAVEL RAKITIN
SENIOR LECTURER

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);
ORCID: 0000-0001-9836-0386

R. W. EMERSON'S VIEWS ON THE NATURE OF HISTORICAL KNOWLEDGE

Submitted: June 22, 2020. Reviewed: Sept. 10, 2020. Accepted: Jan. 20, 2020.

Abstract: In his moral philosophy of transcendentalism the American essayist, lecturer and poet R. W. Emerson (1803–1882) reflected the quest of a whole generation of American intellectuals for a new spirituality in the first half of the 19th century. Rooted in the heritage of Protestant faith and culture, like many of his ancestors for two centuries, Emerson received spiritual training and education and began his ministry as a pastor of one of the oldest parishes in Boston. However, later, in the course of spiritual and philosophical inquiries, he

changed both his worldview and the nature of his creative activity. Emerson evolved from being a pastor for a local community to a popular lecturer to mass audiences across America's cities and states. Considering this change, the paper traces the genesis of R.W. Emerson's historical epistemology as it developed from his early writings (sermons and notebooks, including correspondence) towards his lectures and essays. We start by discussing the interest of Nietzsche in historical ideas of Emerson, identify the points at which their concepts diverge in their attitude towards doctrines of Christianity. We immerse Emerson's perceptions of history in the context of covenant theology, the meaning of Lord's Supper and the nature of Christ as expressed in the opinions of the ministers of Congregational and Unitarian Churches in Massachusetts. Special attention is paid to Emerson's concept of history denying Gospel events as the center of the world's history and implying a possibility for an authentic and credible reenactment of historical events within the subjective experience of an individual. The analysis involves the essay History, Sermons No. 5 and No. 162, the Lectures on the Gospels and on the Philosophy of History.

Keywords: Emerson, Nietzsche, Historical Epistemology, Covenant Theology, Subjectivism, American Congregationalism, Unitarianism, Role of Great People in History, Perception of History in the 19th century.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-79-112.

REFERENCES

- [Congregational Churches In Connec Synod]. 1829. *The Cambridge and Saybrook Platforms of Church Discipline with the Confession of Faith of the New England Churches, adopted in 1680; and the Heads of Agreement Assented to by the Presbyterians and Congregationalists in England in 1690*. Boston: F. R. Marvin, Printer.
- Adams, J. T. 1931. *The Epic of America*. Boston: Little, Brown, / Company.
- Baumgartner, A. M. 1963. "The Lyceum is My Pulpit': Homiletics in Emerson's Early Lectures." *American Literature* 34 (4): 477-486.
- Bosco, R. A., and J. Myerson. 2006. *The Emerson Brothers: A Fraternal Biography in Letters*. Oxford: Oxford University Press.
- Cabot, J. E. 1888. *A Memoir of Ralph Waldo Emerson*. Vol. 13 of *A Memoir of Ralph Waldo Emerson*. 14 vols. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Cole, P. 2004. "Conversation that Makes the Soul': Writing the Biography of Mary Moody Emerson." In *Lives Out of Letters : Essays on American Literary Biography and Documentation in Honor of Robert N. Hudspeth*, ed. by R. D. Habich, 205-225. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- Cousin, V. 1841. *Introduction à l'histoire de la philosophie [1828-1829]* [in French]. Paris: Didier, Libraire-Éditeur.
- Cromphout, G. von. 1976. "The Lyceum is My Pulpit'." *PMLA Modern Language Association of America* 90 (1): 54-65.
- Dorrien, G. 2012. *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*. Chichester: Wiley-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd. Publication.
- Ellis, A. B. 2012. *History of the First Church in Boston, 1630-1880. With an Introduction by George E. Ellis*. Boston: Hall / Whiting, 32 Brofield Street.
- Emerson, M. M. 1993. *The Selected Letters of Mary Moody Emerson*. Athens: University of Georgia Press.
- Emerson, R. W. Vol. 1 of *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, ed. by E. M. Tilton. 6 vols. New York: Morningside Heights Columbia University Press.

- . 1812. *The Historical Sketch of the First Church of Boston*. Boston: Munroe & Francis.
- . 1822. "Thoughts on the Religion of the Middle Ages." *The Christian Disciple and Theological Review* 24 (4): 401–408.
- . 1850. *Representative Men. Seven Lectures*. London: John Chapman.
- . 1856. *Nravstvennaya filosofiya [The Conduct of Life]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. Ladyzhenskaya. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: tip. Retgera i Shneydera.
- . 1904. *Velikiye lyudi [The Great Men]* [in Russian]. Ed. and trans. from the English by V. V. Bitner. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdaniye V. V. Bitnera.
- . 1938. *Young Emerson Speaks: Unpublished Discourses on Many Subjects by R. W. Emerson*. Ed. by A. C. McGifferty Jr. Boston: Houghton Mifflin Company.
- . 1950. *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*. Ed. by B. Atkinson. New York: Random House.
- . 1960. Vol. 1 of *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, and G. P. Davis. 16 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1961. Vol. 2 of *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, and G. P. Davis. 16 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1963. Vol. 3 of *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, and G. P. Davis. 16 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1964a. Vol. 2 of *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, ed. by S. E. Whicher and R. E. Spiller. 3 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1964b. Vol. 4 of *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, and G. P. Davis. 16 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1976. Vol. 12 of *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, and G. P. Davis. 16 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1986. "Esse [Essay]" [in Russian]. In *Ral'f Emerson. Esse. Genri Toro. Uoldon ili Zhizn' v lesu [Ralph Emerson. Essay. Henry Thoreau. Walden; or, Life in the Woods]*, by R. W. Emerson and H. Thoreau, trans. from the English by A. M. Zverev, 21–382. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- . 1990. Vol. 2 of *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson*. 4 vols. Columbia: University of Missouri Press.
- . 1992. Vol. 4 of *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson*. 4 vols. Columbia: University of Missouri Press.
- Gonnaud, M. 1987. *An Uneasy Solitude [Individu et societe dans l'oeuvre de Ralh Waldo Emerson]: Individual and Society in the Work of Ralph Waldo Emerson*. Trans. from the French by L. Rosenwald. Princeton: Princeton University Press.
- Howard, T. A. 2006. *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalinevitch, K. 1986. "Turning from the Orthodox: Emerson's Gospel Lectures." In *Studies in the American Renaissance*, ed. by J. Myerson, 60–112. Charlottesville: University Press of Virginia.

- McCormick, J. O. 1953. "Emerson's Theory of Human Greatness." *The New England Quarterly* 26 (3): 291-314.
- Miller, P. 1933. "The Half-Way Covenant." *The New England Quarterly* 6 (4): 676-715.
- . 1940. "Jonathan Edwards to Emerson." *The New England Quarterly* 13 (4): 589-617.
- Mosheim, J. L. 1821. *Ecclesiastical History, Ancient and Modern, from the Birth of Christ to the Beginning of the Present Century [Institutiones Historiae Ecclesiasticae Antiquae et Recentioris]*. Trans. from the Latin by A. Maclaine. New York: Collins & Co.
- Mott, W. T. 1982. "'Christ Crucified' Christology, Identity, and Emerson's Sermon No. 5." In *Emerson Centenary Essays*, ed. by J. Myerson, 17-40. Carbondale: Southern Illinois University Essays.
- Nietzsche, F. 2006. "Fate and History [Fatum und Geschichte]: Thoughts." In *The Nietzsche Reader*, ed. by K. A. Pearson and D. Large, trans. from the German by G. J. Stack, 12-14. Malden: Blackwell.
- . 2007b. "Chernoviki i nabroski 1880-1882 gg. [Drafts and Sketches 1880-1882]" [in Russian]. In Nietzsche 2007a.
- . 2007c. "Tak govoril Zaratustra [Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen]" [in Russian]. In Nietzsche 2007a.
- . 2014. "Nesvoyevremennyye razmyshleniya II [Unzeitgemäßen Betrachtungen]" [in Russian]. In vol. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]*, ed. by I. Ebanoidze, trans. from the German by V. Bakusev and V. Nevezhina, 83-172. 13 vols. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- Norton, A. 1833. *Statement Of Reasons for not Believing the Doctrines of Trinitarians Concerning the Nature of God and the Person of Christ*. Cambridge: Brown, Shattuck / Company, Booksellers to the University.
- Pierce, R. D., ed. 1961. "The Records of the First Church in Boston, 1630-1868." Publications of the Colonial Society of Massachusetts. Accessed Nov. 28, 2018. <https://www.colonialsociety.org/node/557>.
- Pope, R. G. 2002. *The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England*. Eugene: Wipf / Stock Publishers.
- Porte, J., and S. Morris. 1999. *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ratner-Rosenhagen, J. 2012. *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Richardson, R. D. 1995. *Emerson: The Mind on Fire*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Rivett, S. 2012. *The Science of the Soul in Colonial New England*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Roberts, R. J. 1949. "Emerson's Debt to the Seventeenth Century." *American Literature* 21 (3): 298-310.
- Rosenwald, L. 1988. *Emerson and the Art of the Diary*. Oxford: Oxford University Press.
- Rusk, R. L. 1949. *The Life of Ralph Waldo Emerson*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Stiles, E. 1916. *Extracts from the Itineraries*. New Haven: Yale University Press.
- Trueblood, E. 1939. "The Influence of Emerson's Divinity School Address." *The Harvard Theological Review* 32 (1): 41-56.

- Vaidya, D. 2016. "Amor Fati. Suffering to Become the Person One Is." In *Therapy and the Counter-Tradition : The Edge of Philosophy*, ed. by M. Bazzano and J. Webb, 179–191. London: Routledge.
- Wilbur, E. M. 1978. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*. Boston: Beacon Press.
- Winiarski, L. D. 2010. "Religious Experiences in New England," 209–232.
- Zavatta, B. 2013. "Historical Sense as Vice and Virtue in Nietzsche's Reading of Emerson." *Journal of Nietzsche Studies* 44 (3): 372–397.

Людмила Сукина*

ВИЗУАЛЬНЫЕ ИСТОЧНИКИ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В ИСТОРИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ**

НЕКОТОРЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ НАБЛЮДЕНИЯ

Получено: 22.06.2020. Рецензировано: 20.09.2020. Принято: 20.10.2020.

Аннотация: В статье рассматривается проблема методологических трудностей работы историков с визуальными источниками русского Средневековья. Ее актуальность определена парадоксальной эпистемологической ситуацией, сложившейся в исторической науке в результате визуального поворота. Историки, занимающиеся исследованием русского Средневековья и постоянно испытывающие нехватку источников, могли бы значительно расширить находящуюся в их распоряжении источниковую базу, но они традиционно невысоко оценивают информационный потенциал древнерусского искусства. Профессиональная среда исследователей русского Средневековья довольно консервативна. Большинство историков по-прежнему ориентировано на письменные источники. С другой стороны, методология и методика исследования средневековых визуальных источников пока еще слабо разработаны. Опасения историков неверно «прочитать» заключенную в них информацию небезосновательны, так как верифицировать ее с помощью письменных источников, как предлагали крупные российские теоретики источниковедения М. Н. Тихомиров, С. О. Шмидт, И. Д. Ковальченко, В. А. Плугин, удается далеко не всегда. Рассуждения автора данной статьи базируются на теоретическом положении, сформулированном и обоснованном в работах О. М. Медушевской, согласно которому исследуемая источниковедением эмпирическая реальность мира прошлого представляет собой структуру типов и видов исторических источников. Визуальные источники русского Средневековья рассматриваются как тип источников, созданных и функционировавших в дискурсе определенной культуры. В статье анализируются методологические идеи, связанные с проблемами «дешифровки» и интерпретации информации русских и европейских средневековых визуальных источников, содержащиеся в работах структуралистов (М. Ю. Лотмана, В. А. Успенского), специалистов в области иконографии и иконологии (Э. Пановского, Э. Гомбриха), символической истории (М. Пастуро), методолога источниковедения А. С. Лаппо-Данилевского. Видовые и исторические особенности этого типа источников создают серьезные сложности для историков, требуют освоения методологии работы с «нереалистическими» изображениями, но и открывают перспективы для содержательного обогащения исследований. Российская и зарубежная

* Сукина Людмила Борисовна, д. ист. н., Институт программных систем им. А.К. Айламазяна РАН (Переславль-Залесский), lbuskina@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7692-2085.

** © Сукина, Л. Б. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

наука накопила в этой сфере достаточный теоретический и практический опыт. Поэтому можно надеяться, что исследования визуальных источников русского Средневековья будут расширяться и займут достойное место в корпусе исторического знания.

Ключевые слова: методология источниковедения, типы и виды источников, информационный потенциал, визуальный источник, методы интерпретации, древнерусское искусство, история русского Средневековья.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-113-132.

Визуальный поворот в исторической науке уже признан и в зарубежной, и в российской историографии свершившимся фактом. Важная роль визуальных источников в современных исторических исследованиях и репрезентации их результатов не подлежит сомнению. Источниковая ценность фотоизображений, документальных кинокадров, реалистической живописи или рисунков очевидна. Но историки, занимающиеся исследованием русского Средневековья, по-прежнему невысоко оценивают информационный потенциал древнерусского искусства. При этом каждый из них в собственной исследовательской практике так или иначе сталкивался с нехваткой исторических источников или неполнотой содержащейся в них информации, что и сегодня остается серьезным препятствием для создания верифицируемых с помощью научных методов реконструкций событий и явлений прошлого.

Отчасти скептическое отношение к визуальным источникам связано с тем, что большинство исследователей по-прежнему ориентированы в первую очередь на письменные источники, которые, согласно авторитетному мнению классика отечественной науки и признанного специалиста по истории средневековой Руси М. Н. Тихомирова,

...являются наиболее важными для историков: они — фундамент исторического исследования. Там, где письменные источники отсутствуют, историк бродит в потемках, и на страницах исторических изданий появляются проблемы, слабо восполнимые изучением других видов источников (Тихомиров, 1962: 8).

Несомненно, М. Н. Тихомиров был знаком с осуществленными А. В. Арциховским (Арциховский, 1944) и Н. Н. Ворониным (Воронин, 1954) источниковедческими исследованиями древнерусской миниатюры и архитектуры. Но при этом с полным на то основанием он мог утверждать приоритет письменных источников в историческом исследовании, так как предложенные в публикациях названных авторов идеи, к сожалению, тогда не получили большого применения. Только десять лет спустя

вышла известная работа О. И. Подобедовой о миниатюрах русских исторических рукописей (Подобедова, 1965). В последующие десятилетия источниковедческие исследования лицевого летописания были продолжены трудами С. О. Шмидта (Шмидт, 1984), А. А. Амосова (Амосов, 1990) и др. Одним из важных результатов деятельности ученых в этом направлении стала разработка методики описания и изучения комплекса лицевых летописей (Лицевой летописный свод, 2003). Необходимо подчеркнуть, что все упомянутые историки, апеллировавшие к информационной ценности визуальных источников русского Средневековья, все же рассматривали их в первую очередь как дополнительный и преимущественно иллюстративный материал к той информации, которую давали письменные источники.

На эту и ныне остающуюся актуальную специфику мышления историков обращают внимание современные исследователи, склонные к методологической рефлексии. Например, Л. Н. Мазур справедливо отмечает, что «визуальный поворот в исторической науке совершается медленнее, чем в социологии и культурологии», вероятно, потому что историки привыкли иметь дело с письменным источником, который «остаётся основой исторического познания и его символом», а «видимость» визуального источника для них — понятие отвлеченное (Мазур, 2019: 57).

Существует и еще одна сторона проблемы, имеющая специфически источниковедческий характер. Хотя в последнее время все чаще появляются работы, посвященные теории и практике классификации и анализа изобразительных источников (Терентьева, 2010: 470–484), методология и методика исследования визуальных источников пока еще слабо разработаны. Особенно это касается средневековых источников, содержание и смысл которых не столь очевидны, как у реалистических изображений, созданных в Новое и Новейшее время. И потому опасения историков неверно «прочитать» заключенную в них информацию небезосновательны.

При этом интерес к визуальным источникам — в первую очередь у исследователей истории русской средневековой культуры — поддерживается уже на протяжении многих десятилетий и продолжает постепенно развиваться. Об этом, например, свидетельствуют сразу несколько публикаций в недавнем сборнике «Роль изобразительных источников в информационном обеспечении исторической науки». Среди них стоит выделить статью В. Д. Черного, попытавшегося описать русское

средневековое искусство как информационную систему, хранящую разнообразные сведения о целой эпохе (Черный, 2019). Но теоретический уровень этих и многих других работ (содержащих, надо отметить, весьма полезные для исследовательской практики наблюдения) можно в целом охарактеризовать словами В. Вжосека (Вжосек, Ерусалимский, 2012: 235):

Источниковедческая рефлексия обычно декретирует, чем является источник, предопределяя, в силу очевидности, его познавательный смысл, или же замалчивает эту тему, предоставляет какую-нибудь дефиницию исторического источника и переходит к рассуждениям о том, как обращаться с его конкретными видами.

Впрочем, следует заметить, авторы большинства публикаций не делают и этого, а сразу же переходят к дескрипции определенной группы художественных произведений, содержащей интересующую их информацию о прошлом.

В связи с вышесказанным обращение к анализу методологических аспектов исследования визуальных источников русского Средневековья, раскрытия их информационного потенциала представляется важным и своевременным. В своих рассуждениях мы будем исходить из теоретического положения, сформулированного и обоснованного в работах О. М. Медушевской, согласно которому исследуемая источниковедением эмпирическая реальность мира прошлого представляет собой структуру типов и видов исторических источников (Медушевская, 2008а, Медушевская, 2008б). Это положение сохраняет актуальность и в неоклассической концепции источниковедения, нацеленной на получение строго научного знания (Румянцева, 2017: 49).

Визуальные («изобразительные» в терминологии того времени) источники обрели свое законное место как один из основных типов источников в классификациях, представленных в 1980-е гг. в трудах крупнейших отечественных теоретиков источниковедения. С. О. Шмидт, стремясь преодолеть чрезмерную узость уже неоднократно обоснованного к тому времени в литературе подразделения всех источников на письменные и бесписьменные, выделил изобразительные источники в особый «класс» на основе присущих им формальных свойств, обеспечивающих им «известную автономность» в системе источников «исторического происхождения» (Шмидт, 1985: 20). В примечании к соответствующей позиции в предложенной им классификации ученый пояснял, что выделение особого типа изобразительных источников (несмотря на то что все они

являются еще и вещественными) обусловлено тем, что «они — в отличие от большинства вещественных источников — несут, как правило, дополнительную культурно-историческую информацию, „изображая“ иное явление» (Шмидт, 1985: 21). Именно «изобразительная» информация этих источников воспринимается исследователем как основная, а их «вещественность» превращается в дополнительное свойство.

В классификации С. О. Шмидта изобразительные источники подразделялись на три подтипа или подкласса: (а) художественно-изобразительные (произведения изобразительного искусства, искусства кино и фотографии); (б) изобразительно-графические (содержащие информацию, выражаемую при помощи наглядных графических образов, не составляющих алфавита); (в) изобразительно-натуральные (прежде всего документальные фотографии и кинокадры) (там же).

Предложенная типология была эксплицирована ее автором как «элементарная» и сугубо «прикладная», опирающаяся и рассчитанная на интеллектуальные традиции учебной, музееведческой и краеведческой деятельности и «источниковедческой практики». При этом, ссылаясь на вызвавшую в то время широкий резонанс работу А. С. Уйбо (Уйбо, 1983), С. О. Шмидт отмечал, что было бы интересно рассмотреть проблемы классификации исторических источников в плане концепции «социальной памяти» (Шмидт, 1985: 23–24).

И. Д. Ковальченко в своей известной работе «Методы исторического исследования»¹, казалось бы, как раз и начал с того момента, на котором остановился С. О. Шмидт. В предложенной им дефиниции изобразительные источники отличаются «особой формой выражения социальной информации» (Ковальченко, 2003: 133). Но далее, утверждая, что наиболее общим из трех аспектов информации (прагматического, семантического и синтаксического), которые можно положить в основание классификации источников, наиболее общим является синтаксический, И. Д. Ковальченко опять поделил всю совокупность источников на категории и типы «по методам и формам отражения действительности» (там же: 135). И классификация изобразительных источников у него совпала с предложенной С. О. Шмидтом: изобразительно-графические, изобразительно-художественные, изобразительно-натуральные.

В труде И. Д. Ковальченко впервые довольно много внимания было уделено специфике источниковедческого анализа изобразительных источников, который, по справедливому замечанию автора, оказывается

¹Первое издание вышло в 1987 г., второе, дополненное, в 2003 г.

значительно более сложным, чем анализ обычных письменных источников (Ковальченко, 2003: 134). Причина этой сложности заключается в том, что зафиксированная в изобразительных источниках информация об исторической действительности закодирована в визуальных образах и потому остается скрытой для исследователя. При дешифровке изобразительного источника историк должен осуществить процедуру «снятия» присущей эпохе создания этого источника системы изобразительных принципов и методов, скрывающих содержание. Извлеченная из изобразительного источника информация должна быть подкреплена дополнительной информацией из других (преимущественно письменных) источников и получить «естественно-языковое» выражение (там же: 133–134). По мнению И. Д. Ковальченко, эта задача «особенно важна применительно ко всякого рода *нереалистическим отражениям действительности*» (курсив наш — автор) (там же: 133).

Визуальные источники русского Средневековья за малым исключением как раз и относятся к тем, в которых отсутствует «реализм» содержания и формы, свойственный искусству Нового времени. Хотя это и довольно очевидно, но длительное время обращавшиеся к ним историки продолжали искать в них элементы «реальной действительности» и вполне закономерно каждой раз испытывали разочарование в информационной полезности фресок, икон, книжных миниатюр, памятников архитектуры для исторического исследования. Портреты, пейзажи, батальные и бытовые сцены в средневековых изображениях не имеют почти ничего общего с исторической реальностью. Они предельно условны, ориентированы на иконографический образец, художественную традицию, изобразительную норму, формировавшиеся и существовавшие в искусстве византийского мира на протяжении целого тысячелетия.

Информационная специфика русского средневекового искусства стала предметом исследования у представителей московско-тартусской семиотической школы в 1970-е гг. Многие из опубликованных тогда работ в исправленном и дополненном виде были переизданы в 1990–2000-е гг. Исследуя семиотику древнерусской иконы, Б. А. Успенский отмечал (Успенский, 1995: 221):

К произведению старого искусства правомерно подходить как к предмету дешифровки, пытаясь выявить особый язык художественных приемов, т. е. специальную систему передачи того или иного содержания на плоскости

картины. Трудности подобной дешифровки определяются тем обстоятельством, что нам обычно неизвестны с достаточной полнотой не только приемы выражения, но и само содержание древнего изображения.

К сожалению, приходится констатировать, что иконографические программы сложных средневековых композиций, если и были в свое время зафиксированы в виде письменного текста, то не дошли до нас. Поэтому и та дополнительная информация, с помощью которой можно было бы верифицировать результаты дешифровки иконописных сюжетов и образов, также не может быть сравнительно легко добыта историком.

подавляющее большинство средневековых визуальных источников относится к подтипу художественно-изобразительных (в классификации Шмидта — Ковальченко). Они созданы в канонической системе искусства, ориентированной на ритуальность и тождественность формы и содержания, в которой акт художественного творчества состоял в выполнении фиксированных эстетических норм и правил. Постоянное повторение на протяжении длительного времени (веков и десятилетий) одних и тех же композиционных схем, изобразительных и декоративных элементов, казалось бы, лишает содержащуюся в средневековых изобразительных источниках информацию исторического динамизма и тем самым обесценивает ее для исследователя. Кроме всего прочего, эти особенности средневековых изображений затрудняют применение к ним привычных методических приемов анализа, которые положительно зарекомендовали себя в работе с художественными «текстами» (в широком смысле этого понятия) Нового времени.

В статье, впервые опубликованной в 1973 г., Ю. М. Лотман вскрыл парадоксальность исследовательского подхода, уподобляющего «ограниченный словарь» и «нормализованную грамматику» средневековья естественному языку и изучающего канонические типы искусства по аналогии с ним. В действительности же художественные тексты, создававшиеся в рамках «эстетики тождества» строятся по иному принципу: «...область сообщения у них предельно канонизируется, а „язык“ системы сохраняет неавтоматизированность», и исследователь имеет дело с системой с фиксированным содержанием и «неавтоматизированным» механизмом, «постоянно ощущаемым в процессе общения» (Лотман, 2002: 315).

В своих наблюдениях Ю. М. Лотман основывался на опыте исследования фольклорных текстов, но они верны и для оценки информационной

специфики любых других видов и форм канонического искусства. Особенно значим итоговый вывод статьи: для понимания текстов, в которых соблюдаются ритуальные и канонические нормы и правила, недостаточно описать их внутреннюю синтагматику, так как в этом случае мы получим «чрезвычайно существенный, но не единственный пласт структурной организации» (Лотман, 2002: 319). Без ответа останутся очень важные вопросы: что означал данный текст для создавших его людей и как он функционировал в социокультурной среде своего времени. Соответствующая информация в самих текстах отсутствует, их прагматику и социальную семантику можно реконструировать, только привлекая другие источники.

При попытке выяснить, откуда берется и как агрегируется информация, составляющая содержание художественного текста, созданного внутри канонической системы искусства, мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией, когда становится очевидно, что ориентация на канон может принадлежать как самому тексту, так и нашему его восприятию. Между структурой текста и ее осмыслением в контексте породившей этот текст культуры могут быть существенные различия. Ю. М. Лотман подчеркивал (там же: 320):

Не только отдельные тексты, но и целые культуры могут осмыслять себя как ориентированные на канон. Но при этом строгость организации на уровне самоосмысления может компенсироваться далеко идущей свободой на уровне построения отдельных текстов. Разрыв между идеальным самоосмыслением культуры и ее текстовой реальностью в этом случае становится дополнительным источником информации.

Предложенное Ю. М. Лотманом определение канонического искусства как информационного парадокса очень важно для интерпретации формы и содержания визуальных источников русского Средневековья с использованием категорий традиции и новаторства и оценкой их взаимоотношений.

Однако по сравнению с текстом письменного источника или фольклорным текстом структура визуального источника, выстроенная как система образов, имеет и собственную, особую специфику, отдельно осмысливаемую в источниковедческой теории и практике. Для исследования визуальных источников русского Средневековья в отечественной историографии особое значение имела работа В. А. Плугина, посвященная реконструкции мировоззрения иконописца XIV – первой четверти

XV в. Андрея Рублева на основе источниковедческого анализа произведений этого художника (Плугин, 1974). В теоретической преамбуле к основной части исследования было отчетливо обозначено, что автор исследования осознавал сложность стоявшей перед ним задачи. Это, в частности, явственно читается в предложенной им дефиниции древнерусской иконы как исторического источника (там же: 3–4):

Специфика иконы как источника заключается, прежде всего, в том, что как всякое произведение искусства, она отражает образ мышления создавшего ее мастера (и, в конечном счете, общественную идеологию) гораздо более опосредованно, чем летопись или акт. А как произведение изобразительного искусства ставит дополнительную задачу расшифровки ее образного языка. Наконец, как типичное порождение культуры средневековья, обслуживающее, прежде всего, религиозные потребности общества, икона ограничена определенным кругом отвлеченных церковных сюжетов, а внутри каждого из них традиционной схемой его изображения (иконография), за которой не так легко разглядеть реальное историческое лицо художника и его эпохи.

Несмотря на то что на титуле исследования в качестве основного исторического источника были выведены иконы Андрея Рублева, расшифровка их смыслов осуществлялась на основе анализа широкого круга письменных источников: летописей, актов, памятников агиографии, богословских и полемических сочинений. При этом формально-стилистический и иконографический методы, традиционные для искусствоведческих исследований иконописи, были задействованы минимально. В результате В. А. Плугину удалось реконструировать общественную идеологию эпохи Куликовской битвы, в атмосфере которой разворачивалось творчество Андрея Рублева. Что же касается характеристики мировоззрения прославленного мастера иконописи, то здесь все оказалось не так однозначно. Отталкиваясь в своих построениях не от визуальных, а от письменных источников и отказавшись от решения проблемы «подлинности» первых, исследователь оказался в ловушке (о которой тогда, к счастью для себя, не мог даже подозревать). В наши дни принадлежность целого ряда произведений Андрею Рублеву, с именем которого их в 1960–1970-х гг. связывали искусствоведы, подвергается сомнению. Поэтому единственно релевантным представляется вывод о том, что В. А. Плугин в своей работе очертил круг мировоззренческих идей, близких всей элитарной группе иконописцев конца XIV – начала XV в., работавших в крупнейших городах Московского княжества. Иконы, приписываемые Андрею Рублеву (преимущественно

на основании косвенных и не очень надежных данных письменных источников), являются скорее иллюстрацией этих идей, чем основным источником информации об их содержании и распространении. Фактически мы имеем дело с той же методологией примата информации письменного источника. А информация, полученная при анализе визуального источника, встраивается в уже готовую матрицу.

Не только российские, но и западные медиевисты зачастую используют визуальные источники преимущественно для иллюстрирования и подкрепления выводов, полученных в результате анализа письменных источников. Как правило, они не уделяют внимания формально-художественным характеристикам и особенностям произведений искусства: «У того, кто помещает себя в отчетливо историческую перспективу, решение не касаться собственно стилистических материй не должно вызывать возражений» (Гинзбург, Велижев, 2019: 26). О междисциплинарности визуальных исследований часто говорят, но в реальности она редко реализуется, хотя историки и искусствоведы (историки искусства) могли бы работать вместе, как предлагает К. Гинзбург (там же), чтобы достичь более глубокого понимания художественных свидетельств прошлого. По крайней мере, историкам-медиевистам было бы полезно присмотреться к работе своих коллег, изучающих изображения. ИмPLICITно выраженный отказ историков от искусствоведческих методов исследования визуальных источников затрудняет осуществление важных источниковедческих процедур, каковыми являются датировка исследуемых памятников (абсолютное большинство памятников русского средневекового искусства не имеют даты создания, зафиксированной в письменном виде на них самих или в каких-либо письменных источниках) и определение места их создания. Должна осуществляться не только деятельность искусствоведов, но и атрибуция изучаемого произведения искусства художественной школе или конкретному мастеру (если этого не было сделано ранее).

Несмотря на положительный сдвиг в сторону интереса к визуальным источникам в исторических исследованиях медиевистов, изучающих русское Средневековье, наблюдаемый в последнее десятилетие (Юрганов, 2013; Антонов, 2019), историки по-прежнему практически не используют в своей работе с изображениями методологический потенциал иконографических / иконологических штудий, которые успешно развивались в западном искусствознании XX в. (Варбург, Козина, 2008; Гомбрих, Доброхотова-Майкова, 2017; Панофский, Симонов, 1999). Поэтому мы уделим этому вопросу особое внимание.

Теоретические построения Э. Панофского, выделившего три уровня исследования произведения изобразительного искусства (доиконографическое описание, иконографический анализ и иконологическая интерпретация), чрезвычайно важны для историков, имеющих дело с «нереалистическими» (символическими и аллегорическими) изображениями в русской иконописи, нуждающимися в сложной дешифровке. На уровне доиконографического описания, не престающего границ мира мотивов, распознавание элементов изображения опирается на практический опыт исследователя, дополняемый сведениями из специальных трудов и справочников. Доиконографическое описание в источниковедческом исследовании может быть частью операции, которую принято называть «внешней критикой» источника. Иконографический анализ затрагивает уже не столько мотивы, сколько образы, сюжеты и аллегории и предполагает знакомство со специфическими темами и понятиями, для освоения которых необходимо проделать серьезную историографическую работу. Иконологическая интерпретация требует тонкой профессиональной настройки исследователя, соединенной с внутренней способностью, родственной интуиции, позволяющей проникнуть в подлинный смысл произведения искусства (Панофский, Симонов, 1999: 44–57).

Как и в источниковедении, имеющем дело с письменными источниками, в исследовании произведения искусства одной из главных задач и проблем остается синтез результатов, осуществляемый на каждом из уровней работы. По мнению Э. Панофского,

«на каком бы уровне мы ни действовали, предлагаемые нами идентификации и интерпретации будут зависеть от нашей субъективной подготовленности. И именно поэтому их следует подкреплять и корректировать, познавая исторические процессы, которые в сумме можно назвать традицией» (там же: 56).

Занимаясь дешифровкой «нереалистических» изображений Средневековья, историк, как и искусствовед, должен осознавать возможность оказаться в плену собственных интерпретаций и утратить связь с объектом исследования, имманентной ему системой смыслов и значений, что может привести к «переизобретению» объекта в познающем разуме исследователя. Недаром Э. Панофский полусуто высказывал опасение, что, совершая шаг на новый уровень по сравнению с иконографией, иконология при отсутствии интеллектуальной самодисциплины ученого «поведет себя не как этнология по отношению к этнографии, а скорее, как астрология по отношению к астрографии» (там же: 49). Э. Гомбрих,

рассуждая о целях и границах иконологии (под которой он понимал в первую очередь реконструкцию программы изображения) в интерпретации символических образов искусства, отмечал, что интерпретатор может слишком удалиться от намерения создателя художественного изображения и утратить понимание того значения, которое было для художника и его современников основным (Гомбрих, Доброхотова-Майкова, 2017: 28).

Иногда плодотворные идеи понимания отдельных особенностей средневековых изображений могут поступать от представителей других областей знания. Так, известный отечественный математик Б. Р. Раушенбах, увлекшись в 1970–1980-х гг. вопросами формально-математического обоснования приемов перспективных построений в живописи, заострил в своих работах давно известную историкам древнерусского искусства проблему «геометрических построений» обратной перспективы в иконописи. Изучив ее, он пришел к выводу том, что нужно проводить исследовательскую процедуру, направленную на выявление использованных создателем конкретного произведения методов обратной перспективы и необходимости их использования. Без этого невозможно достичь понимания, как древнерусский художник и зритель видели и представляли реальный и иллюзорный миры иконного изображения (Раушенбах, 1975).

Основатель современной «символической истории» М. Пастуро, говоря о методологических трудностях интерпретации символики цвета, призывает исследователей, работающих со средневековыми визуальными источниками, не забывать об их самоценности, автономности, видовых и исторических особенностях (Пастуро, Решетникова, 2019: 121–122):

...оставленные средневековой культурой источники, письменные и изобразительные, никогда не бывают ни однозначными, ни нейтральными. Каждый источник имеет свою специфику и по-своему интерпретирует действительность. [...] Тексты и изображения вообще принадлежат к разным дискурсам и должны изучаться и анализироваться различными методами. Эту — совершенно очевидную — мысль часто забывают, особенно специалисты по иконографии и историки искусства, которые вместо того чтобы расшифровывать смысл самих изображений, наслаивают на них все, что почерпнули из других источников — в частности, из текстов. Медиевистам следовало бы иногда брать пример с исследователей доисторического периода, которые работают с изображениями (наскальными рисунками), не располагая при этом ни единым текстом: они вынуждены выдвигать гипотезы, искать зацепки и разгадывать смысл, анализируя непосредственно сами изображения, а не

проецируя на них информацию, добытую из текстов. Историкам и историкам искусства стоило бы взять на вооружение их метод — по крайней мере, на первом этапе анализа.

В этом суждении несложно заметить переключку с идеями Э. Гомбриха, высказанными в работе 1970-х гг., посвященной неоплатоническому символизму картин Боттичелли. Ученый установил, что сюжеты произведений этого прославленного мастера эпохи Возрождения долгое время интерпретировали неверно, так как исследователи «вчитывали» в них собственные знания об античной мифологии и тексты итальянских гуманистов, которые не имели к замыслам художника никакого отношения. Э. Гомбрих выдвинул осторожную гипотезу, что мифологические картины Боттичелли никогда не были прямой иллюстрацией литературных текстов, а основывались на не дошедшей до нас программе, составленной специально для них духовным наставником живописца Марсилио Фичино. Поэтому, чтобы уловить смысл символических композиций Боттичелли, исследователь должен в своих интерпретациях отталкиваться непосредственно от самого изображения и избегать соблазна напрямую сопоставить ему подходящие по сюжету фрагменты литературных произведений различных авторов (Гомбрих, Доброхотова-Майкова, 2017: 72–73).

Исследованиям визуальных источников русского Средневековья может принести немало пользы и актуализированная усилиями целого ряда ученых в течение трех последних десятилетий «Методология истории» А. С. Лаппо-Данилевского², развивавшего в начале XX в. идеи немецкой неокантианской философии и психологии. Она содержала оригинальное учение об исторических источниках как о продуктах культуры, которое основывалось на системообразующем принципе «признания чужой одушевленности» (Румянцева, 1999: 141). Методом источниковедческого исследования у А. С. Лаппо-Данилевского выступало интерпретационное понимание источника как единого целого, его места в культурном контексте эпохи, а не верификация отдельных содержащихся в нем сведений, каковая нередко оказывается невозможной из-за отсутствия других «достоверных» источников того же времени. Исторический источник в методологической конструкции ученого представлял в интегрирующей роли объекта всего гуманитарного знания

²Отметим, что исследовательские интересы А. С. Лаппо-Данилевского как историка первоначально были сосредоточены на археологии и связаны с анализом вещей, а позже переместились на русскую культуру XVII–XVIII вв.

как знания о человеке и различных проявлениях его психической деятельности. К таковым проявлениям не в последнюю очередь относится и способность к созданию изображений.

А. С. Лаппо-Данилевский дал собственную оригинальную трактовку одного из ключевых понятий позитивистской историографии — «факта» («фактума»). В его концепции «факт» приравнялся к источнику или к тому, что современная археология и антропология определяют термином «артефакт»: «Фактум — это то, что сделано. Но для историка этого мало. Для него — фактум — то, что кем-нибудь сделано. Скребок из камня есть факт. Слово А к С — есть факт» (Лаппо-Данилевский, 1913: 322). Таким образом, источник (письменный, вещественный, изобразительный) и есть та историческая реальность, которая доступна эмпирическому исследованию.

Большое значение для интерпретационного анализа визуальных источников могут иметь и заложенные А. С. Лаппо-Данилевским методологические основы компаративного источниковедения. Его основным объектом выступают не уникальные феномены культуры, а продукты типизирующего влияния социальной среды на человеческую психику — виды исторических источников, внутри которых источники обретают общие надындивидуальные черты. Сравнение видов источников и их систем позволяет выделить общее и различное в обществах и культурах, принадлежащих к одному или разным хронологическим периодам. Такой подход позволяет уйти от иерархической классификации источников и от представлений об исключительной, главенствующей роли письменных источников в реконструкциях исторического мира Средневековья с его «молчаливым (бесписьменным) большинством».

Итак, проведенный нами историографический анализ обозначил две исследовательские традиции изучения визуальных источников. Одна из них опирается на анализ визуальных источников в комплексе с письменными. Ее методология и методика были разработаны в отечественной гуманитаристике второй половины XX в. (С. О. Шмидтом, И. Д. Ковальченко, В. А. Плугиным, М. Ю. Лотманом и др.). Она успешно реализуется сегодня в исследованиях визуальных источников Нового времени, например, русского портрета XVIII и XIX в., живописи исторического и бытового жанра, но не является столь эффективной в изучении средневековых «нереалистических» изображений, в том числе и из-за отсутствия связанных с ними письменных текстов. Поэтому историк русского Средневековья должен обратить внимание и на вторую традицию, которая сложилась и существует преимущественно в западном

искусствоведении и визуальных исследованиях (Э. Гомбрих, Э. Панофский, М. Пастуро и др.) и практикует анализ визуальных источников без их связи с письменными.

Эпистемологический контекст исторического знания после визуального поворота, свершившегося в гуманитаристике, позволяет значительно расширить источниковую базу за счет визуальных источников. Это открывает путь для содержательного обогащения исследований, в том числе и в такой консервативной области, как история русского Средневековья, традиционно сориентированной на письменные источники. Но чтобы отказаться от привычного взгляда на изображение как всего лишь на иллюстрацию построений исследователя, основанных на информации, добытой из письменных источников, историк должен научиться дешифровке визуального источника как особого вида текста, возникшего и функционировавшего в ином виде дискурса. Но ему не придется начинать с нуля. Он может опираться на методологию источниковедения, предложенную А. С. Лаппо-Данилевским. Большой путь в поиске подходов к интерпретации средневековых изображений проделан семиотикой, иконографией и иконологией XX в. Методологические трудности работы с визуальными источниками Средневековья постоянно находятся в центре внимания современной символической истории. Поэтому можно надеяться, что исследования визуальных источников русского Средневековья будут расширяться и займут достойное место в корпусе исторического знания.

ЛИТЕРАТУРА

- Амосов А. А. Лицевой летописный свод Ивана Грозного : Комплексное кодологическое исследование. — М. : УРСС, 1990.
- Антонов Д. И. Цари и самозванцы. Борьба идей в России Смутного времени. — М. : РГГУ, 2019.
- Арциховский А. В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. — М. : МГУ, 1944.
- Вжосек В. Культура и историческая истина / пер. с пол. К. Ю. Ерусалимского. — М. : Кругъ, 2012.
- Воронин Н. Н. Архитектурный памятник как исторический источник (заметки к постановке вопроса) // Советская археология. — 1954. — № 19. — С. 41–76.
- Гинзбург К. Загадка Пьеро : Пьеро делла Франческа / пер. с итал. М. Б. Веллижева. — М. : Новое литературное обозрение, 2019.
- Гомбрих Э. Символические образы. Очерки по искусству Возрождения / пер. с англ. Е. М. Доброхотовой-Майковой. — СПб. : Алетейя, 2017.

- Ковальченко И. Д.* Методы исторического исследования. — М. : Наука, 2003.
- Лаппо-Данилевский А. С.* Методология истории. — СПб., 1913.
- Лицевой летописный свод XVI века : Методика описания и изучения разрозненного летописного комплекса / под ред. С. О. Шмидт, Е. А. Белоконь, В. В. Морозова. — М. : РГГУ, 2003.
- Лотман Ю. М.* Каноническое искусство как информационный парадокс // Статьи по семиотике искусства / под ред. Р. Г. Григорьевой. — СПб. : Гуманитарное агентство «Академический проект», 2002. — С. 314–321.
- Мазур Л. Н.* Визуальный поворот в исторической науке : от текста к образу // Роль изобразительных источников в информационном обеспечении исторической науки : сборник статей / под ред. А. Г. Голикова, Е. А. Воронцовой. — М. : Нестор-История, 2019. — С. 52–72.
- Медушевская О. М.* Теория и методология когнитивной истории. — М. : РГГУ, 2008а.
- Медушевская О. М.* Эмпирическая реальность исторического мира // Вспомогательные исторические дисциплины — источниковедение — методология истории в системе гуманитарного знания : Материалы XX научной конференции. — М. : РГГУ, 2008b. — С. 24–34.
- Панюфский Э.* Смысл и толкование изобразительного искусства / пер. с англ. В. В. Симонова. — СПб. : Академический проект, 1999.
- Пастуро М.* Символическая история европейского средневековья / пер. с фр. Е. С. Решетниковой. — СПб. : Александрия, 2019.
- Плугин В. А.* Мировоззрение Андрея Рублева (Некоторые проблемы) : Древнерусская живопись как исторический источник. — М. : МГУ, 1974.
- Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей (К истории русского лицевого летописания). — М. : Наука, 1965.
- Раушенбах Б. Р.* Пространственные построения в древнерусской живописи. — М. : Наука, 1975.
- Румянцева М. Ф.* Методология истории А. С. Лаппо-Данилевского и современные проблемы гуманитарного знания // Вопросы истории. — 1999. — № 8. — С. 138–146.
- Румянцева М. Ф.* Источниковедение в структуре исторического знания : неоклассическая модель науки // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. — 2017. — Т. 166, № 5. — С. 44–51.
- Терентьева Л. А.* Изобразительные источники : видовое разнообразие // Мультикультурная и многонациональная Россия : Материалы III международной междисциплинарной конференции. Часть 1 / под ред. Н. В. Болдовской, Л. А. Терентьевой. — М. : РУДН, 2010. — С. 470–484.
- Тихомиров М. Н.* Источниковедение истории СССР. Вып. 1 (С древнейших времен до конца XVIII века). — М. : Издательство социально-экономической литературы, 1962.

- Уйбо А. С. Информационный подход к типологии исторических источников // *Философские проблемы исторической науки : Труды по философии* / под ред. Э. Лооне. — Тарту : Тартуский государственный университет, 1983. — С. 31–67.
- Успенский Б. А. Семиотика иконы // *Семиотика искусства*. — М. : Школа «Языки русской культуры», 1995. — С. 221–294.
- Черный В. Д. Русское средневековое искусство как информационная система : проблемы изучения // *Роль изобразительных источников в информационном обеспечении исторической науки : сборник статей* / под ред. А. Г. Голикова, Е. А. Воронцовой. — М. : Нестор-История, 2019. — С. 592–609.
- Шмидт С. О. Российское государство в середине XVI столетия. Царский архив и лицевые летописи времени Ивана Грозного. — М. : Наука, 1984.
- Шмидт С. О. О классификации исторических источников // *Вспомогательные исторические дисциплины*. — 1985. — Т. 16. — С. 3–24.
- Юрганов А. Л. Художественный язык древней Руси как проблема (на примере Лицевого свода Ивана Грозного) // *Россия XXI*. — 2013. — № 3. — С. 110–131.

Sukina, L. B. 2020. "Vizual'nyye istochniki russkogo Srednevekov'ya v istoricheskom issledovanii [Visual Sources of Old Russia in Historical Research]: nekotoryye metodologicheskiye nablyudeniya [Some Methodological Observations]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 113–132.

LYUDMILA SUKINA

DOCTOR OF LETTERS IN HISTORY; ASSOCIATE PROFESSOR; THE PROGRAM SYSTEMS INSTITUTE OF RAS
(PERESLAVL-ZALESSKY, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-7692-2085

VISUAL SOURCES OF OLD RUSSIA IN HISTORICAL RESEARCH SOME METHODOLOGICAL OBSERVATIONS

Submitted: June 22, 2020. Reviewed: Sept. 20, 2020. Accepted: Jan. 20, 2020.

Abstract: The article considers the problem of the methodological difficulties of the work of historians with visual sources of Old Russia. Its relevance is determined by the paradoxical epistemological situation that has developed in historical science as a result of a visual turn. Historians who are researching Old Russia and constantly experiencing a shortage of sources could significantly expand the source base at their disposal, but they traditionally do not appreciate the information potential of ancient Russian art. The article analyzes methodological ideas related to the problems of "decryption" and interpretation of information from Russian and European medieval visual sources contained in the works of structuralism (Lotman, Uspensky), specialists in the field of iconography and iconology (Panofsky, Gombrich), symbolic history (M. Pasturo), source study methodologist Lappo-Danilevsky. The species and historical features of this type of sources create serious difficulties for historians, require the development of a methodology for working with "unrealistic" images, but also open up prospects for a meaningful enrichment of

research. Russian and foreign science has accumulated sufficient theoretical and practical experience in this area. Therefore it is hoped that research on the visual sources of Old Russia will expand and take its rightful place in the corpus of historical knowledge.

Keywords: Source Study Methodology, Types and Classes of Sources, Informational Potential, Visual Source, Interpretation Methods, Ancient Russian Art, History of Old Russia.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-113-132.

REFERENCES

- Amosov, A. A. 1990. *Litseyov letopisnyy svod Ivana Groznogo [Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible]: Kompleksnoye kodikologicheskoye issledovaniye [Comprehensive Codicological Research]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: URSS.
- Antonov, D. I. 2019. *Tsari i samozvantsy. Bor'ba idey v Rossii Smutnogo vremeni [Tsars and Impostors. The Struggle of Ideas in Russian in the Time of Troubles]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RGGU.
- Artsikhovskiy, A. V. 1944. *Drevnerusskiye miniatyury kak istoricheskiy istochnik [Old Russian Miniatures as a Historical Source]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: MGU.
- Chernyy, V. D. 2019. "Russkoye srednevekovoye iskusstvo kak informatsionnaya sistema [Russian Medieval Art as an Information System]: problemy izucheniya [Problems of Study]" [in Russian]. In Golikov and Vorontsova 2019, 592–609.
- Ginzburg, K. 2019. *Zagadka P'yero [Indagini su Piero]: P'yero della Franchesca [il Battesimo, il ciclo di Arezzo, la Flagellazione di Urbino]* [in Russian]. Trans. from the Italian by M. B. Velizhev. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Gombrich, E. 2017. *Simvolicheskiye obrazy. Ocherki po iskusstvu Vozrozhdeniya [Symbolic Images]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. M. Dobrokhotova-Maykova. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Koval'chenko, I. D. 2003. *Metody istoricheskogo issledovaniya [Historical Research Methods]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Lappo-Danilevskiy, A. S. 1913. *Metodologiya istorii [Methodology of History]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg].
- Lotman, Yu. M. 2002. "Kanonicheskoye iskusstvo kak informatsionnyy paradoks [Canon Art as an Information Paradox]" [in Russian]. In *Stat'i po semiotike iskusstva [Papers on the Semiotics of Art]*, ed. by R. G. Grigor'yeva, 314–321. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Gumanitarnoye agent-stvo "Akademeskiy proyekt".
- Mazur, L. N. 2019. "Vizual'nyy povorot v istoricheskoy nauke [A Visual Turn in Historical Science]: ot teksta k obrazu [From Text to Image]" [in Russian]. In Golikov and Vorontsova 2019, 52–72.
- Medushevskaya, O. M. 2008a. "Empiricheskaya real'nost' istoricheskogo mira [The Empirical Reality of the Historical World]" [in Russian]. In *Vspomogatel'nyye istoricheskiye diszipliny — istochnikovedeniye — metodologiya istorii v sisteme gumanitarnogo znaniya [Auxiliary Historical Disciplines — Source Study — the Methodology of History in the System of Humanitarian Knowledge]: Materialy xx nauchnoy konferentsii [Materials of the 20th Scientific Conference]*, 24–34. Moskva [Moscow]: RGGU.
- . 2008b. *Teoriya i metodologiya kognitivnoy istorii [Theory and Methodology of Cognitive History]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RGGU.
- Panofsky, E. 1999. *Smysl i tolkovaniye izobrazitel'nogo iskusstva [Meaning of the Visual Arts]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Simonov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Akademicheskiy proyekt.

- Pastoureau, M. 2019. *Simvolicheskaya istoriya yevropeyskogo srednevekov'ya* [*Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*] [in Russian]. Trans. from the French by Ye. S. Reshetnikova. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleksandriya.
- Plugin, V. A. 1974. *Mirovozzreniye Andrey a Rubleva (Nekotoryye problemy)* [*Andrei Rublev's Worldview (Some Problems)*]: *Drevnerusskaya zhivopis' kak istoricheskiy istochnik* [*Old Russian Painting as a Historical Source*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: MGU.
- Podobedova, O. I. 1965. *Miniatyury russkikh istoricheskikh rukopisey (K istorii russkogo litseвого letopisaniya)* [*Miniatures of Russian Historical Manuscripts (On the History of Russian Illustrated Annals)*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Raushebakh, B. R. 1975. *Prostranstvennyye postroyeniya v drevnerusskoy zhivopisi* [*Spatial Constructions in Ancient Russian Painting*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Rumyantseva, M. F. 1999. "Metodologiya istorii A. S. Lappo-Danilevskogo i sovremennyye problemy gumanitarnogo znaniya [A. S. Lappo-Danilevsky Methodology of History and Contemporary Problems of Humanitarian Knowledge]" [in Russian]. *Voprosy istorii* [*History Issues*], no. 8: 138–146.
- . 2017. "Istochnikovedeniye v strukture istoricheskogo znaniya [The Source Study in the Structure of Historical Knowledge]: neoklassicheskaya model' nauki [The Neoclassical Model of Science]" [in Russian]. *Uchenyye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* [*Proceedings of Petrozavodsk State University*] 166 (5): 44–51.
- Shmidt, S. O. 1984. *Rossiyskoye gosudarstvo v seredine XVI stoletiya. Tsarskiy arkhiv i litsevyye letopisi vremeni Ivana Groznogo* [*The Russian State in the Middle of the 16th Century. The Tsar's Archive and Facial Chronicles of the Time of Ivan the Terrible*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 1985. "O klassifikatsii istoricheskikh istochnikov [On the Classification of Historical Sources]" [in Russian]. *Vspomogatel'nyye istoricheskiye distsipliny* [*Auxiliary Historical Disciplines*] 16:3–24.
- Shmidt, S. O., Ye. A. Belokon', and V. V. Morozov, eds. 2003. *Litsevoy letopisnyy svod XVI veka* [*Illustrated Chronicle of the 16th century*]: *Metodika opisaniya i izucheniya razroznennogo letopisnogo kompleksa* [*Methods for Describing and Studying the Scattered Chronicle Complex*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: RGGU.
- Terent'yeva, L. A. 2010. "Izobrazitel'nyye istochniki [Figurative Sources]: vidovoye raznoobrazie [Species Diversity]" [in Russian]. In *Mul'tikul'turnaya i mnogonatsional'naya Rossiya* [*Multicultural and Multinational Russia*]: *Materialy III mezhdunarodnoy mezhdistsiplinarnoy konferentsii. Chast' 1* [*Materials of the 3 international interdisciplinary conference. Part 1*], ed. by N. V. Boldovskaya and L. A. Terent'yeva, 470–484. Moskva [Moscow]: RUDN.
- Tikhomirov, M. N. 1962. *Istochnikovedeniye istorii SSSR. Vyp. 1 (S drevneyshikh vremen do kontsa XVIII veka)* [*Sources of the History of the USSR. Vol. 1 (From Ancient Times to the End of the 18th Century)*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo sotsial'no-ekonomicheskoy literatury.
- Uybo, A. S. 1983. "Informatsionnyy podkhod k tipologii istoricheskikh istochnikov [Information Approach to the Typology of Historical Sources]" [in Russian]. In *Filosofskiyе problemy istoricheskoy nauki* [*Philosophical Problems of Historical Science*]: *Trudy po filosofii* [*Works on Philosophy. Proceedings of Tartu University*], ed. by E. Loone, 31–67. Tartu: Tartuskiy gosudarstvennyy universitet.
- Uspenskiy, B. A. 1995. "Semiotika ikony [Semiotics of Icon]" [in Russian]. In *Semiotika iskustva* [*Semiotics of Art*], 221–294. Moskva [Moscow]: Shkola "Yazyki russkoy kul'tury".

- Voronin, N. N. 1954. "Arkhitekturnyy pamyatnik kak istoricheskiy istochnik (zametki k postanovke voprosa) [Architectural Monument as a Historical Source (Notes on the Problem)]" [in Russian]. *Sovet'skaya arkheologiya [Soviet Archeology]*, no. 19: 41–76.
- Wrzosek, W. 2012. *Kul'tura i istoricheskaya istina [The Culture and the Historical Truth]* [in Russian]. Trans. from the Polish by K. Yu. Yerusalimskiy. Moskva [Moscow]: Krug".
- Yurganov, A. L. 2013. "Khudozhestvennyy yazyk drevney Rusi kak problema (na primere Litseвого svoda Ivana Groznogo) [The Artistic Language of Ancient Russia as a Problem (on the Example of the Ivan the Terrible Illustrated Chronicle)]" [in Russian]. *Rossiya XXI [Russia XXI]*, no. 3: 110–131.

Людмила МАЗУР*

МОДЕЛИРОВАНИЕ КАК МЕТОД АНАЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ**

ОПЫТ РАЗРАБОТКИ ИСТОРИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА

Получено: 15.06.2020. Рецензировано: 15.09.2020. Принято: 20.10.2020.

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы, связанные с построением и использованием исторических моделей. Интерес к моделированию в отечественной исторической науке появился в 1970-е гг. В настоящее время накоплен солидный опыт в разработке и использовании математических моделей для изучения различных исторических сюжетов. Между тем — помимо количественных моделей — интерес представляют также идеальные (качественные) модели, основанные на логических процедурах абстрагирования и формализации, имеющие высокий эвристический потенциал и являющиеся более доступными широкому кругу историков. В статье основное внимание уделено такому методу качественного моделирования, как схематизация. Чаще всего схема используется в учебных целях для систематизации теоретического материала и иллюстрации. Но она является эффективным исследовательским инструментом за счет того, что сочетает в себе достоинства вербальности, визуальности и аналитичности. Схема позволяет выделить то главное, что требуется для понимания сущности изучаемого объекта, установить необходимые структурно-функциональные или причинно-следственные связи. Помимо характеристики методических проблем схематизации в статье представлен результат разработки моделей структуры и процессов формирования человеческого потенциала, отражающих историческую специфику определенных этапов перехода от традиционного к индустриальному и постиндустриальному обществу. Разработка модели основана на гипотезе о том, что каждый исторический этап имеет характерный социально-демографический профиль, раскрываемый через понятие *человеческий потенциал*, и реализует определенные сценарии преобразования его в *человеческий капитал/квазикапитал*. Предложенные модели оформлены в виде блок-схем, снабжены описанием и ориентированы на решение задач концептуализации исторического анализа процессов формирования человеческого потенциала промышленного города в условиях модернизационного перехода.

*Мазур Людмила Николаевна, д. ист. н., доцент, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург), LN.Mazur@urfu.ru, ORCID: 0000-0003-0407-3816.

**© Мазур, Л. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: тема поддержана грантом РФФИ 19-29-07154 МК «Семья как фактор формирования человеческого потенциала промышленного города в условиях демографического перехода: исторические модели и сценарии капитализации (на примере Екатеринбурга-Свердловска)».

Ключевые слова: моделирование, историческая модель, виды моделей, схема, схематизация, человеческий капитал, человеческий потенциал, квазикапитал.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-133-164.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

В исторической науке размышления о методе и методике представляют интерес для той группы исследователей, которые рискнули заниматься теоретическими вопросами исторического познания. Более типична ситуация, когда автор, творя историю, особо не задумывается, что и как он делает, пытаясь разглядеть прошлое. Он изучает исторические источники, работает с фактами, устанавливая между ними связи и отношения, создает исторический нарратив, где основное место занимает описание. Этот классический вариант историописания не отрицает метода, но мягко вписывает его в традиционные исследовательские практики, где анализ и синтез, дедукция и индукция выступают как единый процесс познания прошлого через «общение» с источником — свидетелем истории.

Ситуация в исторической науке начинает меняться с расширением круга исторических источников и вовлечением в научный оборот комплексов документов, которые принято называть массовыми. Они принципиально меняют исследовательские подходы к работе с источниками: привычный неспешный, внимательный диалог становится невозможным. Ему на смену приходят технологии, ориентированные на обработку больших массивов информации, основанные на приемах формализации и измерения. Объектом исторических изысканий становится уже не событие, а массовое явление или процесс. Событийная история не уходит в прошлое, она остается как фундамент, опора исторического знания. Но само знание приобретает новые формы, для которых описание как метод становится недостаточным; идет поиск новых методов, среди которых свое место занимает моделирование: первоначально — как математический эксперимент, а затем — как полноценный метод исторического исследования.

О моделировании в отечественной исторической науке заговорили в 1970-е гг. в связи с использованием ЭВМ. Развитие количественной истории и формирование в рамках исторических исследований междисциплинарного тематического поля, где моделирование уже не выглядело так экзотично, как прежде, стало предпосылкой роста интереса к математическим моделям. О возможностях и ограничениях данного метода

для изучения исторических процессов писал И. Д. Ковальченко (Ковальченко, 1978; 1987). Собственно, он первый попробовал осмыслить этот совсем «неисторический» метод, более привычный для точных и естественных наук, отметив, что «в исторической науке преобладает применение численных методов и моделей» (там же: 376).

Математическому моделированию посвящены труды Л. И. Бородкина, уделившего много внимания разработке математических моделей применительно к изучению разных исторических сюжетов. На основе синергетического подхода им были построены модели стачечного движения в дореволюционной России, модели взаимодействия ветвей власти (Андреев, Бородкин, 2003), позволившие по-новому взглянуть на механизмы развития политических процессов и возможности их регулирования. В 2016 г. вышла в свет фундаментальная монография Бородкина, в которой был обобщен почти полувековой опыт применения математических моделей в исторических исследованиях, была предложена их классификация и были рассмотрены перспективы моделирования с учетом возможностей современных компьютерных технологий (Бородкин, 2016).

Монография подвела черту под дискуссиями о том, нужны ли историкам методы моделирования и насколько им можно доверять. В целом с 1970-х гг. сформировалась внушительная историография, посвященная проблемам исторического моделирования (Гусейнова, Павловская, Устинов, 1984; Бородкин, 1986; Миронов, 1993; Хвостова, 2007; Жуков, Лямин, 2007; Гарскова, 2018 и др.). В настоящее время в отечественной науке оформилось два направления, в рамках которых данные вопросы активно обсуждаются: историческая информатика, ориентированная на использование компьютерных технологий (см., например, Круг идей..., 1996; Гарскова, 2018), и клиодинамика, которая позиционирует себя как аналитическая история, опирающаяся на методы глобального динамического моделирования (Турчин, 2011).

Цель данной статьи состоит в рассмотрении дополнительных возможностей метода моделирования, которые нередко остаются в тени. Они связаны с построением логических (идеальных) моделей исторических явлений, не требующих от историка владения сложным математическим аппаратом, но вместе с тем позволяющих решать задачи аналитического уровня.

МОДЕЛИРОВАНИЕ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ МЕТОД

Хотя математическое моделирование пришло в историческую науку вместе с появлением ЭВМ, сам метод имеет гораздо более длительную

историю, поскольку является универсальной процедурой теоретико-концептуальных построений в целом и формирования понятийного аппарата в частности. Характеризуя особенности данного метода, И. Д. Ковальченко отмечал:

- ◇ во-первых, моделирование опирается на логические процедуры абстрагирования и формализации, а также индукции или дедукции, нацеленные на выявление сущности объекта исследований;
- ◇ во-вторых, моделирование непосредственно связано с системным подходом и структурно-функциональным анализом;
- ◇ в-третьих, модель может иметь как количественную, так и качественную (вербальную) форму выражения (Ковальченко, 1987: 50, 333).

Кроме того, И. Д. Ковальченко охарактеризовал основные подходы к процедуре моделирования: дедуктивный и индуктивный.

Таким образом, рассматриваемый метод ориентирован на решение широкого круга задач, что придает ему черты универсальности, позволяя связать факты с теорией. Более того, моделирование как процедура входит в арсенал не только историко-системного, но и других *основных* методов исторического исследования: историко-сравнительного, историко-типологического, историко-генетического и историко-динамического. Каждый из них настроен на решение исследовательских задач разного уровня, их можно подразделить на задачи-минимум (описательные) и задачи-максимум (аналитические). К категории последних относится построение моделей: в рамках историко-генетического метода — причинно-следственных, историко-типологического — моделирование идеального типа, историко-сравнительного — критериев сравнения; историко-динамического — изучение динамики на основе описания трендов. В контексте системного подхода моделирование используется на всех уровнях исследования — описательном, структурно-функциональном и аналитическом — для оценки свойств системы и ее поведения в условиях стабильности и нестабильности; а также для выявления циклов и возможных вариантов (аттракторов) развития систем.

Таким образом, моделирование связано с созданием формализованных структур исторической реальности, которые раскрывают ее существенные черты и ориентированы на решение аналитических задач.

По определению К. Шеннона, модель — это представление объекта, системы или идеи в некоторой *форме* (Шеннон, Масловский, 1978: 15).

Характерной чертой моделирования является упрощенное представление изучаемого исторического объекта или процесса. Оно предполагает выделение тех черт или свойств, которые нуждаются в изучении. Важным условием построения модели является наличие теоретических представлений о моделируемом объекте, а также достаточной для целей моделирования исторической информации.

Не менее важен язык описания, а также форма представления модели, которая должна отвечать требованиям наглядности, аналитичности и соответствия задачам моделирования. С учетом языка кодирования модели подразделяются на количественные (математические) и качественные (вербальные). В зависимости от формы представления выделяются:

- ◇ *физическая модель* представляет объект исследования в материальной форме с учетом его внешних характеристик, параметров и воспроизводит внешние свойства. Такая модель рассчитана на визуальное восприятие материальных комплексов прошлого и широко используется в музейной практике;
- ◇ *аналоговая модель* отражает свойства реального объекта, но не выглядит как он. В качестве аналога может быть использована схема, карта, график;
- ◇ *математическая модель* использует математические символы и уравнения для описания свойств и характеристик объекта.

В данной классификации особый интерес представляет аналоговая модель, поскольку она обладает свойствами аналитичности, наглядности и доступности, опирается как на количественные, так и на качественные методы. В частности, карта и график — это визуализированный результат измерений; схема представляет собой абстрактное отражение изучаемого объекта, полученное качественными методами.

Остановимся на схематизации как качественном методе моделирования. В переводе с греческого «схема» (греч. *σχῆμα*) — это «наружный вид», «форма», «набросок». В энциклопедических словарях можно встретить следующие определения рассматриваемого термина:

Схема — это

- ◇ *изображение, описание*, изложение чего-либо в общих главных чертах (Симаков, 1998: 346);
- ◇ *чертеж*, воспроизводящий с помощью условных обозначений и без соблюдения масштаба основную идею какого-либо устройства, сооружения и т. д. (Большой энциклопедический..., 1991);

- ◇ *метод*, необходимый для того, чтобы сделать наглядным абстрактное понятие при помощи замещающих его наглядных представлений (Краткая философская..., 1984: 445);
- ◇ *гипотетическая когнитивная структура*, используемая для восприятия, организации и обработки информации (Хьелл и Зиглер, Егерова, 2003: 604).

Понятия «схема» и «схематизм» как философские категории были введены И. Кантом, который рассматривал их в качестве метода установления связи между абстрактными категориями и их материальным воплощением (Кант, Фохт, 1964: 221, 227).

Во всех приведенных выше определениях отмечено сочетание в схеме двух основных элементов — изображения и идеи (абстрактного понятия), — необходимых для достижения познавательного эффекта. Эта функция схемы и ее эвристический потенциал способствовали широкому применению метода в самых разных областях науки, в том числе в исторических исследованиях (см. подробнее: Мазур, 2010: 274–292).

Составление схемы — это сложный творческий процесс, который позволяет увязать старые и новые знания, обнаружить недостающие элементы и ввести их в систему, провести ранжирование и выделить наиболее важные. Поскольку при составлении схемы исследователь оперирует ключевыми словами (понятиями) и изображением, это дает возможность мобилизовать оба типа мышления — рациональное и образное, — достигая необходимого исследовательского эффекта.

МОДЕЛИРОВАНИЕ КАК МЕТОД РЕТРОСПЕКТИВНОГО АНАЛИЗА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА

В современных исторических практиках все чаще встречаются темы, нацеленные на изучение объектов, сконструированных на теоретическом уровне. К ним относится анализ человеческого капитала и человеческого потенциала — экономико-демографических понятий, связанных с оценкой качественных показателей населения. Поскольку эти два теоретических понятия соотносятся с населением, но не совпадают с ним в полной мере, для их исторической интерпретации требуется сначала выстроить «мостик» между изучаемым объектом и историческим явлением. В качестве такого «мостика» был использован метод качественного моделирования — схематизация.

Впервые термин *человеческий капитал* был предложен Т. Шульцем (Schultz, 1971: 84). Каждый человек, по его мнению, имеет свою цену. Она определяется, с одной стороны, личными достижениями человека —

приобретенными знаниями, опытом и навыками, — а с другой, потребностями рынка труда. *Специфической чертой* человеческого капитала является исключительное право собственности, которое принадлежит самому человеку.

Согласно определению Г.-С. Беккера — автора теории человеческого капитала, — *человеческий капитал* в широком смысле представляет собой совокупность навыков, знаний и умений человека, а также физических качеств, позволяющих ему эффективно трудиться и приносить доход себе, работодателю и/или иным субъектам (Becker, 1993). В качестве основного способа (пути) капитализации природных способностей человека Г. С. Беккер первоначально рассматривал образование. Впоследствии в структуру человеческого капитала были включены *капитал здоровья*, *капитал профессиональной подготовки* (квалификация, навыки, производственный опыт), *капитал миграции* (уровень мобильности), а также *обладание экономически значимой информацией и мотивацией к экономической деятельности*.

Таким образом, само понятие *человеческого капитала* имеет сложную структуру и включает демографическую, социальную, политическую и культурную компоненты, фокусом взаимодействия которых выступает первичная ячейка — семья.

Историческое исследование формирования человеческого потенциала и процессов его капитализации сталкивается с рядом проблем методологического плана, к которым можно отнести корректность использования разработанного экономистами понятийного аппарата по отношению к характеристике исторических реалий, а также проблему методов, поскольку эмпирический подход к изучению данной темы практически невозможен.

Очевидно, что при изучении явлений российской истории нового и новейшего времени использовать понятие *человеческий капитал* следует с большой осторожностью, поскольку существуют периоды (доиндустриальный и индустриальный (советский)), характеризующиеся отсутствием или слабым развитием рыночных отношений. Использование термина *человеческий капитал* применительно к ним нуждается в корректировке и уточнении, т. к. процессы капитализации имели место, но в специфической форме.

Для характеристики этих этапов более приемлем термин *квазисобственный капитал / квазикапитал*, который в настоящее время употребляется для обозначения вариантов финансирования, отличных

от понятия *собственного капитала* (Berkman, Bradbury, 1996). Квази-собственный человеческий капитал (или человеческий квазикапитал) допускает неденежную форму инвестиций и не предполагает обязательной оплаты их использования, т. е. условия инвестирования в капитал не отвечают требованиям возвратности, срочности и платности, а также предоставления в денежной форме (Мартынова, 2013). Кроме того, право собственности на капитал может не принадлежать объекту инвестирования, а отчуждаться и перераспределяться в пользу инвесторов.

Что касается методов изучения человеческого капитала, то в экономике для его оценки была разработана система статистических показателей (индекс развития человеческого потенциала; индекс национального человеческого капитала; индекс человеческого развития и др.), которые используются для ранжирования стран по уровню развития населения. Реализовать эти методы на историческом материале не всегда представляется возможным в силу неполноты сохранившихся статистических данных или их отсутствия. Традиционный подход к описанию (реконструкции) человеческого капитала как исторического явления также затруднен из-за высокого уровня абстрагирования и формализации объекта, что осложняет его привязку к историческим данным. Таковы проблемы междисциплинарного аналитического исследования.

Тем не менее выход есть. Он связан с поиском и использованием категорий, сопряженных с понятием *человеческий капитал*, но позволяющих реализовать задачи исторической реконструкции. Такой категорией выступает *человеческий потенциал*. Данное понятие характеризует качества человека, не всегда реализованные на рынке труда, но влияющие на качество жизни. По мнению Т. И. Заславской, «человеческий потенциал» выступает индикатором развития общественной системы (Заславская, 2005). Компонентами человеческого потенциала являются социально-демографическая, социально-экономическая, социально-культурная и инновационно-деятельностная составляющие, которые можно измерить с использованием сохранившихся историко-статистических данных, полученных в ходе переписей, ревизий и других форм учета населения.

ИНФОРМАЦИОННЫЕ И МЕТОДИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕТРОСПЕКТИВНОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА И СЦЕНАРИЕВ ЕГО КАПИТАЛИЗАЦИИ

Для изучения исторических проекций человеческого капитала был использован метод качественного моделирования, позволяющий свя-

зять понятия *человеческого капитала / квазикапитала* и *человеческого потенциала* и показать особенности их взаимодействия. Всего было разработано пять моделей, представленных в виде блок-схемы (рис. 1–5): одна структурно-факторная модель *человеческого потенциала* города и четыре модели, отражающие процессы формирования *человеческого потенциала* и конвертацию его в *человеческий капитал / квазикапитал*, характерные для традиционного, раннеиндустриального, индустриального (советского) и постиндустриального общества с учетом российской специфики.

Конструирование идеальных моделей было необходимо для решения следующих задач: (1) для концептуализации объекта исследования в форме гипотез, основанных на тезисах теории человеческого капитала и требующих проверки на историческом материале; (2) для уточнения основных направлений сбора и систематизации исторической информации, т. е. работы с историческими источниками.

Оценка человеческого потенциала общества обычно опирается на данные учета движения населения, среди которых особую ценность представляют результаты переписей, поскольку они содержат наиболее полную информацию о составе населения и его социальных, демографических, культурных и экономических параметрах. Это определило подходы к формированию источниковой базы исторического исследования, нацеленного на изучение роли семьи в процессах формирования *человеческого потенциала* г. Екатеринбурга-Свердловска в условиях демографического перехода. Основу источниковой базы составили несколько комплексов данных, позволяющих, с одной стороны, охарактеризовать состав населения города, а с другой — семью. К ним относятся:

- ♦ материалы X ревизии 1857–1858 г., а также переписные бланки Всесоюзной переписи населения 1959 г., сохранившиеся в фондах Государственного архива Свердловской области (ГАСО). Они послужили основой для создания номинативной базы данных с информацией о жителях Екатеринбурга в 1858 г. и Свердловска в 1959 г. (X ревизия, 1857–1858 гг. (Екатеринбург, 1858 г.), 1959; Отношение министра императорского двора военному министру, 1959). Формуляр ревизской сказки предусматривал фиксацию словной принадлежности, номера семьи по предыдущей и текущей ревизии; имени, отчества и фамилии главы семьи, а также имен и отчеств всех остальных её членов и их отношения родства к главе семьи. Указывались также пол, брачный статус и возраст всех присутствовавших во время проведения ревизии членов семьи

(у мужчин — по предшествующей и текущей ревизии); причины отсутствия и его продолжительность. В конце отмечалось общее количество мужчин и женщин в сказке. Кроме того, на полях ревизского списка 1857–1858 гг. была указана религиозная принадлежность, которую не требовал формуляр. Аналогичная информация представлена в переписных листах Всесоюзной переписи населения 1959 г.: фамилия, имя, отчество, адрес проживания, возраст, пол, семейный статус, национальность, гражданство, родной язык, образование, род занятий, социальная принадлежность и др. Кроме того, на основе переписных данных есть возможность реконструировать состав семьи;

- ◇ регистр населения Урала, созданный на основе метрических записей по всем приходам Екатеринбурга конца XIX – начала XX века (Главацкая, 2015; Главацкая, Торвальдсен, 2016). Сведения приходского учета позволяют проанализировать особенности семейно-брачного поведения представителей разных конфессий, а также рождаемость и смертность;
- ◇ опубликованные итоги переписей населения 1897, 1920, 1926, 1939 и 1959 гг. В них представлена агрегированная информация, но в достаточной степени детализированная, чтобы ее можно было использовать для характеристики численности и состава населения Екатеринбурга-Свердловска на разных этапах его существования (Mazur, Gorbachev, 2016). Не менее важна задача построения динамических рядов показателей, связанных с оценкой *человеческого потенциала*.

Социально-демографические сведения о населении Екатеринбурга-Свердловска, структурированные в базе данных, дополняет статистическая информация об экономике, системе образования, здравоохранения и культуры города, представленная в Сборниках Пермского земства, а также в архивных документах из фондов ГАСО. В совокупности источники соответствуют информационным требованиям модели человеческого потенциала города (рис. 1), одной из задач которой была координация работ по изучению разновременных массивов документов и обеспечение сопоставимости собираемой статистической информации.

Рассмотрим принципы построения и задачи структурно-факторной модели человеческого потенциала промышленного города, а также исторических моделей формирования человеческого потенциала, отра-

жающих особенности различных стадий модернизационного перехода. Конструирование моделей опирается на гипотезу, что каждый исторический этап имеет характерный социально-демографический профиль, раскрываемый через понятие *человеческий потенциал*, и реализует определенные сценарии преобразования его в *человеческий / квазикапитал*. Кроме того, следует подчеркнуть специфику объекта моделирования — это город. Для сельской местности набор факторов влияния и структурные характеристики населения будут другими.

Структурно-факторная модель человеческого потенциала города (рис. 1), опирается на основные положения теории человеческого капитала, а также на результаты историко-методологических исследований, связанных с изучением процессов модернизации в общенациональном и региональном разрезе (Опыт российских модернизаций, 2000; Россия в XVII – начале XX в., 2006; Цивилизационное своеобразие..., 2011; Побережников, 2013: 246–274).



Рис. 1. Структурно-факторная модель человеческого потенциала города. /
Structural-factor model of the human potential of the city.

Цель модели — формализовать структуру населения через набор показателей, необходимых для количественной оценки/описания его потенциала. В структурной части модели выделены три основных блока

информации, характеризующие состав населения города: социально-демографический (половозрастная структура, средняя продолжительность жизни, рождаемость и смертность); социально-экономический (социальная и профессиональная структура, трудовая занятость); социально-культурный (этно-религиозный состав, грамотность населения, уровень образования). В дальнейшем они будут конкретизированы на материалах X ревизии и переписей населения (1897, 1926, 1939, 1959 гг.) и представлены в виде системы показателей человеческого потенциала (индекса развития человеческого потенциала, индекса продолжительности жизни; индекса грамотности, индекса образования, индекса совокупной доли учащихся), рассчитанных для каждого исторического этапа. Эта информация позволит уточнить и типологизировать человеческий потенциал города с учетом стадийно-временного фактора.

Факторная часть схемы призвана систематизировать основные факторы и направления их влияния. Учитывая абстрактную природу объекта исследования (человеческого потенциала), при разработке схемы был использован метод переключения процедуры моделирования с объекта на его материальное отражение — население. На схеме выделены факторы, которые прямо или опосредованно влияют на состав населения, определяя его базовые характеристики.

К внешним факторам отнесены:

- ◊ *природно-климатические условия и географическое положение*, определяющие экономическую специализацию территории, а также степень включенности ее в административную систему управления и уровень управляемости со стороны центральной власти. Эти объективные по своему характеру влияния факторы способствуют формированию предпосылок развития городской экономики и среды и опосредованно воздействуют на социокультурный и социально-экономический состав населения территории (города);
- ◊ *государственная политика*, роль которой усиливается с течением времени и достигает своего максимума в советский и постсоветский периоды. Политический фактор следует рассматривать как комплексный: он включает отношения «центр–регион», имеющие свою историческую динамику, а также управленческие решения в разных сферах: градостроительстве, экономике, образовании, культуре, здравоохранении, в вопросах социальной (в т. ч. национальной) и демографической политики.

Особое место в схеме отведено такому процессу, как *миграция*. В зависимости от направлений миграции она может выступать как внешний либо как внутренний фактор. Для колонизируемых малоосвоенных территорий (Урала, Сибири, Дальнего Востока) миграцию вплоть до конца XX века следует рассматривать в качестве внешнего фактора, для освоенных — внутреннего.

К внутренним факторам отнесены:

- ◇ *городская экономика* (производство, торговля, строительство, транспорт и проч.), включающая также социально-экономические особенности и исторические предпосылки развития территории. Они определяют социально-экономическую структуру населения и его качественные характеристики;
- ◇ *уровень развития городской среды* (благоустройство, система образования, здравоохранения, учреждения культуры, сфера бытового обслуживания и досуга, культовые сооружения, жилье). Социальное ядро городской среды составляют учреждения образования, здравоохранения, культуры. Их количественная оценка является необходимым элементом характеристики человеческого потенциала;
- ◇ *семья*. Среди представленных на схеме внутренних факторов формирования человеческого потенциала семья занимает центральное место. Как социальный институт и первичная ячейка общества семья обеспечивает физическое воспроизводство человека, его социализацию и характеризуется многофункциональностью, встраиваясь во все сферы общественной жизни — экономику, культуру, быт, досуг, — транслируя новым поколениям социальные нормы и традиции.

На схеме отмечено прямое влияние семьи на демографическую структуру общества через механизмы брачности, рождаемости и смертности. В зависимости от стадии демографического перехода семейно-брачное поведение различается и эволюционирует по направлению к малодетной нуклеарной семье с простым или суженным режимом воспроизводства. Помимо влияния на социально-демографические процессы, семья оказывает непосредственное воздействие на социально-экономическую и социально-культурную структуру населения, мотивируя и направляя развитие личности, передавая ребенку свой профессиональный опыт и социальный капитал.

Выделенные в схеме внутренние факторы формирования человеческого потенциала непосредственно влияют на социально-профессиональную

структуру населения и его культурно-образовательный профиль — важнейшие характеристики человеческого потенциала. Следует отметить и обратный эффект: население, обладающее инновационно-деятельностным потенциалом, является необходимым условием развития экономики города и городской среды.

Стрелки на схеме не только показывают направления влияния, но и характеризуют режимы взаимодействия факторов и структурных элементов населения города между собой. Интенсивность их цветового оформления отражает гипотетическую силу связи, которая подлежит уточнению с использованием корреляционных коэффициентов.

ИСТОРИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ФОРМИРОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА И СЦЕНАРИЕВ ЕГО КАПИТАЛИЗАЦИИ

Если рассматривать *человеческий капитал* с позиций процессного подхода как некоторый интегрированный результат *инвестирования* в подготовку кадров, востребованных обществом и получающих вознаграждение / доход от своей трудовой деятельности, то в структуре модели следует выделить и охарактеризовать три основных элемента (рис. 2–5):

- ◇ *объект* инвестирования (человек, социальная группа, население страны);
- ◇ *субъекты* инвестирования (семья, государство, церковь, общественные и частные организации, частные лица — т. е. покровители / патроны, — спонсоры);
- ◇ *механизмы* их взаимодействия: инвестирования (финансовые и социальные) и использования (рыночные и нерыночные — отработка на условиях инвестора).

Предложенные ниже модели формирования *человеческого потенциала и процессов его капитализации* представлены также в виде схем и учитывают основных субъектов (инвесторов) этого процесса: семью; общество (социальные институты и частные лица); государство. Перечень субъектов инвестирования в схемах детализирован и ранжирован с учетом исторических и политических условий: на первом месте расположен наиболее значимый субъект, на втором — менее значимый и т. д.

Оценка роли инвесторов носит предварительный характер и опирается на следующие суждения:

1. Роль семьи в формировании человеческого потенциала приоритетна в традиционном и в современном рыночном обществе, так как она прямо и опосредованно участвует в финансовых и социальных

инвестициях в подрастающее поколение. Снижение роли семьи наблюдается в позднеимперском обществе и достигает своего минимума в советский период (Беккер, Автономов и Александрова, 2003; Ефимова, 2015; Добрынин, Дятлов, 1999; Антоненко, 2014; Коновалова, 2011; Васильчук, 2008).

2. Влияние государства на изучаемые процессы, напротив, возрастает по мере модернизации общества, а в советский период становится определяющим. В СССР государство монополизировало подготовку кадров, оставив семье воспитательно-мотивационную функцию (Колин, 1999; Ольсевич, Мазарчук, 2005; Шапошникова, 2008; Майбуров, 2004).
3. По мере формирования гражданского общества возрастает активность общественных организаций и частных лиц — в том числе благотворительных фондов — в реализации различных культурно-образовательных проектов, а также в спонсорской поддержке талантливой молодежи (Добрынин, Дятлов, 1999; Ефимова, 2015 и др.).

Эти суждения могут быть экстраполированы на более ранние исторические эпохи, поскольку они соотносятся с основными положениями модернизационной теории и историческими исследованиями, посвященными анализу особенностей перехода российского общества от традиции к модерну (Мазур, 2013; Миронов, 2015; Цивилизационное своеобразие..., 2011 и др.).

На схемах стрелками показаны режимы взаимодействия субъектов инвестирования и объекта (односторонний/возвратный). При возвратном взаимодействии инвестиции в натуральном или денежном выражении возвращаются к инвестору, что является признаком формирования квазикапитала (рис. 2, 4). При прямом одностороннем инвестировании реализация накопленного потенциала опосредуется рыночными механизмами; она связана с трансформацией его в капитал (рис. 3 и 5).

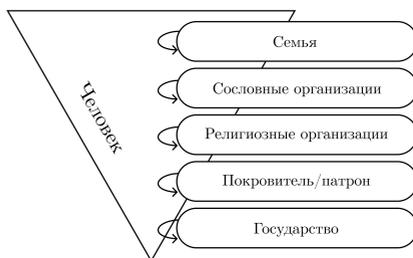


Рис. 2. Модель формирования человеческого потенциала. Традиционное общество / Model of human potential formation. Traditional society. Russian Empire of the 18th – first half of the 19th century.

На рис. 4 и 5 отмечены связи между инвесторами. Они актуальны в большей степени для моделей XX века. Связи демонстрируют направления взаимодействия семьи с другими институтами (государственными и частными) по инвестированию в человеческий капитал. Наиболее плотная интеграция характерна для советской модели, в которой семья, как и государственно-ориентированные общественные организации, выступала агентом государства в вопросах воспитания и подготовки кадров. Для современной российской модели в большей степени свойственны финансовые режимы взаимодействия семьи с другими институтами, через которые реализуются семейные денежные инвестиции в обучение и здоровье подрастающего поколения.

Таким образом, предложенные ниже исторические модели формирования человеческого потенциала и сценариев его капитализации соотносятся с основными этапами модернизации общества и непосредственно зависят от базовых социально-экономических и культурно-бытовых условий функционирования общества в целом и роли семьи в частности.

ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО. РОССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

В традиционном обществе основу экономики составляют натуральное хозяйство и ручное (ремесленное) производство, развивающиеся в условиях простого товарообмена. Натуральный характер экономики влияет на атомизацию общества, в том числе на подготовку и использование квалифицированных кадров: ремесленников-мастеров, врачей, священников, военных и пр. Приобретение трудовых навыков реализуется в рамках того института (крестьянского хозяйства, ремесленного цеха, церкви, армии), который нуждается в работниках и инвестирует в них (как правило используя социальные механизмы, основанные на прямой передаче опыта профессиональной деятельности).

В социально-профессиональном плане на данном этапе господствовало представление об универсальном специалисте-мастере; передача необходимых знаний и навыков осуществлялась на межличностном уровне через институт ученичества. Основным субъектом инвестирования выступала семья-домохозяйство, заинтересованная в своем экономическом процветании, которое обеспечивалось сменой поколений с передачей опыта старших членов семьи младшим. Если демографический потенциал семьи оказывался недостаточным, то в процесс подготовки включались другие социальные институты (сословие / цех, церковь, сюзерен) с присущими им механизмами рекрутинга и обучения

необходимым компетенциям. Государство в этой системе формирования человеческого потенциала выполняло вспомогательные функции, поддерживая институции накопления культурного потенциала общества и формирования элиты, важные для его [государства] безопасности.

На этой стадии мы можем судить о процессах формирования человеческого потенциала и — очень осторожно — человеческого капитала только по отношению к некоторым видам квалифицированного ремесленного или производственного труда (например, на уральских железодельных заводах). Обозначим его понятием «мастерство». Поскольку рынка труда нет и мастер не является полноправным собственником своего человеческого капитала (он ограничен цеховыми правилами или вассальными отношениями), процесс капитализации проходит не в классической форме (Т-Д-К), а с некоторыми отклонениями. Прежде всего это касается механизмов использования человеческого капитала.

Человеческий потенциал (мастерство) в традиционном обществе является составной частью рабочей силы, создающей прибавочную стоимость, т. е. приносит доход и в этом смысле обладает чертами капитала, а точнее — квазикапитала. Он формируется путем возвратного инвестирования субъектами, как правило, в неденежной форме, включает базовые направления инвестирования (здоровье + обучение), имеет определенную стоимость (в относительной форме) и используется инвестором непосредственно через механизмы отработки, а также отчуждения / узурпации права собственности на человеческий капитал (Радаев, 2002).

Таким образом, в традиционной экономике инвесторы (семья-домохозяйство, сословные организации, религиозные институты, государство, частные лица) ориентировались на свои запросы и потребности в мастерах и впоследствии обеспечивали их работой на выгодных для себя условиях. А сам человеческий потенциал в условиях города для определенных категорий населения мог конвертироваться в квазисобственный капитал при использовании механизмов купли-продажи работника, а также отчуждения прав собственности.

РАННЕИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО. РОССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX В.

Раннеиндустриальная модель соотносится с периодом промышленной революции, индустриализации, т. е. с серединой XIX — началом XX в. Позднеимперская стадия характеризуется не только развитием

рыночной экономики, основанной на конкуренции и механизмах капитализации материальных и нематериальных ресурсов (в том числе — человеческого), но и усилением роли государства. Отличительной чертой данного этапа стало формирование дифференцированной профессиональной структуры общества и, соответственно, создание системы общего и профессионального образования (рис. 3).

С точки зрения процессов профессионализации происходит становление профессии в современном ее понимании как специализированного, основанного на владении особыми компетенциями вида деятельности. Профессионализация развивается на фоне рационализации производства и обмена, внедрения технических средств и механизированных технологий в производство, следствием чего становится формирование потребности в обученных (квалифицированных) кадрах массовых профессий. Для решения этой задачи требуется создание системы профессиональной подготовки (Аникин, 2013: 55). Низкоквалифицированный труд на раннеиндустриальной стадии определяет профессиональную

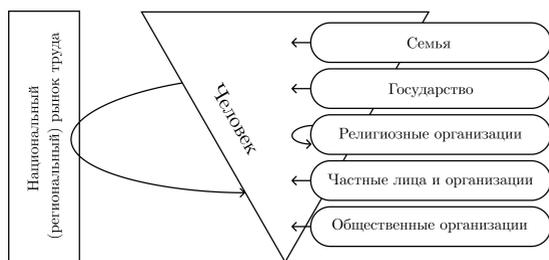


Рис. 3. Модель формирования человеческого потенциала и конвертации его в капитал в раннеиндустриальном обществе. Российская империя XIX — начала XX века. / Model of the formation of human potential and its conversion into capital in early industrial society. Russian Empire in the second half of the 19th – early 20th centuries.

структуру общества. Сохраняются представления об универсальном специалисте как идеальном типе работника.

Формирование человеческого потенциала на данной стадии с учетом рыночных механизмов его капитализации отличается следующими чертами:

- ◊ во-первых, к качеству человеческого капитала предъявляются новые требования, связанные с углубленной подготовкой специалиста;
- ◊ во-вторых, цена человеческого капитала определяется преимущественно рыночным спросом и предложением. Рынок выступает важнейшим регулятором процессов инвестирования в те или иные сферы труда и профессиональной подготовки;

на раннеиндустриальной стадии определяет профессиональную подготовку (Аникин, 2013: 55). Низкоквалифицированный труд на раннеиндустриальной стадии определяет профессиональную

- ◇ в-третьих, человек приобретает права собственника на свой капитал, планируя получение образования и режимы его использования. Повышается его роль как активного участника процесса инвестирования, в т. ч. путем самообразования;
- ◇ в-четвертых, расширяется круг инвесторов. Помимо семьи, государство берет на себя функции образования, в том числе профессионального, а также охраны здоровья, информационного обеспечения и прочих видов социальной поддержки. Закладываются основы социальной, экологической политики, в результате чего государство оказывается заинтересованным в повышении качества человеческого капитала;
- ◇ в-пятых, появляются альтернативные инвесторы — общественные организации и частные лица, — которые, используя механизмы благотворительности, реализуют гуманитарные проекты. Чем шире круг инвесторов, тем выше в количественных и качественных показателях человеческий капитал нации или локального сообщества;
- ◇ в-шестых, получает развитие негосударственная система образования и здравоохранения (частная, земская), которая формирует конкурентную среду предоставления соответствующих услуг.

На данном этапе сохраняются различия в уровне человеческого потенциала и человеческого капитала в административно-территориальном разрезе: преимущества имеют столицы, провинция демонстрирует запаздывающий вариант социально-экономического развития, деформированного экономической специализацией региона и доступностью социальных ресурсов (образовательных, медицинских и проч.). В России эти особенности усугубляются поздним переходом к индустриальному обществу, сильным влиянием государства на экономику и социокультурные процессы, слабостью институтов гражданского общества, которые только начинают создаваться.

ИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО. СОВЕТСКАЯ МОДЕЛЬ

В развитом индустриальном обществе с точки зрения профессиональной структуры происходят следующие изменения: сокращается доля низкоквалифицированного труда, расширяется номенклатура специальностей квалифицированных рабочих, занятых на производстве конвейерного типа, а также специалистов, имеющих профессиональное среднее или высшее образование. Начинается процесс профессионализации сельскохозяйственной сферы и бытовых услуг. Заверша-

ется оформление системы профессиональной подготовки, включающей начальное, среднее и высшее профессиональное образование по всей номенклатуре специальностей. Образовательная пирамида задает структуру профессиональной иерархии, закрепленную в квалификационных справочниках. В профессиональных сообществах получает развитие внутренняя специализация, формируются «образ» профессии и эталон профессионала как узкого специалиста, складываются механизмы профессиональной социализации (профессиональные организации, праздники, профессиональная этика и культура). Это общие тенденции трансформации социально-профессиональной структуры, на которые ориентирован процесс формирования человеческого потенциала.

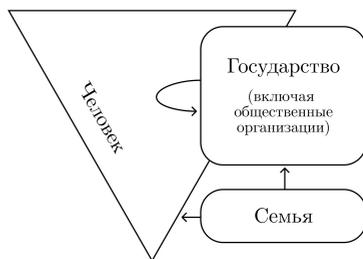


Рис. 4. Модель формирования человеческого потенциала на индустриальной стадии. Советское общество. / Model of human potential formation at the industrial stage. Soviet society.

Советская модель отличается от рыночных моделей и модели традиционного общества тем, что в ней происходит упрощение режимов взаимодействия и сокращение числа инвесторов до двух основных институтов: государства и семьи (рис. 4). Причем государство играет в этом процессе приоритетную роль, подкрепленную идеологией. Оно определяет цели и формы подготовки трудовых ресурсов, обеспечения их здоровья и восстановления, режимы их использования; формирует социальный заказ на подготовку специалистов и их компетентный профиль, т. е. полностью планирует, организует и контролирует весь процесс капитализации человеческого потенциала.

Семье в этом процессе отводится сугубо вспомогательная роль, определяемая функциями рождения и воспитания детей, причем они [эти функции] также находятся под контролем государства. Первоначально семья рассматривалась советской властью как буржуазный институт, обреченный на исчезновение в ходе социалистического строительства. Впоследствии (в 1930-е гг.) в отношении семьи происходит традиционалистский откат. Ей была отведена роль первичной ячейки общества, главной функцией которой провозглашалось воспитание гражданина СССР — борца за коммунистические идеалы. На решение этой задачи была ориентирована работа образовательных учреждений, деятельность общественных организаций, учреждений культуры и искусства, т. е. всей

надстройки общества. Идеологическая доминанта была включена в профессиональную подготовку и в известной степени определяла ее вплоть до эпохи НТР: политическая грамотность оценивалась более высоко, чем профессиональная компетентность.

В воспитательном процессе большую роль играли государственно-ориентированные общественные организации (профсоюзы, комсомол, военно-спортивные общества). Они являлись «приводными ремнями» государственной политики, поэтому выделение их в схеме в качестве самостоятельного субъекта инвестирования в человеческий потенциал было нецелесообразным.

Следующие черты отличают советскую модель человеческого квазикапитала:

- ◇ формирование развитой дифференцированной профессиональной структуры общества;
- ◇ государственные централизованные системы общего и профессионального образования, а также здравоохранения опирались на принципы бесплатности, доступности и стандартизации предоставляемых медицинских и образовательных услуг;
- ◇ стоимость человеческого квазикапитала определялась без учета стоимости затрат на его подготовку. Основной инвестор и работодатель – государство – регулировал стоимость труда, используя административные рычаги, завышая или, напротив, занижая ее;
- ◇ советское общество было стратифицировано по сословно-номенклатурному принципу. Поэтому предоставление качественных образовательных и медицинских услуг было адресным и доступным только элите. В этом случае возрастала роль семьи как канала получения элитарного образования и качественного медицинского обслуживания;
- ◇ для советского времени были характерны идеализация и идеологизация традиционных механизмов передачи трудового опыта, в частности, активно пропагандировались семейные династии (рабочих, учителей, врачей и т. д.) как канал передачи новым поколениям профессиональных знаний и опыта;
- ◇ контроль использования человеческого потенциала через формирование системы обязательного распределения (отработки) для выпускников вузов и техникумов.

В целом все отмеченные выше черты советской модели человеческого капитала позволяют ее охарактеризовать как *квазисобственный капитал*, функционирующий в нерыночной среде. Такая модель имеет свои

плюсы и минусы. К плюсам можно отнести высокий мобилизационный потенциал, обеспечивающий достижение высоких результатов в отдельных областях и среднего (коллективного) уровня человеческого капитала. К минусам — отсутствие эффективных механизмов дифференциации человеческого капитала и, самое главное, неэффективное его использование. В условиях научно-технической революции такой сценарий капитализации человеческого потенциала стал причиной замедления темпов развития экономики и последующего отставания. Кроме того, в силу высокого уровня бюрократизации советского общества номенклатура профессий, как и профессиональная подготовка, отставала от требований времени и отличалась негибкостью.

ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО.

РОССИЯ КОНЦА XX — НАЧАЛА XXI В.

В постиндустриальном обществе — в условиях цифровой революции, внедрения электронно-вычислительной техники в процессы производства, управления, в образование, науку и проч. — меняются характер и содержание труда. Он становится преимущественно интеллектуальным, ориентированным на решение информационных задач, что формирует потребность в новом типе «универсального работника», способного гибко реагировать на новые запросы общества, наращивая, модернизируя, а иногда и принципиально меняя свой компетентностный профиль. На смену иерархической профессиональной структуре приходит сетевая, представленная новыми родовыми формами трудовой деятельности («менеджер», «эксперт», «постановщик задач», «разработчик задач», «оператор»). Для новых условий требуется создание гибкой системы профессиональной подготовки, реализующей принцип непрерывного образования и ориентированной на индивидуальные потребности человека.

В постиндустриальном обществе модель формирования человеческого капитала приобретает новые черты. Прежде всего, процессы инвестирования ориентированы не столько на потребности регионального / национального рынка труда, сколько на глобальный рынок. Соответственно, меняется отношение основных инвесторов к вопросам получения профессионального образования: на первый план выходят международные квалификационные стандарты (рис. 5).

Существенно расширяется круг инвесторов. Семья и государство остаются основными заинтересованными участниками формирования человеческого потенциала, но по-разному: семья вкладывает в будущее своих членов — в первую очередь детей, — ориентируясь на запросы

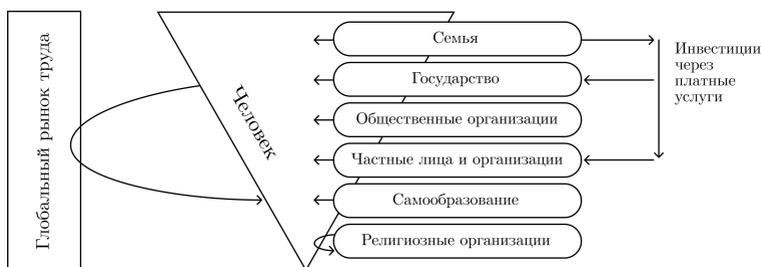


Рис. 5. Модель формирования человеческого потенциала и его капитализация в постиндустриальном обществе. Российская Федерация начала XXI в. / Model of human potential formation and its capitalization in a post-industrial society. Russian Federation at the beginning of the 21st century.

глобального рынка труда; государство заинтересовано в росте национального богатства и в развитии инновационной экономики, оно борется за лидерские позиции в мировом сообществе. В этом плане интересы семьи и государства могут не совпадать, поскольку предложения национального и глобального рынков труда могут существенно отличаться и влиять на выбор работника — собственника человеческого капитала — и, соответственно, на миграцию рабочей силы.

Вклад семьи в формирование человеческого потенциала по совокупности будет выше вложений других инвесторов, поскольку, помимо прямых инвестиций, семья инвестирует в государственные и частные организации, оказывающие платные образовательные, медицинские, рекреационные услуги, опосредованно повышая стоимость человеческого капитала. Заметную роль в формировании человеческого потенциала стали играть общественные организации, в том числе благотворительные, цель которых — поддержка науки, образования, помощь талантливой молодежи. Кроме того, в схеме выделен такой вид инвестирования как самообразование, имеющее принципиальное значение в условиях перехода к системе непрерывного образования.

Наряду с государственной и частной образовательной средой складывается система корпоративного обучения, включающая целевую подготовку специалистов, создание собственных учебных центров, осуществляющих повышение квалификации сотрудников. Корпоративное обучение, как и подготовка служителей религиозных культов, предполагает реализацию возвратного механизма инвестиций в подготовку кадров, присущего традиционной модели.

В представленной схеме получила отражение российская специфика; она связана с особенностями российского рынка труда и ролью государства в процессах подготовки кадров и охраны здоровья населения. Государственная политика в социальной сфере отличается противоречивостью: с одной стороны, принимаются к исполнению национальные проекты развития образования, здравоохранения, культуры; а с другой, финансирование социальной сферы осуществляется по остаточному принципу, вводится режим экономии (политика укрупнения и оптимизации социальной инфраструктуры), осуществляется жесткий бюрократический контроль, ориентированный на достижение формальных показателей. Также очевидны тенденции к монополизации государством рынка образовательных и медицинских услуг и ограничению конкурентной среды в сферах, связанных с формированием человеческого капитала.

В настоящее время государство гарантирует социальный минимум услуг, и основную нагрузку по формированию человеческого капитала принимает на себя семья. И если репродуктивная функция семьи поддерживается государством и стимулируется, то социальная функция — воспитание, формирование мотивации к труду и создание оптимальных условий для реализации способностей и талантов ребенка — пока остается в тени.

Таким образом, оценивая роль основных инвесторов в российской модели формирования человеческого потенциала, следует отметить их разнообразие и использование ими различных механизмов инвестирования. Политическая и экономическая незавершенность модернизации, в том числе процессов становления социального государства, непосредственно влияет на уровень человеческого потенциала и особенности его капитализации. Российская специфика выражена также в недооценке роли семьи и недофинансировании социальной инфраструктуры, что влечет за собой определенные угрозы. В 2018 г. индекс человеческого развития в России составил 0,824 и страна заняла 49 место из 189, уступив Аргентине, Хорватии, Чили и др. странам (Human Development Report, 2019).

ВЫВОДЫ

С расширением сферы междисциплинарности усложняется объект исторического исследования, который все чаще представлен абстрактными конструктами. К числу последних относятся, в частности, *человеческий капитал* и *человеческий потенциал*. Они соотносятся с населением, но

не совпадают с ним, поскольку отражают его качественное состояние, оценка которого требует применения аналитических методов. Среди них центральное место занимает моделирование, представляющее собой универсальную логическую процедуру, нацеленную на выделение и пристальное изучение наиболее значимых характеристик.

Увлечение методами математического моделирования не должно затенять логическую качественную природу процедуры моделирования. Более того, идеальное (качественное) моделирование становится точкой отсчета в построении математических моделей, а при изучении абстрактно-конструируемых исторических объектов качественное моделирование становится базовым (основным) методом исследования.

Важнейшими чертами модели являются наглядность и аналитичность, но помимо этого значимы такие свойства, как читаемость (интерпретируемость), компактность, оптимальность. Эти качества присущи методу схематизации, который можно рассматривать в качестве эффективного инструмента создания аналоговой модели.

Предложенные в статье схемы структуры и процессов формирования человеческого потенциала на разных исторических этапах (доиндустриальном, раннеиндустриальном, индустриальном, постиндустриальном) реализуют сразу несколько функций:

- (1) являются способом концептуализации объекта исследования в форме гипотез;
- (2) выполняют организационно-исследовательскую функцию, намечая основные направления сбора исторической информации и ее анализа. Этот аспект особенно важен при реализации коллективных проектов;
- (3) являются инструментом проверки и уточнения положений экономической теории историческими данными.

СОКРАЩЕНИЯ

ГАСО — Государственный архив Свердловской области.

Источники

Опубликованные источники

X ревизия, 1857–1858 гг. (Екатеринбург, 1858 г.) // ГАСО. — 1959. — Ф. 8. — Оп. 1. — Д. 177б.

Всесоюзная перепись населения 1959 г. (Свердловск, 1959 г.) // ГАСО. — 1959. — Ф. 1813. — Оп. 12. — Д. 23–24.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреев А. Ю., Бородкин Л. И.* Нелинейная модель стаечного движения : анализ самоорганизации // *Круг идей : Электронные ресурсы и историческая информатика* / под ред. Л. И. Бородкина, В. Н. Владимировича. — Барнаул : АГУ, 2003. — С. 434–489.
- Аникин В. А.* Профессиональная структура населения и тип экономического развития страны // *Terza Economicus*. — 2013. — Т. 11, № 2. — С. 41–68.
- Антоненко В. В.* Роль семьи в формировании человеческого капитала : теоретический анализ // *Региональная экономика : теория и практика*. — 2014. — Т. 346, № 19. — С. 47–54.
- Беккер Г.* Семья // *Экономическая теория* / под ред. Д. Итуэлла, М. Милгейта, П. Ньюмена ; пер. с англ. Ю. Автономова, А. Александровой, С. Афонцева. — М. : Инфра-М, 2003. — С. 308–321.
- Большой энциклопедический словарь* / под ред. А. М. Прохорова. — М. : Советская энциклопедия, 1991.
- Бородкин Л. И.* Многомерный статистический анализ в исторических исследованиях. — М. : Издательство МГУ, 1986.
- Бородкин Л. И.* Моделирование исторических процессов : от реконструкции реальности к анализу альтернатив. — СПб. : Алетейя, 2016.
- Васильчук Ю. А.* Социальное развитие человека. Фактор семьи // *Общественные науки и современность*. — 2008. — № 3. — С. 53–63.
- Гарскова И. М.* Историческая информатика : эволюция междисциплинарного направления. — СПб. : Алетейя, 2018.
- Главацкая Е. М.* Религиозные сообщества и демографические процессы в материалах церковного учета : методы статистического анализа // *Известия Уральского федерального университета : Серия 2: Гуманитарные науки*. — 2015. — Т. 145, № 4. — С. 262–270.
- Главацкая Е. М., Торвальдсен Г.* Этно-религиозная и демографическая динамика в горной Евразии в конце XIX – начале XX вв. проект создания регистра населения Урала // *Информационный бюллетень ассоциации История и компьютер*. — 2016. — № 45. — С. 251–254.
- Гусейнова А. С., Павловская Ю. Н., Устинов В. А.* Опыт имитационного моделирования исторического процесса. — М. : Наука, 1984.
- Добрынин А. И., Дятлов С. А.* Человеческий капитал в транзитивной экономике : формирование, оценка, эффективность использования. — СПб. : Наука, 1999.
- Ефимова Л. А.* Факторы развития человеческого капитала. — М. : Издательство РГАУ-МСХА имени К.А. Тимирязева, 2015.
- Жуков Д. С., Лямин С. К.* Живые модели ушедшего мира : фрактальная геометрия истории. — Тамбов : Изд-во Тамбовского ун-та, 2007.
- Заславская Т. И.* Человеческий потенциал в современном трансформационном процессе // *Общественные науки и современность*. — 2005. — № 4. — С. 13–25.

- Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Б. А. Фохта // Сочинения. В 6 т. Т. 3 / под ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. — М. : Мысль, 1964.
- Ковальченко И. Д.* О моделировании исторических процессов и явлений // Вопросы истории. — 1978. — № 8. — С. 72–93.
- Ковальченко И. Д.* Методы исторического исследования. — М. : Наука, 1987.
- Колин К. К.* На пути к новой системе образования. — М. : Россия Молодая, 1999.
- Коновалова Е. В.* Роль семьи в формировании человеческого капитала инновационной экономики // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова : Экономика. — 2011. — № 2. — С. 327–330.
- Краткая философская энциклопедия / под ред. Е. Ф. Губского, Г. В. Кораблевой, В. А. Лутченко. — М. : Прогресс, 1984.
- Круг идей : модели и технологии исторической информатики. Труды III Конференции Ассоциации «История и компьютер» / под ред. Л. И. Бородкина, В. С. Тяжельниковой. — М. : Мосгорархив, 1996.
- Мазур Л. Н.* Методы исторического исследования. — Екатеринбург : Изд-во Урал.ун-та, 2010.
- Мазур Л. Н.* Историческое профессиоведение : проблемы становления нового исторического направления // Историческая информатика. Информационные технологии и математические методы в исторических исследованиях и образовании. — 2013. — Т. 5, № 3. — С. 79–91.
- Майбуров И. А.* Эффективность инвестирования в человеческий капитал в США и России // Мировая экономика и международные отношения. — 2004. — № 4. — С. 3–13.
- Мартынова В. С.* Квазизаемный капитал : особенности и справедливая оценка // Современные проблемы науки и образования. — 2013. — № 2. — URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=8957>.
- Миронов Б. Н.* История в цифрах. — М. : Наука, 1993.
- Миронов Б. Н.* Российская империя : от традиции к модерну : в 3 т. — СПб. : «Дмитрий Буланин», 2015.
- Ольсевич Ю., Мазарчук В.* О специфике экономических институтов социальной сферы (теоретический аспект) // Вопросы экономики. — 2005. — № 5. — С. 50–64.
- Опыт российских модернизаций XVIII–XX века / под ред. В. В. Алексеева. — М. : Наука, 2000.
- Побережников И. В.* Фронтальная модернизация как российский цивилизационный феномен // Россия реформирующаяся / под ред. И. В. Побережникова. — М. : Новый хронограф, 2013. — С. 246–274.
- Радаев В. В.* Понятие капитала, формы капиталов и их конвертация // Экономическая социология. — 2002. — № 4. — С. 20–32.
- Россия в XVII – начале XX в. региональные аспекты модернизации / под ред. И. В. Побережникова. — Екатеринбург : УрО РАН, 2006.

- Симаков В. Словарь исторических терминов. — М. : Лита, 1998.
- Турчин П. В. Клиодинамика : новая теоретическая и математическая история // Метод : Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин. — 2011. — № 2. — С. 173–186.
- Хвостова К. В. Математические методы в исторических исследованиях и современная эпистемология истории // Новая и новейшая история. — 2007. — № 3. — С. 66–78.
- Хьюэлл Л., Зиглер Д. Теории личности / пер., под ред. Е. Егеревой. — СПб. : Питер, 2003.
- Цивилизационное своеобразие российских модернизаций XVIII–XX вв. пространственно-временной аспект / под ред. В. В. Алексеева, И. В. Побережникова, Е. Т. Артемова. — Екатеринбург : ИИиА УрО РАН, 2011.
- Шапошникова И. В. Активизация роли государства в развитии человеческого капитала // Российское предпринимательство. — 2008. — Т. 9, № 4. — С. 82–86.
- Шеннон Р. Имитационное моделирование систем. Искусство и наука / пер. с англ., под ред. Е. К. Масловского. — М. : Мир, 1978.
- Becker G. Human Capital : A Theoretical and Empirical Analysis. — Chicago : The University of Chicago Press, 1993.
- Berkman H., Bradbury M. Empirical Evidence on the Corporate Use of Derivatives // Financial Management. — 1996. — Vol. 25, no. 2. — P. 5–13.
- Human Development Report / Human Development Report Office. — 2019. — URL: <http://hdr.undp.org/en/content/2019-human-development-index-ranking> (visited on Sept. 15, 2020).
- Mazur L., Gorbachev O. Primary Sources on the History of the Soviet Family in the Twentieth Century : An Analytical Review // The History of the Family. — 2016. — Vol. 21, no. 1. — P. 101–120.
- Schultz T. Investment in Human Capital. — New York : UMI, 1971.

Mazur, L. N. 2020. “Modelirovaniye kak metod analiticheskoy istorii [Modelling as a Method of Analytical History]: opyt razrabotki istoricheskikh modeley chelovecheskogo potentsiala [Its Use in the Study of Human Capital Formation]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 133–164.

LYUDMILA MAZUR

DOCTOR OF LETTERS IN HISTORY; ASSOCIATE PROFESSOR
URAL FEDERAL UNIVERSITY (YEKATERINBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-0407-3816

MODELLING AS A METHOD OF ANALYTICAL HISTORY ITS USE IN THE STUDY OF HUMAN CAPITAL FORMATION

Submitted: June 15, 2020. Reviewed: Sept. 15, 2020. Accepted: Jan. 20, 2020.

Abstract: The article focuses on the qualitative method of schematization. Schemes are commonly used in teaching to illustrate the theoretical material but, as the article shows, they can also serve as an effective research tool since they are verbally concise, visually accessible and systematically organized. Schemes help researchers highlight the aspects that are crucial for understanding the nature of a given phenomenon and reveal the key structural, functional and causal relationships. The potential of schematization as a research method is illustrated by the authors' own experience of modelling the structure and processes of human capital formation in an industrial city. Modelling brings to light the specific characteristics of different stages in the transition from traditional to industrial and post-industrial society. Modelling is based on the assumption that each historical period has its own socio-demographic profile, which can be summarized in the notion of human potential. Each period is characterized by specific scenarios of human potential being transformed into human capital or quasi-capital. Our study uses models in the form of flowcharts supplied with descriptions. The models help us conceptualize the historical analysis of human capital formation in an industrial city during modernization. They prove to be particularly useful for addressing the tasks that constitute the first stage of a historical study.

Keywords: Modelling, Historical Model, Types of Models, Scheme, Types of Schemes, Human Capital, Human Potential, Quasi-Capital.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-133-164.

REFERENCES

- Alekseyev, V. V., ed. 2000. *Opyt rossiyskikh modernizatsiy XVIII–XX veka [The Experience of Russian Modernization of the 18th–20th Centuries]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Alekseyev, V. V., I. V. Poberezhnikov, and Ye. T. Artemov, eds. 2011. *Tsivilizatsionnoye svoyeobrazie rossiyskikh modernizatsiy XVIII–XX vv. [The Civilizational Originality of Russian Modernizations of the 18th–20th Centuries]: prostranstvenno-vremennyy aspekt [The Spatio-Temporal Aspect]* [in Russian]. Yekaterinburg: IiIA UrO RAN.
- Andreyev, A. Yu., and L. I. Borodkin. 2003. “Nelineynaya model' stachechnogo dvizheniya [Non-Linear Model of the Strike Movement]: analiz samoorganizatsii [Analysis of Self-Organization]” [in Russian]. In *Krug idey [Circle of Ideas] : Elektronnyye resursy i istoricheskaya informatika [Electronic Resources and Historical Informatics]*, ed. by L. I. Borodkin and V. N. Vladimirov, 434–489. Barnaul: AGU.
- Anikin, V. A. 2013. “Professional'naya struktura naseleniya i tip ekonomicheskogo razvitiya strany [Professional Structure of the Population and Type of Economic Development of the Country]” [in Russian]. *Terra Economicus* 11 (2): 41–68.
- Antonenko, V. V. 2014. “Rol' sem'i v formirovani chelovecheskogo kapitala [The Role of the Family in the Formation of Human Capital]: teoreticheskiy analiz [Theoretical Analysis]” [in Russian]. *Regional'naya ekonomika [Regional Economics]: teoriya i praktika [Theory and Practice]* 346 (19): 47–54.
- Becker, G. 1993. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Berkman, N., and M. Bradbury. 1996. “Empirical Evidence on the Corporate Use of Derivatives.” *Financial Management* 25 (2): 5–13.
- Borodkin, L. I. 1986. *Mnogomernyy statisticheskiy analiz v istoricheskikh issledovaniyakh [Multivariate Statistical Analysis in Historical Research]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo MGU.

- . 2016. *Modelirovaniye istoricheskikh protsessov [Modeling of Historical Processes]: ot rekonstruktsii real'nosti k analizu al'ternativ [From the Reconstruction of Reality to the Analysis of Alternatives]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Borodkin, L. I., and V. S. Tyazhel'nikova, eds. 1996. *Krug idey [Circle of Ideas]: modeli i tekhnologii istoricheskoy informatiki. Trudy III Konferentsii Assotsiatsii "Istoriya i komp'yuter"* [Models and Technologies of Historical Informatics. Proceedings of the III Conference of the Association "History and Computer"] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mosgorarkhiv.
- Dobrynin, A. I., and S. A. Dyatlov. 1999. *Chelovecheskiy kapital v tranzitivnoy ekonomike [Human Capital in a Transitive Economy]: formirovaniye, otsenka, effektivnost' ispol'zovaniya [Formation, Assessment, Use Efficiency]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Garskova, I. M. 2018. *Istoricheskaya informatika [Historical Informatics]: evolyutsiya mezhdistsiplinarnogo napravleniya [Evolution of an Interdisciplinary Direction]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Glavatskaya, Ye. M. 2015. "Religioznye soobshchestva i demograficheskiye protsessy v materialakh tserkovnogo ucheta [Religious Communities and Demographic Processes in the Materials of Church Accounting]: metody statisticheskogo analiza [Methods of Statistical Analysis]" [in Russian]. *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta [Izvestia Ural Federal University Journal]: Seriya 2: Gumanitarnyye nauki [Series 2: Arts and Humanities]* 145 (4): 262–270.
- Glavatskaya, Ye. M., and G. Torval'dsen. 2016. "Etno-religioznaya i demograficheskaya dinamika v gornoy Yevrazii v kontse XIX – nachale XX vv. [Ethno-Religious and Demographic Dynamics in Mountainous Eurasia in the Late 19th – Early 20th Centuries]: proyekt sozdaniya registra naseleniya Urala [A Project to Create a Register of the Population of the Urals]" [in Russian]. *Informatsionnyy byulleten' assotsiatsii Istoriya i komp'yuter [Bulletin of the Association History and Computer]*, no. 45: 251–254.
- Gubskiy, Ye. F., G. V. Korableva, and V. A. Lutchenko, eds. 1984. *Kratkaya filosofskaya entsiklopediya [A Brief Philosophical Encyclopedia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress.
- Guseynova, A. S., Yu. N. Pavlovskaya, and V. A. Ustinov. 1984. *Opyt imitatsionnogo modelirovaniya istoricheskogo protsessa [Experience in Simulation of the Historical Process]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Hjelle, L., and D. Ziegler. 2003. *Teorii lichnosti [Personality Theories]* [in Russian]. Ed. and trans. by Ye. Yegereva. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Piter.
- "Human Development Report." 2019. Human Development Report Office. Accessed Sept. 15, 2020. <http://hdr.undp.org/en/content/2019-human-development-index-ranking>.
- Kant, I. 1964. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by V. F. Asmusa, A. V. Gulygi, and T. I. Oyzermana, trans. from the German by B. A. Fokht. 6 vols. M.: Mysl'.
- Khvostova, K. V. 2007. "Matematicheskiye metody v istoricheskikh issledovaniyakh i sovremennaya epistemologiya istorii [Mathematical Methods in Historical Research and Modern Epistemology of History]" [in Russian]. *Novaya i noveyshaya istoriya [Modern and Current History Journal]*, no. 3: 66–78.
- Kolin, K. K. 1999. *Na puti k novoy sisteme obrazovaniya [On the Way to a New Education System]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Rossiya Molodaya.
- Konovalova, Ye. V. 2011. "Rol' sem'i v formirovaniy chelovecheskogo kapitala innovatsionnoy ekonomiki [The Role of the Family in the Formation of Human Capital of an Innovative

- Economy]" [in Russian]. *Vestnik KGU im. N. A. Nekrasova [Vestnik of Kostroma State University named after N. A. Nekrasov]: Ekonomika [Economics]*, no. 2: 327–330.
- Koval'chenko, I. D. 1978. "O modelirovanii istoricheskikh protsessov i yavleniy [About Modeling Historical Processes and Events]" [in Russian]. *Voprosy istorii [History Issues]*, no. 8: 72–93.
- . 1987. *Metody istoricheskogo issledovaniya [Methods of Historical Research]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Mayburov, I. A. 2004. "Effektivnost' investirovaniya v chelovecheskiy kapital v CShA i Rossii [Efficiency of Investing in Human Capital in the USA and Russia]" [in Russian]. *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnyye otnosheniya [World Economy and International Relations]*, no. 4: 3–13.
- Martynova, V. S. 2013. "Kvaziyazemnyy kapital [Quasi-Borrowed Capital]: osobennosti i spravedlivaya otsenka" [in Russian]. *Sovremennyye problemy nauki i obrazovaniya [Modern Problems of Science and Education]*, no. 2. <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=8957>.
- Mazur, L. N. 2010. *Metody istoricheskogo issledovaniya [Methods of Historical Research]* [in Russian]. Yekaterinburg: Izd-vo Ural.un-ta.
- . 2013. "Istoricheskoye professiovedeniye [Historical Occupational Science]: problemy stanovleniya novogo istoricheskogo napravleniya [Problems of the Formation of a New Historical Direction]" [in Russian]. *Istoricheskaya informatika. Informatsionnyye tekhnologii i matematicheskiye metody v istoricheskikh issledovaniyakh i obrazovanii [Historical Informatics. Information Technology and Mathematical Methods in Historical Research and Education]* 5 (3): 79–91.
- Mazur, L., and O. Gorbachev. 2016. "Primary Sources on the History of the Soviet Family in the Twentieth Century: An Analytical Review." *The History of the Family* 21 (1): 101–120.
- Mironov, B. N. 1993. *Istoriya v tsifrah [History in Figures]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2015. *Rossiyskaya imperiya [Russian Empire]: ot traditsii k modernu [From Tradition to Modernity]* [in Russian]. 3 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: "Dmitriy Bulanin".
- Ol'sevich, Yu., and V. Mazarchuk. 2005. "O spetsifike ekonomicheskikh institutov sotsial'noy sfery (teoreticheskiy aspekt) [On the Specifics of Economic Institutions of the Social Sphere (Theoretical Aspect)]" [in Russian]. *Voprosy ekonomiki [Economic Issues]*, no. 5: 50–64.
- Poberezhnikov, I. V., ed. 2006. *Rossiya v XVII – nachale XX v. [Russia in the 17th – Early 20th Centuries]: regional'nyye aspekty modernizatsii [Regional Aspects of Modernization]* [in Russian]. Yekaterinburg: UrO RAN.
- . 2013. "Frontirnaya modernizatsiya kak rossiyskiy tsivilizatsionnyy fenomen [Front-Line Modernization as a Russian Civilizational Phenomenon]" [in Russian]. In *Rossiya reformiruyushchayasya [Russia Reforming]*, ed. by I. V. Poberezhnikov, 246–274. Moskva [Moscow]: Novyy khronograf.
- Prokhorov, A. M., ed. 1991. *Bol'shoy entsiklopedicheskii slovar' [Large Encyclopedic Dictionary]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovetskaya entsiklopediya.
- Radayev, V. V. 2002. "Ponyatiye kapitala, formy kapitalov i ikh konvertatsiya [The Concept of Capital, the Form of Capital and their Conversion]" [in Russian]. *Ekonomicheskaya sotsiologiya [Economic Sociology]*, no. 4: 20–32.
- Schultz, T. 1971. *Investment in Human Capital*. New York: UMI.
- Shannon, R. 1978. *Imitatsionnoye modelirovaniye sistem. Iskusstvo i nauka [Systems Simulation. The Art and Science]* [in Russian]. Ed. and trans. from the English by Ye. K. Maslovskiy. Moskva [Moscow]: Mir.

- Shaposhnikova, I. V. 2008. "Aktivizatsiya roli gosudarstva v razvitii chelovecheskogo kapitala [Activation of the Role of the State in the Development of Human Capital]" [in Russian]. *Rossiyskoye predprinimatel'stvo [Russian Journal of Entrepreneurship]* 9 (4): 82–86.
- Simakov, V. 1998. *Slovar' istoricheskikh terminov [Dictionary of Historical Terms]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Lita.
- Turchin, P. V. 2011. "Kliodinamika [Cliodynamics]: novaya teoreticheskaya i matematicheskaya istoriya [A New Theoretical and Mathematical History]" [in Russian]. *Metod [Method]: Moskovskiy yezhegodnik trudov iz obshchestvovedcheskikh distsiplin [Moscow Yearbook of Works from Social Sciences]*, no. 2: 173–186.
- Vasil'chuk, Yu. A. 2008. "Sotsial'noye razvitiye cheloveka. Faktor sem'i [Social Development of a Person. Family Factor]" [in Russian]. *Obshchestvennyye nauki i sovremennost' [Social Sciences and the Present]*, no. 3: 53–63.
- "Vsesoyuznaya perepis' naseleniya 1959 g. (Sverdlovsk, 1959 g.) [All-Union Population Census of 1959 (Sverdlovsk, 1959)]" [in Russian]. 1959. In *GASO [Funds of the State Archive of the Sverdlovsk Region]*. 1813/12/23–24.
- "X reviziya, 1857–1858 gg. (Yekaterinburg, 1858 g.) [10th Revision, 1857–1858 (Yekaterinburg, 1858)]" [in Russian]. 1959. In *GASO [Funds of the State Archive of the Sverdlovsk Region]*. 8/1/1776.
- Yefimova, L. A. 2015. *Faktory razvitiya chelovecheskogo kapitala [Factors of the Development of Human Capital]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo RGAU-MSKhA imeni K.A. Timiryazeva.
- Zaslavskaya, T. I. 2005. "Chelovecheskiy potentsial v sovremennom transformatsionnom protsesse [Human Potential in the Modern Transformational Process]" [in Russian]. *Obshchestvennyye nauki i sovremennost' [Social Sciences and the Present]*, no. 4: 13–25.
- Zhukov, D. S., and S. K. Lyamin. 2007. *Zhivyye modeli ushedshego mira [Living Models of a Bygone World]: fraktal'naya geometriya istorii [Fractal Geometry of History]* [in Russian]. Tambov: Izd-vo Tambovskogo un-ta.

ЧТО ЗНАЧИТ ВЕРИТЬ?

ДИСКУССИИ

DISCUSSION

ПАВЕЛ БУТАКОВ*

КАК ВЕРИТЬ ПРЕДАННО И ТВЕРДО? **

Аннотация: Религиозные вероисповедные тексты подразумевают требование преданной и твердой веры в истинность изложенных в них догматов. Но как человек может достичь такой веры? Чтобы ответить на этот вопрос, в статье предлагается концептуальная схема для описания и классификации всех пропозициональных установок, обозначаемых словом «вера». Классификация строится на основе информации о том, является ли вера категорической или количественной, а также произвольной или непроизвольной. В рамках предложенной схемы все вероподобные установки разделяются на две группы, каждая из которых рассматривается как одна обобщенная пропозициональная установка. Обобщенная установка первой группы названа «мнением», а второй группы — «уверенностью». Мнение является категорической установкой, т. е. оно может иметь лишь одно из двух истинных значений — «истинно» и «ложно», а уверенность является количественной, т. е. может принимать любое значение от полной уверенности в ложности пропозиции до полной уверенности в ее истинности. При этом мнение произвольно, т. е. подчинено воле субъекта, а уверенность непроизвольна: она зависит от текущего содержания доксистической системы субъекта и напрямую не подчиняется его воле. Вдобавок предложен список факторов, влияющих на значение уверенности субъекта в истинности пропозиции: достоверность, желанность, этичность, центральность и укорененность пропозиции. На основании предложенной схемы сформулированы практические рекомендации для достижения того, что может быть названо «преданной и твердой верой» в некую пропозицию. Эти рекомендации включают как формирование мнения об истинности этой пропозиции, так и усиление уверенности в ее истинности. Предложенная схема и практические рекомендации обсуждаются на примере веры в истинность христианских догматов, однако все полученные результаты могут быть применены и за пределами религиозного контекста.

Ключевые слова: пропозициональные установки, степень веры, доксистический волюнтаризм, доксистический инволюнтаризм, вера, уверенность, доксистическая система.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-167-184.

1. ВВЕДЕНИЕ

Цель данной статьи — дать ответ на вопрос о том, что нужно делать, чтобы иметь твердую веру в христианское вероучение. Согласно Афанасьевскому символу веры такая вера является необходимой для

*Бутаков Павел Анатольевич, к. филос. н., старший научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), pavelbutakov@academ.org, ORCID: 0000-0001-8133-1626.

** © Бутаков, П. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

спасения. Этот символ представляет собой весьма пространный перечень тринитарных и христологических догматических утверждений католической церкви, а заканчивается он недвусмысленным вердиктом: «Это — католическая вера. Кто не будет верить в это преданно и твердо, тот не сможет спастись. Аминь». Что же делать человеку, который хочет выполнить требование Афанасьевского символа? Возможны ли здесь какие-то практические рекомендации по обретению такой веры?

Главным действующим лицом данной статьи будет Рекс — обычный мужчина средних лет, воспитанный в нецерковной среде, который вдруг по каким-то причинам захотел поверить в христианское учение. Имя Рекс навеяно персонажем романа Ивлина Во «Возвращение в Брайдсхед», где описывается трагикомичная история о том, как успешный бизнесмен и политик Рекс Моттрем ради выгодного брака пытается стать католиком. Он совершенно не разбирается в тонкостях католической теологии, благочестия и религиозных чувств. Его вопросы о том, что конкретно нужно сделать, чтобы стать католиком, вызываяюще прямолинейны: какие документы подписать, какие слова говорить, кому и сколько заплатить. Его будущая теща, весьма религиозная традиционная католичка, пытается его образумить, говоря, что к Вере (именно так, с большой буквы) нужно относиться более серьезно и что негоже называться верующим, если в тебе нет искренней веры.

Подобно Рексу Моттрему наш Рекс готов обрести искреннюю веру, но не знает, что конкретно для этого нужно сделать. Он читает перечень догматов Афанасьевского символа и мысленно как бы соглашается с ними, но сомневается в том, является ли такое согласие той самой «преданной и твердой верой», без которой, как утверждается, невозможно спастись. Он был бы рад приложить усилия к тому, чтобы сделать свою веру более «преданной и твердой», но даже не представляет как. Поможет Рексу.

Статья будет состоять из двух частей. В первой части будет предложена единая концептуальная схема для описания разнообразных пропозициональных установок, которые могут быть названы словом «вера». Во второй части на основании этой схемы будут сделаны конкретные практические выводы о том, какие действия могут влиять на эту пропозициональную «веру».

2. КАКИЕ БЫВАЮТ ВЕРЫ

Слово «вера» имеет много значений. В одном только финальном вердикте Афанасьевского символа оно использовано три раза в трех

разных смыслах: «Это — католическая *вера*. Кто не будет *верить* в это преданно (дословно: „*верно*“) и твердо...»¹. Первая трудность, с которой сталкивается наш герой Рекс, — это разобраться с семантикой: что значит «верно верить в веру»?

С одним из этих трех значений Рексу разобраться нетрудно. Та «вера», в которую ему нужно поверить, — это просто набор пропозиций. В начале Афанасьевского символа сказано: «Вот это — католическая вера» — после чего следует длинный список различных утверждений о триединстве Бога. Затем в середине символа вновь повторяется: «...вот — правильная вера» — и далее приводится еще один перечень утверждений о богочеловечестве Иисуса Христа. И в конце подытоживается: «...это — католическая вера». Так что с объектом веры Рексу все ясно: от него требуется верить в сумму пропозиций, а точнее, в некую сложную пропозицию, образованную через конъюнкцию всех догматических утверждений Афанасьевского символа. Далее эту сложную пропозицию мы будем обозначать буквой Q^2 . Афанасьевский символ не требует от Рекса ни веры в Бога, ни просто некой «Веры». Речь идет исключительно о пропозициональной вере. Рекс должен верить в Q или, точнее, верить, что Q истинно. Выражаясь более формально, Рекс должен верить, что Q .

Если с пониманием того, во что нужно верить, у Рекса проблем не возникает, то как именно в это Q верить, совсем не ясно. Сказано, что надо не просто верить, а «верить верно (преданно)». А что, бывает какая-то неверная вера, или недостаточно верная, или вообще вера без веры? Как-то это все слишком неконкретно. Придется нам с Рексом обстоятельно разобраться с тем, что же такое эта «преданная и твердая вера». Далее мы для краткости будем называть ее FFF^3 . Единственное, что мы пока что выяснили про FFF , — это пропозициональная установка, поскольку ее объектом является пропозиция Q . Можно так и говорить: Рекс должен иметь FFF , что Q . Но что еще кроме этого можно сказать про FFF ?

¹В латинском оригинале: «Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit» — где *credo* (верю) — это глагол, функционирующий в качестве глагольной формы существительного *fides* (вера).

²Афанасьевский символ чаще называют по его первым словам — *Quiquinque vult*, поэтому обозначение его пропозиционального содержания буквой Q наиболее уместно.

³ FFF — это аббревиатура латинских слов из Афанасьевского символа: *fides* (вера), *fideliter* (верно, преданно) и *firmiter* (твердо).

Эпистемологи выделяют целый ряд разных пропозициональных установок, которые можно обозначить словом «вера» или как-то уподобить вере. Их принято называть «вероподобными установками» или *belief-like attitudes* (далее просто *BLA*). К ним, например, относятся согласие, убежденность, мнение, суждение, принятие, предположение, уверенность и т. п. С легкой руки Дэвида Юма все это разнообразие сегодня принято обобщать в некую единую пропозициональную установку — «веру» (*belief*)⁴. Юмовская вера — это связывание пропозиции с истинностным значением. Здесь важен не столько процесс, сколько результат: в конце концов, в сознании человека некая пропозиция оказывается либо истинной, либо ложной.

Казалось бы, здесь наш Рекс должен успокоиться, ведь он точно не считает Афанасьевский символ ложным. Выходит, что он мысленно приписал пропозиции *Q* значение «истинна», и, согласно юмовской эпистемологии, у него уже есть «вера, что *Q*», и этого должно быть достаточно. Как ни печально, Юм не признал бы такое мысленное согласие Рекса за настоящую веру. В юмовской эпистемологии вера — это результат накопленного опыта и знаний. Она основывается на имеющемся фактическом подтверждении, а не на наших прихотях. Человек не может просто взять, захотеть и поверить во что-то. Поэтому даже если Рекс твердо решит поверить в *Q*, то он все равно не сможет этого сделать до тех пор, пока у него не будет достаточного подтверждения истинности *Q*.

Рекс растерян. Согласно Юму, он никогда не сможет поверить в *Q*, ведь ему никогда не найти достаточного фактического подтверждения христианской догмы. Тем не менее Афанасьевский символ предъявляет требование верить в *Q*, тем самым как бы подразумевая, что это в принципе достижимо. В конце концов, ведь есть же какие-то святые, которые верят и спасаются. Неужели у них есть доступ к каким-то секретным фактам, недоступным остальным людям? Вряд ли. Рекс приходит к выводу, что, скорее всего, авторы Афанасьевского символа не были последователями юмовской эпистемологии и их *FFF* — это не юмовская вера, а какая-то другая *BLA*. Ведь *FFF* — это не простая вера, а как минимум «преданная и твердая», что уже выходит за рамки стандартной юмовской картины.

⁴Д. Юм, *Трактат о человеческой природе* I. III. 7–9. Об инфляции термина *belief* см.: Alston, 1996: 20.

Пытаясь понять, чем вообще может быть *FFF*, Рекс видит два возможных варианта. Первый вариант: *FFF* — это все-таки более-менее стандартная (обобщенная, неспецифическая) *BLA*, обыденная вера, только каким-то образом модифицированная, усиленная до состояния «преданности и твердости». В этом случае отличительным свойством *FFF* будет количественная характеристика. Второй вариант: *FFF* — это какая-то специфическая *BLA*. Другими словами, рассматриваемая «преданная и твердая вера» — это какой-то особый вид веры, отличающийся от других качественно, а не количественно. В первом варианте Рексу нужно понять, какими способами можно усиливать уже имеющуюся у него «*BLA*, что *Q*». И если он приложит достаточно усилий, то его «*BLA*, что *Q*» сама автоматически превратится в желанную «*FFF*, что *Q*». Во втором варианте Рексу ничего не нужно усиливать. Зато ему придется как-то сразу (с нуля) обрести «*FFF*, что *Q*» в готовом виде.

Рекс совсем запутался. Теперь перед ним уже не один, а два выбора. Первый выбор — между той верой, которая не зависит от наших решений и подчиняется лишь фактическим подтверждениям, и той, которой все-таки можно управлять по своему желанию. Второй выбор — искать ли Рексу какого-то особого вид веры, которого у него пока нет, или же надо работать над усилением и укреплением обычной веры, которая у него уже есть.

Оказывается, что Рекс не одинок в своих терзаниях. Та же самая неопределенность присутствует не только в религиозном контексте, но и в обыденном и даже научном познании. Современные эпистемологи ведут жаркие споры о природе веры, среди которых обсуждаются те же самые проблемы, с которыми столкнулся Рекс. Во-первых, о том, можем ли мы контролировать наши верования, и, во-вторых, о том, имеют ли наши верования степень интенсивности. Тех, кто считает, что наша пропозициональная вера неподвластна нашей воле, называют докстатическими инволютаристами⁵. Соответственно, докстатические волютаристы — это те, кто считает иначе, т. е. что мы по своей воле можем управлять тем, в какие пропозиции мы верим⁶. Во-вторых,

⁵Речь идет о невозможности непосредственного волевого контроля над верованиями; при этом инволютаристы вовсе не отрицают возможности целенаправленного опосредованного воздействия на собственную веру. Инволютаристская позиция стала доминировать в эпистемологии в конце XX века (см., напр.: Alston, 1996: 7–8). Чаще всего инволютаризм оказывается связан с позицией эвиденциализма (см.: Conee & Feldman, 2004).

⁶Одним из главных доводов в пользу волютаризма является этика веры, которая возлагает на человека ответственность за его верования и тем самым подразумевает

есть те, кто считает, что пропозициональная вера — это категорическая установка, т. е. что она не имеет степени: мы верим либо что некая пропозиция истинна, либо что она ложна (некоторые зачем-то добавляют сюда еще и третье промежуточное значение — «воздержание от суждения»)⁷. А их противники полагают, что пропозициональная вера — это количественная установка, которая имеет варьирующуюся от 0 до 1 степень интенсивности, где 0 — это состояние полной уверенности в ложности пропозиции, 0.5 — состояние воздержания от суждения, а 1 — состояние полной уверенности в истинности пропозиции⁸.

Так кто же из них прав? Волонтаристы или инволюнаристы, «категоричники» или «количественники»⁹? Какой из четырех вариантов следует выбрать Рексу? Он понимает, что на кону его спасение и вечная жизнь, поэтому неверный выбор будет иметь весьма печальные последствия. Мы посоветуем Рексу как человеку практичному не пренебрегать ни одним из вариантов. Лучше перестраховаться и выбрать сразу все. Далее я изложу схему, в рамках которой я постараюсь объединить и примирить все четыре вышеизложенные точки зрения¹⁰.

В основе предлагаемой схемы лежат две весьма спорных гипотезы, которые я продекларирую, но не буду обосновывать.

наличие у него свободы формирования верований. См.: Mourad, 2008; Wood, 2008; Steup, 2017.

⁷В качестве наиболее яркого примера защиты категорической природы веры можно привести недавние работы Эндриу Муна: Moon, 2017; Moon, Jackson, 2020.

⁸В современной эпистемологии количественный подход к оценке веры является более популярным. Помимо этого, он применяется в формальной эпистемологии, в теории игр, в теории принятия решений и в др., где степень веры соотносится с субъективной оценкой вероятности истинности пропозиции и подсчетом риска. См., напр.: Eriksson, Hájek, 2007; Schwitzgebel, 2015: 2.4.

⁹Мне неизвестно, существует ли на сегодняшний день общепризнанное название сторонников этих двух лагерей, которых я назвал «категоричниками» и «количественниками». Больше всех мне нравится вариант, соответственно, «belief-first» и «credence-first» (см.: Moon, Jackson, 2020: 653). Традиционно в рамках данной полемики слово belief зарезервировано за теми, кто считает, что вера не имеет степени. А ту веру, которая имеет степень, называют credence. Сторонники «belief-first» считают, что установка belief — базовая, а credence — ее разновидность — вера, что вероятность истинности пропозиции имеет такое-то численное значение. Сторонники «credence-first» считают базовой credence, а belief рассматривают как ту разновидность credence, значение которой равно 1 или близко к 1. Необходимо также отметить, что подавляющее большинство как «категоричников», так и «количественников» являются при этом инволюнаристами. Насколько мне известно, в рамках волонтаризма спор о том, является ли вера категорической или количественной, не ведется.

¹⁰Предлагаемая здесь схема была уже использована мною ранее в работе: Бутаков, 2019.

- (1) Среди множества всевозможных *BLA* какие-то *BLA* являются произвольными (т. е. подвластными нашей воле), а какие-то непроизвольными; какие-то *BLA* являются категорическими (т. е. не имеют степени), а какие-то количественными.
- (2) Множество произвольных *BLA* совпадает с множеством категорических *BLA*, а множество непроизвольных *BLA* совпадает с множеством количественных *BLA*.

Особенно спорной является вторая гипотеза. При этом обе гипотезы мне самому кажутся интуитивно верными. Я пришел к ним в результате рефлексии над происходящими во мне когнитивными процессами и, конечно же, вполне допускаю как возможность ошибки, так и возможность того, что когнитивные процессы у других людей протекают как-то иначе. Тем не менее, основанная на этих гипотезах схема представляется мне простой и эффективной и при этом не менее правдоподобной, чем другие известные мне схемы. Вдобавок она способна примирить противоположные эпистемологические концепции, коль скоро в рамках этой схемы все четыре вышеуказанных точки зрения оказываются верными, просто их объектами являются разные *BLA*.

Итак, я предлагаю разделить все *BLA* на две группы в соответствии с гипотезой (2). В первой группе окажутся те *BLA*, которые могут иметь только два значения — истинное и ложное, — и человек вполне может сам решать, какое из этих значений им приписывать. Например, в этой группе будут такие *BLA*, как «придерживаться мнения», «выносить суждение», «считать», «принимать решение», «делать предположение» и т. п. Во вторую группу попадут те *BLA*, которые могут иметь различные степени интенсивности, и люди не способны по своей воле управлять тем, какова эта степень. Здесь окажутся такие установки, как «быть уверенным», «склоняться», «быть согласным», «быть убежденным», и, наконец, «верить» в обыденном значении этого слова¹¹.

Но на этом схема пока не заканчивается. Следующий шаг: мы не будем дифференцировать *BLA* внутри каждой из двух групп и, следовательно, сведем все лингвистическое и ментальное разнообразие всевозможных видов пропозициональных вер лишь к двум пропозициональным установкам. То есть все те *BLA*, которые оказались в первой группе, мы будем рассматривать как некую единую установку, скажем, *BLA*₁, а те,

¹¹Я должен признать, что мои лингвистические интуиции несовершенны, и поэтому я допускаю, что какие-то установки из этих двух групп, возможно, следует либо удалить, либо даже переместить в другую группу.

которые попали во вторую группу, — как BLA_2 . Получается, что есть только две вероподобных пропозициональные установки: BLA_1 и BLA_2 . Первая является категорической и произвольной, а вторая — количественной и непроизвольной. Первая охватывает все те случаи, когда мы делаем осознанный однозначный выбор между «да» и «нет». Вторая отражает то, насколько сильно мы на самом деле испытываем внутреннюю уверенность в истинности того или иного высказывания.

Чтобы завершить схему, нам нужно избавиться от технических аббревиатур и перейти на человеческий язык. Для этого необходимо как-то переименовать BLA_1 и BLA_2 , подыскав им наиболее подходящие аналоги в русском языке. На эти роли я предлагаю слова «мнение» и «уверенность». Итак:

Мнение — это такая вероподобная пропозициональная установка, которая может иметь лишь одно из двух значений — «истинно» либо «ложно» — и которая непосредственно формируется субъектом по его воле.

Уверенность — это такая вероподобная пропозициональная установка, которая может иметь любое значение в интервале между несомненной истинностью и несомненной ложностью и которая не зависит напрямую от воли субъекта¹².

Мнение — это то, что напрямую связано с нашими решениями. Мы формируем мнение всякий раз, когда нам необходимо основание для действия: когда нужно сделать публичное заявление, когда нужно выбрать посылки для построения аргумента или когда нужно принять практическое решение. При этом сформированное мнение далеко не всегда соответствует тому, насколько мы на самом деле в этом уверены. А вот *уверенность* как раз отражает наше подлинное внутреннее ментальное состояние¹³. В истинности каких-то пропозиций мы уверены сильнее, а в истинности других — слабее. При этом мы не можем вдруг взять и напрямую изменить эту внутреннюю степень уверенности, стать более

¹²Я должен вновь сослаться на несовершенство моих лингвистических интуиций. Если кому-то слова «мнение» и «уверенность» покажутся неподходящими кандидатами для обозначения BLA_1 и BLA_2 , то я призываю обращать внимание не столько на сами слова, сколько на приведенные определения.

¹³Здесь стоит уточнить, что сам факт наличия у человека некоей уверенности с определенным значением еще не означает, что человек осознает величину своей уверенности и может сходу назвать соответствующее число. Но это также не означает, что человек не может оценить свою уверенность. Никакой связи между наличием уверенности и способностью ее оценить нет.

(или менее) уверенными в чем-либо. Однако со временем наша уверенность может измениться благодаря новым знаниям, приобретенному опыту и, по-видимому, еще целому ряду других факторов.

Вот, собственно, и вся схема. Она сводится к тому, что каждая пропозициональная вера является либо мнением, либо уверенностью. Что это нам дает? Главным для нас следствием этой схемы является то, что мы, зная какое-то одно свойство пропозициональной веры, можем определить ее другое свойство. Например, если мы знаем, что вера произвольная, то это значит, что речь идет об уверенности, и, следовательно, эта вера должна быть количественной. А если вера произвольная, значит, это — мнение, которое всегда категорическое. Если вся вера упирается в простой выбор между «да» или «нет», между «за» или «против», то для обретения такой веры достаточно волевым усилием принять соответствующее решение. Если же какая-то вера подразумевает степень внутренней убежденности, то это означает, что она произвольная и нам в лучшем случае придется довольствоваться лишь косвенным контролем над ней.

Поскольку мы с Рексом сразу же установили, что FFF — это пропозициональная вера, то теперь, следуя принятой схеме, мы можем утверждать, что FFF — это либо мнение, либо уверенность. Возможно даже, что FFF — это собирательный термин, который как-то объединяет и мнение, и уверенность. Рекс не знает, что такое FFF , но он непременно хочет обрести « FFF , что Q ». Чтобы не прогадать, Рексу придется работать сразу в обоих направлениях: ему нужно и формировать «мнение, что Q », и усиливать «уверенность, что Q ». Какие конкретные действия ему следует предпринять?

3. КАК ОБРЕСТИ ВЕРУ

В рамках представленной схемы мнение и уверенность являются разными и не связанными друг с другом пропозициональными установками, поэтому и рассматривать их следует отдельно. Далее будут представлены два независимых раздела: один — простой и короткий — про мнение, а другой — про уверенность.

3.1. Как сформировать мнение. Как уже было сказано, мнение — это то, что непосредственно связано с действием и принятием решений. Мнение высказывают, его отстаивают в спорах, ему следуют при совершении практических действий. В каждой из этих трех областей — речи, мышлении и практике — мнения играют ключевую роль. То, что мы произносим, как мы рассуждаем и как мы поступаем, состоит из мнений

или напрямую вытекает из них. Иногда эти мнения бывают взвешенными, отрефлексированными, а иногда — спонтанными, необдуманно. Иногда мы отстаиваем свою собственную точку зрения и поступаем так, как свойственно нам, а иногда в силу разных причин мы беремся защищать чужую позицию или соучаствуем в каких-то несвойственных нам действиях. Наши мнения полностью подчинены нашей воле, и мы способны говорить, рассуждать и поступать так, как хотим.

Рекс — как человек практичный — здесь может облегченно вздохнуть. Если *FFF* — это мнение, то совсем нетрудно понять, как иметь «*FFF*, что *Q*». Грубо говоря, надо всего лишь говорить, рассуждать и поступать в согласии с *Q*. Например, если Рекса спросят, есть ли Бог, то ему следует отвечать в соответствии с *Q*, что Бог есть. Если Рекс вдруг задумается о том, способен ли Бог сопереживать нам в наших страданиях, то ему следует приобщить к своим размышлениям посылки, взятые из *Q*, где, в частности, сказано, что Иисус Христос — Бог и что Иисус Христос пострадал за нас. А если Рексу предстоит выбор между добрым и злым поступком, то ему следует не забывать о той части *Q*, где сказано, что делавшие добро пойдут в жизнь вечную, а делавшие зло — в вечный огонь.

Здесь кто-то может возмутиться: это не похоже на искреннюю веру, а, скорее, напоминает притворство. Все эти рекомендации — лишь внешняя оболочка, а как же внутреннее содержание? На это можно привести ряд возражений. Во-первых, я вовсе не утверждаю, что «*FFF*, что *Q*» сводится лишь к правильным словам, послылкам и поступкам. К ним сводится лишь «мнение, что *Q*». Мы ведь сами посоветовали Рексу учитывать не только «мнение, что *Q*», но и «уверенность, что *Q*», о которой речь пойдет в следующем разделе. Во-вторых, раз уж речь идет о христианстве, то в подтверждение этой концепции можно привести некоторые новозаветные высказывания¹⁴. В-третьих, требование иметь «мнение, что *Q*» хоть и легко понять, но не так-то легко выполнить. Устное произнесение *Q* может закончиться мученической смертью. Попытка рационального осмысления всех тринитарных и христологических положений *Q* приводит к парадоксам и логическим противоречиям христианской теологии. А практические действия в соответствии с *Q*

¹⁴Например, про устное исповедание: «[Христос сказал:] всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцом Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим Небесным» (Мф. 10: 32–33). Про веру, состоящую из правильных поступков: «Покажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих» (Иак. 2:18).

иногда требуют того, что принято называть «прыжком веры», когда весь накопленный жизненный опыт, знания и здравый смысл вступают в конфликт с поступком, основанным на *Q*.

Итак, с «мнением, что *Q*» Рексу все ясно: чтобы спастись, нужно говорить, рассуждать и поступать так, чтобы это согласовывалось с *Q*. Но как управлять неуправляемой «уверенностью, что *Q*»?

3.2. Как укрепить уверенность. Прежде чем перейти к обсуждению уверенности, сначала нужно обратиться к понятию доксистической системы¹⁵. Я буду называть доксистической системой множество всех содержащихся в сознании субъекта пропозиций и взаимосвязей между ними¹⁶. Анализ взаимосвязей между пропозициями доксистической системы позволяет субъекту определить свое отношение к достоверности этих пропозиций, т. е. определить свои пропозициональные установки¹⁷.

Каким образом пропозициональные установки определяются доксистической системой? Поясню на упрощенном примере. Элементом доксистической системы Рекса является пропозиция «Лондон — столица Великобритании». Допустим, Рексу нужно определиться со своим отношением к этой пропозиции. Он находит в своей доксистической системе другие пропозиции, которые связаны с ней: «Мои знакомые считают Лондон столицей Великобритании», «В книгах, фильмах и СМИ Лондон называют столицей Великобритании», «Я сам, бывая в Лондоне, видел подтверждения того, что это — столичный город». Вдобавок у Рекса есть еще один дополнительный набор нормативных пропозиций: «Я вполне доверяю данным своего эмпирического опыта», «Я считаю правильным следовать мнению большинства» и «Мне приятно иметь те же взгляды, что и у моих друзей». На основании всех этих пропозиций Рекс приходит к выводу: он полностью уверен в том, что пропозиция «Лондон — столица Великобритании» истинна.

Этот пример, несмотря на его простоту, показывает, что сила уверенности субъекта в истинности какой-то конкретной пропозиции определяется множеством параметров: другими пропозициями и силой уверен-

¹⁵В диахроническом контексте доксистическая система может называться «эпистемической ситуацией».

¹⁶Обычно доксистическую систему определяют как множество всех пропозициональных установок субъекта. Нам это определение не подходит, поскольку перед нами стоит обратная задача: определить пропозициональную установку — уверенность — через доксистическую систему.

¹⁷При этом для нас не принципиально, насколько осознанным и отрефлексированным является производимый субъектом анализ. См. также сн. 13.

ности в них, а также методологическими, этическими, эмоциональными и иными предпочтениями, то есть уверенность в истинности пропозиции зависит от целого ряда факторов. Это означает, что даже если субъект не способен воздействовать на свою уверенность напрямую, он может воздействовать на нее косвенно посредством изменения влияющих на нее факторов. Далее я перечислю наиболее значимые из них.

Достоверность. Этим словом я буду называть силу имеющегося фактического подтверждения пропозиции, т. е. того, что в современном английском языке принято называть словом *evidence*. Чем сильнее подтверждение, тем выше достоверность пропозиции. В сознании Рекса пропозиция «Лондон — столица Великобритании» имеет высокую степень достоверности, а пропозиция *Q* — низкую. Достоверность является решающим фактором при определении степени уверенности. Однако это не единственный фактор.

Желанность. Иногда люди уверены в чем-то не потому, что это имеет высокую степень достоверности, а потому, что им просто этого очень хочется. Например, Рекс полностью уверен в том, что его жена ему не изменяет. У него нет никаких фактических подтверждений отсутствия измены (да и какие они могут быть?), и его уверенность преимущественно основана на желании того, чтобы это было правдой. Здесь же стоит упомянуть и следующий факт: зачастую люди верят в некую идею лишь потому, что она им нравится, или для них весьма желанны ее следствия, или им нравится конкретный человек, высказавший ее.

Этичность. Иногда люди сильнее верят в то, во что верить хорошо и правильно, и затрудняются верить в то, что считают неправильным. Например, Рекс очень слабо верит эмпирическим данным Джеймса Уотсона об интеллектуальном превосходстве белых над чернокожими именно потому, что считает любые расистские идеи злом.

Центральность. Одни пропозиции занимают центральное положение в доксистической системе, а другие — периферийное. Центральность пропозиции проявляется в том, насколько часто она задействуется в повседневной жизни, поведении и мышлении. Чем чаще человек полагается на истинность пропозиции, тем она центральнее, а чем она центральнее, тем проще человеку быть уверенным в ее истинности. Например, Рекс привык в своем повседневном общении исходить из того, что окружающие его люди рациональные и добрые, и вследствие этого он вполне уверен в том, что люди рациональны и добры.

Укорененность. Некоторые пропозиции прочно укоренены внутри доксистической системы. Они тесно связаны с множеством других пропозиций, и отношение к ним не может измениться без того, чтобы не затронуть всю остальную систему. Слабо укорененные пропозиции не имеют прочных связей с остальной системой, и отношение к ним может измениться легко и безболезненно. Например, Рекс глубоко убежден, что может всецело доверять своим чувственным ощущениям, и было бы очень сложно уверить его в обратном, не нанеся при этом непоправимого урона всей его доксистической системе¹⁸.

Список перечисленных факторов, возможно, не полный. Тем не менее я считаю, что самые важные факторы здесь упомянуты. Суммарная уверенность человека в истинности пропозиции складывается из всех этих факторов, причем разные факторы имеют разный вес. Наиболее значимый фактор — это достоверность пропозиции, далее идет группа менее важных факторов: личные приоритеты (желанность, этичность) и место внутри системы (центральность, укорененность). По-видимому, удельный вес каждого из факторов неодинаков для всех людей и всех ситуаций. Кто-то больше полагается на эмпирику, а кто-то — на этику. Иногда мы больше доверяем уму, а иногда — сердцу. В любом случае увеличение любого из этих факторов все равно будет в целом способствовать росту уверенности.

Итак, перед Рексом стоит задача — достичь высокой степени «уверенности, что Q ». Сейчас Рекс чувствует, что его «уверенность, что Q », весьма невелика и он не знает, как это изменить. Попробуем вместе с Рексом проанализировать его текущую уверенность, рассмотрев влияющие на нее факторы. Начнем с достоверности: ясно, что у Рекса нет веских фактических подтверждений Q . А желанность? Насколько сильно Рекс хочет, чтобы Q было истиной? Если честно, то не очень. Может быть, Рекс считает веру в христианскую догму высоконравственной? Но и тут он обнаруживает в себе конфликтующие тенденции. Наконец, занимает ли христианское вероучение центральное место в его мышлении и насколько сильно оно укоренено в нем? Вообще никак.

Если наш Рекс все-таки намерен во что бы то ни стало начать наращивать свою уверенность, то ему следует начать работать над усилением каждого из упомянутых факторов.

¹⁸Я заимствую факторы центральности и укорененности из работ Роберта Ауди: Audi, 2008: 89.

Как повысить степень *достоверности*? Поскольку достоверность напрямую зависит от имеющегося подтверждения, то Рексу просто нужно начать искать и накапливать подтверждения *Q*. Здесь на ум приходят, с одной стороны, эмпирические подтверждения, например, исторические свидетельства, подтверждающие евангельскую историю, а с другой стороны, теоретические подтверждения: философские аргументы в пользу существования Бога и рациональная интерпретация тринитарного и христологического догматов¹⁹.

Как Рексу увеличить *желанность Q*, т.е. сильнее этого хотеть? Боюсь, что здесь я не могу предложить ничего конкретного. Возможно, тут могло бы помочь знакомство с какими-нибудь замечательными людьми, исповедующими *Q*, благодаря чему у Рекса появилось бы желание стать таким же, как они. Но вряд ли нам стоит рекомендовать Рексу заняться целенаправленным поиском таких людей.

Можно ли как-то поработать над *этичностью* веры в *Q*? Я полагаю, что для этого Рексу стоит поменьше заострять внимание на тех злодеяниях, которые совершаются во имя христианской веры, и разузнать побольше о том, что хорошего сделали христиане.

А как повысить степень *центральности* и *укорененности Q* в док-састической системе Рекса? Здесь ответ достаточно очевиден: чтобы быть центральной, пропозиция должна быть постоянно активно задействована. Если Рекс плотно займется изучением теологии, общением с другими верующими, начнет посещать богослужения и приобщаться к христианской церковной жизни, то *Q* автоматически переместится с периферии сознания Рекса в его центр. Заодно *Q* со временем обрстет сеть дополнительных связей с другими пропозициями, что увеличит степень укорененности *Q* в сознании Рекса.

Возможно, есть и другие факторы, и другие рецепты, способствующие росту «уверенности, что *Q*». Но нам нет необходимости составлять исчерпывающий список, так как общая стратегия в целом уже ясна. Напоследок хочется предложить Рексу еще один ранее не упоминавшийся способ увеличения уверенности. Многие христиане считают, что вера — это сверхъестественный дар, который можно получить через принятие церковных таинств. Так что Рекс вполне может попробовать и этот способ.

¹⁹Кэтрин Дорманди утверждает, что поиск подтверждений является вполне естественным следствием религиозной веры: Dormandy, 2018.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итогом статьи является концептуальная схема, в рамках которой все вероподобные пропозициональные установки разделяются на две группы и каждая из групп рассматривается как одна обобщенная пропозициональная установка. Обобщенная установка первой группы названа мнением, а обобщенная установка второй — уверенностью. Мнение характеризуется тем, что может иметь лишь одно из двух истинностных значений — «истинно» и «ложно», — а уверенность может принимать любое значение от полной уверенности в ложности пропозиции до полной уверенности в ее истинности. При этом мнение подчинено воле субъекта, а уверенность зависит от текущего содержания доксистической системы субъекта и напрямую не подчиняется его воле. Вдобавок предложен список факторов, влияющих на значение уверенности субъекта в истинности пропозиции: достоверность, желанность, этичность, центральность и укорененность. На основании предложенной схемы сформулированы практические рекомендации для достижения того, что может быть названо «преданной и твердой верой» в некую пропозицию. Эти рекомендации включают как формирование мнения об истинности этой пропозиции, так и усиление уверенности в ее истинности.

Несмотря на то что проблема обретения «преданной и твердой веры» здесь сформулирована в контексте религиозной веры в христианское вероучение, в статье нет специфических религиозных или теологических аргументов. Все результаты и рекомендации статьи могут быть одинаково применены к любой пропозициональной вере — обыденной или даже научной. Однако стоит еще раз подчеркнуть, что все представленные рассуждения применимы лишь к пропозициональной вере, т. е. «вере, что ...», и никак не касаются других видов веры: «веры в кого-то», «веры во что-то» или просто «Веры».

В первую очередь статья написана для тех людей, которые заявляют, что они, дескать, хотели бы поверить, но не могут. Я надеюсь, что приведенные рекомендации могут помочь тем, кто действительно хочет поверить. Для тех же, кто использует свою «неспособность поверить» лишь в качестве формального извинения, эти рекомендации послужат веским возражением: «Если хочешь верить — делай так, а если не делаешь — значит на самом деле не хочешь».

Я надеюсь, что, помимо практической пользы, результаты статьи имеют и чисто научную, философскую ценность, так как в ней предложена

промежуточная, примирительная концепция для, во-первых, соперничающих эпистемологических теорий доксистического волонтаризма и инволонтаризма, и, во-вторых, спора о том, имеет ли пропозициональная вера степень интенсивности. Наконец, она вносит свой вклад в попытки философов навести порядок во всем многообразии лингвистических выражений и ментальных установок, связанных с верой²⁰.

ЛИТЕРАТУРА

- Бутиков П. А.* Почему эвиденциалисты должны верить обещаниям // *Философия : Журнал Высшей школы экономики*. — 2019. — Т. 3, № 3. — С. 172–200.
- Alston W. P.* Belief, Acceptance, and Religious Faith // *Faith, Freedom, and Rationality : Philosophy of Religion Today* / ed. by J. Jordan, D. Howard-Snyder. — Lanham : Rowman & Littlefield, 1996. — P. 3–27.
- Audi R.* Belief, Faith, and Acceptance // *Ethics of Belief : Essays in Tribute to D. Z. Phillips* / ed. by E. T. Long, P. Horn. — Dordrecht : Springer, 2008. — P. 87–102.
- Conee E., Feldman R.* *Evidentialism : Essays in Epistemology*. — Oxford : Clarendon Press, 2004.
- Dormandy K.* Evidence-Seeking as an Expression of Faith // *American Catholic Philosophical Quarterly*. — 2018. — Vol. 92. — P. 409–428.
- Eriksson L., Hájek A.* What are Degrees of Belief? // *Studia Logica*. — 2007. — Vol. 86, no. 2. — P. 183–213.
- Moon A.* Beliefs Do Not Come in Degrees // *Canadian Journal of Philosophy*. — 2017. — Vol. 47, no. 6. — P. 1–19.
- Moon A., Jackson E.* Credence : A Belief-First Approach // *Canadian Journal of Philosophy*. — 2020. — Vol. 50, no. 5. — P. 652–669.
- Mourad R.* Choosing to Believe // *International Journal for Philosophy of Religion*. — 2008. — Vol. 63. — P. 55–69.
- Schwitzgebel E.* Belief / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; ed. by E. N. Zalta. — 2015. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief> (visited on Dec. 14, 2018).
- Steup M.* Believing Intentionally // *Synthese*. — 2017. — Vol. 194, no. 8. — P. 2673–2694.
- Wood A.* The Duty to Believe According to the Evidence // *Ethics of Belief : Essays in Tribute to D. Z. Phillips* / ed. by E. T. Long, P. Horn. — Dordrecht : Springer, 2008. — P. 7–24.

²⁰Я благодарен участникам семинара «Знание и его границы: о чем следует молчать?», проходившем 17–18.09.2019 на базе НИУ ВШЭ и ИФ РАН (Москва) и особенно Виктору Горбатову за ценные идеи, высказанные относительно предыдущей версии данной работы.

Butakov, P. A. 2020. "Kak verit' predanno i tverdo? [How to Believe Faithfully and Firmly?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 167–184.

PAVEL BUTAKOV

PHD IN PHILOSOPHY, SENIOR RESEARCH FELLOW
INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW OF THE SB RAS (NOVOSIBIRSK, RUSSIA);
ORCID: 0000-0001-8133-1626

HOW TO BELIEVE FAITHFULLY AND FIRMLY?

Abstract: Religious people are expected to believe in their religious creeds faithfully and firmly. How can one acquire such belief? In order to answer that question, I propose a model for all belief-like propositional attitudes. The model differentiates, firstly, between voluntary and involuntary, and, secondly, between categorical and quantitative belief-like attitudes. The whole variety of belief-like attitudes is then reduced into two main groups. The first group combines all voluntary and categorical attitudes, and the second group combines all involuntary and quantitative attitudes. The resultant first-group attitude is called "judgment," and the second-group attitude—"confidence." Thus, judgment is the generic voluntary categorical propositional attitude, which can have only two values: "true" or "false." Confidence is the generic involuntary quantitative attitude, which can have any value between "certainly false" and "certainly true." A religious person can form the creedal judgment simply by her act of will, while her confidence depends upon the actual content of her doxastic system. However, a person can indirectly increase her confidence in the creedal statement via relevant factors that control her doxastic system. Such factors include corroboration, desirability, and ethicality of the proposition, and also its centrality and entrenchment in the doxastic system. I suggest several practical guidelines for increasing the relevant factors. I claim that the suggested model and the practical guidelines for acquiring the "faithful and firm belief" can be used not only within the religious context, but can also be applied to any propositional beliefs.

Keywords: Propositional Attitudes, Degrees of Belief, Doxastic Voluntarism, Doxastic Involuntarism, Belief, Credence, Doxastic System.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-167-184.

REFERENCES

- Alston, W. P. 1996. "Belief, Acceptance, and Religious Faith." In *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, ed. by J. Jordan and D. Howard-Snyder, 3–27. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Audi, R. 2008. "Belief, Faith, and Acceptance." In Long and Horn 2008, 87–102.
- Butakov, P. A. 2019. "Pochemu evidentsialisty dolzhny verit' obeshchaniyam [Why Evidentialists Must Believe in Promises]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 3 (3): 172–200.
- Conee, E., and R. Feldman. 2004. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- Dormandy, K. 2018. "Evidence-Seeking as an Expression of Faith." *American Catholic Philosophical Quarterly* 92:409–428.
- Eriksson, L., and A. Hájek. 2007. "What are Degrees of Belief?" *Studia Logica* 86 (2): 183–213.
- Moon, A. 2017. "Beliefs Do Not Come in Degrees." *Canadian Journal of Philosophy* 47 (6): 1–19.

- Moon, A., and E. Jackson. 2020. "Credence: A Belief-First Approach." *Canadian Journal of Philosophy* 50 (5): 652–669.
- Mourad, R. 2008. "Choosing to Believe." *International Journal for Philosophy of Religion* 63:55–69.
- Schwitzgebel, E. 2015. "Belief." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed Dec. 14, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief>.
- Steup, M. 2017. "Believing Intentionally." *Synthese* 194 (8): 2673–2694.
- Wood, A. 2008. "The Duty to Believe According to the Evidence." In Long and Horn 2008, 7–24.

Константин Павлов-Пинус*

О ПОЛЬЗЕ И ВРЕДЕ
АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
ДЛЯ ВНЕ-НАУЧНОГО ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЯ**

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-185-198.

Участие в дискуссиях, ориентированных на обсуждение некоего авторского тезиса, всегда чревато одной существенной ошибкой, регулярно совершаемой оппонентами, — подменой темы, предложенной автором; подменой авторских понятий своими, «оппонентскими» и т. п. В итоге по вине оппонентов вместо спора на оригинальную тему идет беседа в духе «кто про Фому, кто про Ерему». Такие коммуникативные сбои возможны даже в рамках дискуссий по философии математики; что уж говорить о теологических тонкостях.

Я не исключаю, что вполне могу со всеми своими рассуждениями оказаться причиной подобной путаницы. И чтобы минимизировать риск такого рода ошибок, я попробую разделить статью на две линии — проповедническую и чисто теоретическую. И буду сначала говорить о них отдельно, а потом постараюсь свести все в единое рассуждение.

(1) Проповедническая линия является главной целью, входящей в замысел статьи П. Б., о чем недвусмысленно говорит и сам автор: «В первую очередь статья написана для тех людей, которые заявляют, что они, дескать, хотели бы поверить, но не могут». Эта линия ориентирована на читателя, ищущего интеллектуальной и духовной поддержки от людей, более сведущих и компетентных в вопросах веры нежели они сами, и является, по сути дела, одновременно и проповедью, и структурным анализом вопроса «что такое теоретически основательная проповедь?». В результате автор рассчитывает получить

*Павлов-Пинус Константин Александрович, старший научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН (Москва), pavlov-koal@yandex.ru, ORCID: 000-0002-9258-3498.

**© Павлов-Пинус, К. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

теоретически надежную совокупность инструкций, гарантирующих достижение правильности верования. П. Б. говорит так об этом: «Цель данной статьи — дать ответ на вопрос о том, что нужно делать, чтобы иметь твердую веру в христианское вероучение».

(2) Однако идеей теоретически рефлекслируемой проповеди замысел статьи не ограничивается. У нее есть и чисто теоретические задачи: «Все результаты и рекомендации статьи могут быть одинаково применены к любой пропозициональной вере, будь то обыденной или даже научной». Для нас этот момент важен, поскольку значимость полученных автором результатов более рельефно прорисовывается, на наш взгляд, как раз за пределами вопросов религии.

Так я понимаю отправные точки автора. Ориентируясь именно на них, я далее и буду высказывать сомнения и критические соображения в адрес основных положений текста. Начнем с разбора чисто теоретических рассуждений, претендующих на определенную нейтральность по отношению к подразумеваемым (т. е. связанными с религиозной верой) эпистемическим моделям.

1. О ЧИСТО ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ЛИНИИ РАССУЖДЕНИЙ

Выскажем несколько тезисов, большей частью выражающих наши сомнения касательно (1) универсальности авторской конструкции, (2) ее эффективной применимости к вопросам веры и, соответственно, сомнения в ней.

Тезис (1). Авторские рассуждения плавно и незаметно перетекают от одного фокуса — от рассуждений о «верю, что...» — к другому фокусу — к рассуждениям об «уверен, что „верю, что...“»; и обратно. Строго говоря, оба фокуса представляют собой весьма различные эпистемические конструкции. Челночное движение, порождаемое колебанием от одного полюса к другому, есть, на мой взгляд, один из основных проблемных узлов, который является причиной двусмысленности, неточности и приводит к неубедительным выводам.

Тезис (2). Автор уверен, что догматы христианского Символа веры — это пропозиции. И стало быть, задача убеждения тех, кто сомневается в тех или иных положениях Символа, должна сводиться к тому, чтобы построить стратегию, позволяющую максимально эффективно свидетельствовать в пользу их притязаний на истинность. Проблема, однако, в другом: а какие у нас вообще есть основания считать догматы *пропозициями*? Мой контртезис заключается в том, что на догматы надо

смотреть как на конститuentы философской грамматики специфического типа. Иными словами, догматы (как и правила игры в шахматы) *ничему не соответствуют* — они являются лишь инструкциями по порождению таких значений и смысловых образований, которые регулируют определенные человеческие (и вполне себе земные) практики. Инструкции и правила в принципе не могут быть пропозициями.

Тезис (3). Авторские аргументы оказываются действительно хорошо выстроенными, но только если внести существенные уточнения относительно их области применимости. Эта область достаточно широка, чтобы считать чисто теоретические рассуждения П. Б. вполне успешными: она включает себя не только научные пропозиции, но и научные гипотезы (которые не следует путать с пропозициями). Более точно: в эту область заведомо попадают все те утверждения, дескриптивный смысл которых (определенным способом) коррелирует со смыслом референциальным. Огрубляя, это утверждения, устроенные следующим образом: то, *что* они говорят, эффективно скоррелировано с тем, *о чем* они говорят; где «эффективность» надо понимать как возможность надежного подтверждения (или опровержения) наличия прозрачной *эпистемической* связи смысла с подразумеваемым референтом (это как минимум).

Для того чтобы наши аргументы не путались ни с авторской позицией, ни с позицией введенного П. Бутаковым персонажа по имени Рекс, мы введем в игру другого персонажа по имени Ти-Рекс. Он будет играть аналогичную роль, но мы его наделим другим жизненным опытом, другого рода сомнениями и другими типом рассуждения.

Перейдем к *Комментариям* наших *Тезисов*.

Комментарии к Тезису (1). С одной стороны, П. Б. намерен обсуждать вопросы, связанные с «верю, что...». С другой стороны, предмет анализа явно двойся. То, что объект обсуждения требует своего рода бифокальной оптики, автор и сам проговаривает в паре мест: и во фразе про «*веру* в христианское *вероучение*», и даже в тезисе о необходимости разобраться со значением фразы «верно верить в веру», которое практически является буквальным прочтением Афанасьевского символа: «В одном только финальном вердикте Афанасьевского символа оно использовано три раза в трех разных смыслах».

То, что акцент исследования смещается с анализа «верю, что...» в сторону анализа «уверен, что „верю, что...“ подтверждается следующими обстоятельствами. В статье практически нет (а) анализа *истинности Q* и (б) анализа *понятности Q*, где под *Q* автор понимает полную

дизъюнкцию предложений Символа веры, которую он считает конституированной пропозициями. А что же тогда есть? Перед нами главным образом имеется анализ вопроса: *что значит быть уверенным, что ты веришь истинности Q?*

В связи с этим наш Ти-Рекс в качестве иллюстрации задается следующей серией вопросов и рассуждает вслух так:

Что-то мне неясно. К примеру, я слышал, что физический мир описывается римановой геометрией. Честно говоря, я понятия не имею, что это значит. Но это утверждают очень авторитетные ученые. И я, хочешь не хочешь, начинаю верить, что вселенная действительно описывается римановой геометрией. Более того, в одном философском журнале я читал статью П. Б., где излагаются *критерии* того, что значит *уверенно* «верить, что *P*» (где буквой *P*, в частности, можно обозначить и предмет моей веры — истинность релевантности некоей геометрии для описания вселенной). И по результатам самоанализа я могу сказать, что весьма уверенно «верю, что *P*». Но всё же у меня остается серьезное сомнение: а действительно ли уверенность в том, что, имеет место «вера, что *P*» гарантирует, что я верю *именно в P*, а не во что-то другое?.

Не теряется ли предмет веры в этой башне верований: «Верю, что, верю, что верю, что...»?.

Предварительный вывод таков: если нет адекватного *понимания* предмета веры, то — в случае смещения акцентов с «верю, что ...» на «уверен, что „верю, что...“» — смысл предмета веры может оказаться полностью утраченным. К этому сложному вопросу — вопросу о *понимании* предмета веры — мы еще вернемся. На данном этапе нам было важно лишь подчеркнуть, что анализ «верю, что...» и «уверен, что „верю, что...“» предполагают весьма отличные друг от друга стратегии работы с ними, равно как и различные результаты этой работы.

Комментарии к Тезису (2). Одним из важнейших открытий аналитической философии (которая всегда была и будет оставаться философией языка) в том, что помимо настоящих «пропозиций», существуют языковые фразы, похожие на пропозиции, но на деле таковыми не являющиеся, поскольку они суть грамматические правила, задающие соответствующую семантику и «правила игры». Эти псевдо-пропозиции в принципе не могут быть ни истинными, ни ложными. Подобно правилам игры в шахматы они *ничему* «в» мире (как и по ту сторону мира) не соответствуют. Их роль другая: информация, которую они несут в себе, говорит о том, что мы живем в мире, в котором *можно играть* в такую игру, как шахматы. Это нетривиальное обстоятельство, его не

нужно недооценивать. Вполне можно допустить существование таких миров, где игра в шахматы невозможна, или наоборот, что существуют такие игры, которые невозможно реализовать в нашем мире.

Также и тут: у нашего Ти-Рекса имеется подозрение, что христианские догматы — это «правила игры в христианство», т. е. грамматика, ответственная за формирование надлежащей семантики и сообразной ей прагматики.

Чтобы пояснить, что мы имеем в виду, попробуем порассуждать не о христианстве, а о гораздо более простой (целиком выдуманной нами) «религиозной» ситуации. Представим себе, что существует некая Секта Условных Пифагорейцев (СУПИФ), члены которой называют себя *Супифами*. У них, как и положено, есть Символ веры, есть свои ритуалы, есть своя история.

Символ веры Супифов:

Догма (1) (далее — D_1). Среди натуральных чисел существует Наибольшее Простое Число (НПЧ). Оно является источником порядка, красоты и гармонии в мире. Оно является источником простоты, где нужна простота, и источником сложности, где нужна комплексность. Оно неизвестно и непознаваемо, но Оно точно *есть*. НПЧ настолько огромно, что его никто и никогда не сможет вычислить. (И в этом смысле Оно даже таинственнее бесконечных трансфинитных чисел, поскольку с ними вполне может работать человеческий разум, а с НПЧ — нет).

Догма (2) (далее — D_2). Всякий, кто — на основе ли рациональных процедур или же из каких-то иррациональных побуждений — посмеет усомниться в Его существовании, обязан будет отказаться и от соответствующих рациональных резонов, и от своих иррациональных пристрастий *в пользу Догмы существования (D_1)* — иначе он/она не Супиф;

Догма (3) (далее — D_3). Основной духовный ритуал — это своеобразная форма причастия Наибольшему Простому Числу. Этот духовный ритуал заключается в процедуре поиска всё новых и новых простых чисел. Каждый день каждый Супиф должен (минимум 3 часа дарованной ему жизни) посвящать попыткам найти новые простые числа. Ну или хотя бы повторному убеждению себя в том, что найденные простые числа действительно являются простыми.

Догма (4) (далее — D_4). Смысл практической жизни Супифа — творить добрые дела в количестве, соответствующем количеству обнаруженных простых чисел. Таким образом, практический смысл духовной D_3 становится очевидным: чем больше открыто чисел, тем больше добра будут творить Супифы.

Пожалуй, этого достаточно для иллюстративных целей. На основании Символа веры можно справедливо предположить, что Супифы — очень хорошие, благочестивые люди, ведущие замечательный образ жизни, где интеллектуальная деятельность позитивно слита с бытовыми, практическими сторонами их существования.

Впрочем, ради придания большей правдоподобности, сделаем одно дополнительное предположение касательно *Истории* Супифов.

Факт (5). История Супифов: В общем и целом бытие Супифов соответствует декларируемому образу жизни. Однако их история полна и темных пятен. Бывало, что во имя веры в НПЧ совершались злодеяния. Поскольку Символ не запрещает отказа от рациональных доводов, если их можно счесть вредящими Догматам, периодически закипающие страсти вокруг Догматов доходили до того, что одних, к их счастью, лишь анафематствовали, а других, увы, сжигали. Сжигать, правда, старались только четное число (строго большее двух) и по четным дням, чтобы не возникало никаких вредных ассоциаций с нечетной простотой Божественного Числа. Однако в общем и целом крайние меры обычно порицались как отклонение и искажение веры Супифов.

Применим теперь некоторые рассуждения, которые предлагает П. Б., к Супифской вере и тем сомневающимся Рексам и Ти-Рексам, которые выросли в пределах Супифской «культуры».

Начнем с одной из самых проблематичных тем, которой автор только бегло касается в паре мест. П. Б. считает очевидным думать, что догматы Рексу кажутся *понятными*: «С пониманием того, во что нужно верить, у Рекса проблем не возникает». То, что они понятны Рексу, для нас важно. Потому что нашему Ти-Рексу как раз многое *не* понятно. Это весьма проблемное место.

Попробуем сначала разобраться с тем, что именно кажется понятным Супифскому Рексу. На основе чего он считает «понятными» догмы Супифов (главным образом догму D_1)? Фраза «Наибольшее Простое Число существует» кажется понятной, потому что:

- (1) Слова «наибольший», «простой», «натуральный», «число», «существует» можно считать элементарно понятными.
- (2) Кажется понятной и грамматическая конструкция, объединяющая эти слова в единый смысловой комплекс. Причина так считать, очевидно, основана на конкретных примерах. Утверждение: «Среди двух чисел — 5 и 6 — существует одно наибольшее» — элементарно истинно. Это утверждение и *Догма 1* кажутся имеющими одну и ту же смысловую форму: *X есть наибольшее из чисел,*

обладающих свойством Y. В одном случае свойство *Y* означает «быть элементом множества {5, 6}», а в другом — «быть простым числом». Отсюда некий Супифский Рекс делает вывод, что фраза *понятна*.

Проблема для нашего Ти-Рекса, однако, заключается в том, что такая якобы «понятная» фраза: «Существует Наибольшее Простое Число» — *ничему не соответствует*. Причина проста — она *ложна*. То, что говорит фраза, и то, о чём она, находятся в противоречии. Стало быть, понятность фразы редуцируется лишь к понятности своего дескриптивного смысла. Но действительно ли такую *частичную* понятность мы имеем правом называть полноценным пониманием фразы? И еще более важный для наших целей вопрос: а не существуют ли значительно более каверзные случаи смысловых иллюзий, выходящих далеко за рамки пропозиционального понимания?

Чтобы посеять дополнительные сомнения в этих вопросах, рассмотрим чуть более сложный пример. Приглядимся к высказыванию: «Эта фраза полностью бессмысленна». Эта фраза кажется «понятной» по причинам, схожим с вышеизложенными. Понятность этой фразы — диктуемая ее «смыслом» — должна была *бы* иметь форму усмотрения отсутствия *всякого* смысла у нее. Но это как раз то, чего мы *в принципе* не можем сделать, ибо мы в процессе ее чтения уже успели некоторым образом понять эту фразу как нечто *не полностью* бессмысленное. Вывод: референциальная компонента смысла расплывается в полной неопределенности. Это еще более сложный случай, нежели случай с пониманием ложной фразы, и, главное, еще более характерный для обсуждаемых материй.

Таким образом, наш Ти-Рекс приходит к следующим выводам:

- ◇ Вывод (А): полноценно понятные фразы должны обладать свойством, позволяющим усмотреть сложное кооперативное соотношение того, *что* говорит эта фраза, с тем, о чём она нам нечто говорит.
- ◇ Вывод (Б): если этой кооперации нет, то *либо* фраза ложна и она ничему не соответствует, *либо*
- ◇ Вывод (В): у нас вообще нет полноценного эпистемического доступа к тому, что можно было бы назвать ее референциальным смыслом. А раз так, то *вопрос об истинности полностью лишен смысла*. Таким образом, перед нами не пропозиция, а что-то иное. Но что? Какие здесь возможны случаи?

Случаев здесь может быть несколько, но мы рассмотрим только один. Если мы хотим придать хоть какой-то смысл «остаткам понятности», то мы должны правильно распознать ту семантическую роль, которую могут играть некоторые предложения такого типа. Фразы, которые можно характеризовать как псевдо-пропозиции (потому что они вроде как претендуют на то, чтобы быть пропозициями), являются эпистемическими инструкциями и/или семантическими правилами. Таких примеров полно и в жизни, и в науке, и многие из них очень полезны. (Например, бесконечное трехмерное континуальное пространство в физике Ньютона — это удобная идеализация, но она ничему не соответствует. Утверждение о существовании подобного пространства — это не пропозиция, а одно из правил соответствующей грамматики. Оно необходимо для того, чтобы *с ее помощью* конструировать настоящие пропозиции, экспериментально подтверждаемые и/или опровергаемые). Заметим также, что «правила» нельзя рассматривать изолированно от той целостной языковой игры, которую они формируют (подобно тому как бессмысленно рассматривать одну единственную пешку на шахматной доске: с точки зрения игры в шахматы это абсолютно бессмысленная комбинация).

Итак, в отличие от Рекса наш Ти-Рекс не склонен видеть *пропозиции* в догмах Символа веры Супифов. Это — правила *игры в Супифов*, о которых бессмысленно спрашивать, соответствуют ли они чему-либо или нет. И эти правила можно разделить на три основные группы.

- (P₁) Те, которые регулируют *социальную организацию* и соответствующее распределение социальных ролей;
- (P₂) Те, которые регулируют способы и *формы самопонимания*;
- (P₃) Те, которые придают семантическую (или нарративную) *связность «дискурсу о Супифской вере»*.

Мы подошли к тому моменту, когда наши комментарии к этим трем видам правил фактически будут ответом и на *Тезис (з)*.

Комментарии к Тезису (з) и к правилам в «игру в Супифов».

Напомним, *Тезис (з)* сводился к тому, что рассуждения П. Б. наилучшим образом подходят к

утверждениям, которые устроены следующим образом: то, *что* они говорят, эффективно скоррелировано с тем, *о чем* они говорят; где «эффективность» надо понимать как возможность надежного подтверждения (или опровержения) наличия как минимум прозрачной *эпистемической* связи смысла с подразумеваемым референтом.

Теперь, глядя на три группы правил, регулирующих игру в Супифов, мы можем более точно сказать, к чему применим анализ П. Б., а к чему — нет.

Догмы (2), (3) и (4) относятся к категориям P_1 и P_2 , поскольку они самым ясным образом направлены на урегулирование духовной и социальной жизни Супифов. Почему? А потому, что эффективность связи дескрипций с референцией обеспечивается отсылкой к порождаемым таким образом практикам; сама практика и есть тут референция, конструктивно реализуемая по ходу игры в Супифов.

Говоря гораздо более общо, точно на таком же основании все научные пропозиции и/или гипотезы следует относить к P_1 и P_2 просто потому, что они *порождают* соответствующую практику, на деле показывая прямую или косвенную эффективность связи дескриптивной компоненты смысла с референциальной.

Основные сомнения нашего Ти-Рекса, стало быть, связаны с D_1 , которая заведомо не попадает ни в P_1 , ни в P_2 , а это означает, что она попадает в категорию P_3 . Причин так считать несколько. Помимо уже озвученных, наш Ти-Рекс прекрасно понимает, что D_1 фундирована в ложной пропозиции, поскольку отсутствие существования наибольшего простого натурального числа — это легко доказуемый арифметический факт. Однако он понимает также, что в рамках дискурса Супифской веры D_1 играет какую-то другую роль, несмотря на наличие ложной пропозиции внутри D_1 . По мнению Ти-Рекса, догмат о существовании НПЧ выполняет функцию того топора, из которого в известной сказке была сварена каша. Иными словами, D_1 — это некое смысловое связующее звено в Супифском дискурсе.

И перед Ти-Рексом открывается несколько возможных способов интерпретировать ситуацию, связанную с ролью D_1 .

Интерпретация (1). В принципе, если бы Супифы отказались только от D_1 , целиком оставив при этом *всю* прежнюю прагматику, то *ничего* не изменилось бы. Наличие в Символе Супифов веры в НПЧ говорит лишь о некоторых их пристрастиях к определенного типа *поэтике*. Им важно, чтобы смысловым связующим звеном дискурса о Супифской вере было «Нечто, кажущееся Существующим» (а не *несуществующим*). И это существующее должно быть источником как единства и простоты, так и разнообразия и сложности. Причем само по себе оно должно быть мыслимым как нечто превосходящее всё то, что считается производным от этого первоисточника. Поэтому вера в D_1 укоренена лишь в художественно-онтологических интуициях Супифов.

Интерпретация (2). У Ти-Рекса есть подозрение, что помимо предпочтений, относящихся к поэтике их дискурса, есть и нечто более глубокое, связанное с верой в НПЧ, но не в художественно-мистическом, а в социально-психологическом смысле. Держать в центре внимания мутный концепт удобно с точки зрения (а) деления на своих и чужих, (б) «гибкого» деления на правильно и неправильно, (в) возможности иметь некий очень возвышенный, но совершенно таинственный фактор в центре духовной жизни. Это, например, дает значительную свободу маневра тем, на кого в Супифской иерархии возложено право вершить судьбу людей, судьбу хода вещей. И в этом смысле отказ от безусловной веры в D_1 по такой логике был бы одновременно отказом от дальнейших возможных злодеяний и искажений. А это, соответственно, только улучшило бы и саму жизнь, и «моральный облик» наших Супифов. Иначе говоря, Ти-Рекс предполагает, что отказ от сомнительной догмы *изменил* бы положение Супифских вещей к лучшему, а не оставил бы всё как есть (как это предполагает первая интерпретация).

Интерпретация (3). Но есть и менее поверхностный вариант трактовки. Роль НПЧ таки не сводится ни к тому, чтобы быть источником семантической целостности соответствующего нарратива, ни к чему-либо чисто социально-психологическому. Можно предположить, что НПЧ-дискурс *указывает* на нечто, о чем можно, но (пока?) не получается говорить иначе. Не исключено, что в свое время, т. е. во времена становления и развития Супифских идей, НПЧ-богословие сыграло свою ключевую роль. Однако теперь, рассуждает Ти-Рекс, излишняя догматизация — причем, подчеркнем, чисто *исторически обусловленных* ходов мысли и способов выражения — приводит к девальвации самих идей/интуиций/прозрений. Разговоры об НПЧ — это просто плохое богословие, не справляющееся со своей задачей. D_1 надо понимать как место пробуксовки языка или, точнее, как место пробуксовки смысла того message, который несет в себе супифская вера.

Как бы то ни было, во всех трех случаях излишняя догматичность — это как раз то, что мешает Ти-Рексу — но по разным причинам — более глубоко *понять* Супифскую религию (если иметь в виду полноценное понимание, а не его вырожденные формы).

Теперь, вооружив Ти-Рекса некими общетеоретическими соображениями, попробуем вбросить его в реальный, а не воображаемый контекст, задаваемый проблемой понимания и обоснования семантического поля христианской веры.

II. ПАРА СЛОВ О ПРОПОВЕДНИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

П. Б. попал в точку, выставив в качестве темы дискуссии задачу убеждения человека, желающего «правильно верить», но исполненного морем сомнений по сему поводу. Думается, это одна из самых актуальных тем современного богословия.

У П. Б. фигура сомневающегося персонифицирована в Рексе. Я же, однако, считаю необходимым совсем по-другому реконструировать и сам строй сомнений, и способы рассуждений нашего «сомневающегося»: т. е. не так, как у Рекса, а как у нашего Ти-Рекса (персонификацией которого я до некоторой степени являюсь сам).

Для начала подытожим сказанное в предыдущем параграфе: если говорить о чисто теоретических проблемах, то сомнения нашего Ти-Рекса связаны (а) с *пониманием* предложений Символа веры (и его нежеланием ограничиться чисто дескриптивной стороной «понимания») и (б) с тем, что они являются *пропозициями*. Ти-Рекс совершенно не представляет, как можно было бы обосновать, что это пропозиции. Это невозможно сделать ни на основе одного лишь дескриптивного смысла предложений Символа, ни путем апелляции к истории жизни христиан. Дескриптивно-семантическая роль предложений Символа до некоторой степени ясна, однако этого слишком мало для того, чтобы хоть на шаг приблизиться к «онтологии», предположительно обеспечивающей соответствующие референции.

Что в данной ситуации рекомендуют Ти-Рексу специалисты по богословию? Они советуют обратиться к догматическому прочтению самого Текста и просто догматически принять всё сказанное там. Но наш Ти-Рекс недоумевает. А нужны ли были какие-либо догматы, например, ап. Павлу для того, чтобы стать истовым адептом Христа? Ведь, с одной стороны, при земной жизни Христа он даже не числился среди Его учеников, а с другой стороны, явно не дожил до момента появления на свет отцов Церкви, стало быть, ни о каких догматах и символах слыхом не слыхивал. Видать, он как-то «неправильно» верил?

Пойдем далее. А на каком основании те рекомендации и наставления для верующих, которые были актуальны много веков назад, нужно считать *безусловно* актуальными и сегодня? Где это сказано в Евангелиях? Ну а если уж догмы и каноны возникли как нечто важное лишь *со временем*, то разве не верным будет приписывать принципиальную *историчность* всему тому, что текстуально или ритуально

зафиксировано традицией? Но какие отсюда следует делать выводы для догматического богословия?

У Ти-Рекса напрашивается вопрос: а может быть как раз *сами догмы мешают* ему, Ти-Рексу, полноценно расслышать Слово? Но тогда нужно говорить о не-догматическом прочтении Евангелий и о следствиях такого прочтения.

Что же наш Ти-Рекс, говоря совсем коротко, вычитывает из Евангельских текстов, равно как и из многих эпизодов истории христианства? С одной стороны, да, он видит декларируемое самим Христом утверждение, что-де Иисус не «отменил ни йоты» из написанного в Законе. Но с другой стороны, все тексты Евангелий свидетельствуют и об обратном: о том, что Христос утвердил *свободное* отношение к традиции, где границы свободы очерчены бунтарской фигурой самого Христа — то есть *Его* не-догматическими делами, не-догматическими мыслями и т. п. А это значит, что свобода отношения Христа ко всякой традиции, вычитываемая из *Его* деяний, есть одновременно и свобода его последователей по отношению *ко всякой* догматике. Регулярно встречаемый в Евангелиях оборот, имеющий форму «там у вас написано..., а Я говорю вам...», является фактической формой *вменения человеку самостоятельности*, предначертанной самим Христом. Эпизодов вроде «не человек для субботы, а суббота для человека» полно в евангельских текстах.

Всё это в полной мере подтверждается тем, что центральная *формула* Евангелий — *Истина = Христос* — есть и ключ к пониманию текстов, и ключ к пониманию как теоретического, так и практического аспектов христианства.

А что же предлагает аналитическая теология? Покорность догмам, а не жизненный бунт. Торжество буквы, а не духа. Перенесение смыслового фокуса на истину-как-объективность с Истины, явленной самим богочеловеком. Аналитическое богословие откровенно лукавит: из риторических соображений оно потихоньку подменяет Богочеловеческую Истинность *истиной, понятой как объективность* (потому что *только* с такой формой истинности и может работать аналитическая философия, которую теологи пытаются призвать на сомнительную помощь). Истина-Христос и истина-объективность не имеют между собой ничего общего.

На основании такого рода соображений наш Ти-Рекс приходит к следующему тезису: аналитическая теология как средство проповеди изначально промахивается мимо сути дела. Она хороша как способ коммуникации между собой узких специалистов по «христианскому богу»,

для которых уже нет никакого различия между такими двумя совершенно несоизмеримыми формами теоретизирования, как богословие и наука. На этом пути не найти ответов на вопросы и сомнения тому, кто не желает верить *слепо*. Здесь нужен другой язык, другие способы обоснования, другая оптика. Ти-Рексу вряд ли удастся найти общий язык с простодушным и немного лукавым Рексом.

ВЫВОДЫ

(1) Чисто теоретическая часть, предложенная П. Б., хорошо подходит, например, для научных пропозиций и/или гипотез (напомним, что научные гипотезы — это тоже *не* пропозиции). А точнее, для более широкого класса предложений, характеризующихся тем, что понимание их включает в себя эффективно выстраиваемую связь того, *что* говорят эти предложения, с тем, *о чем* они говорят. Это включает в себя указание на прямую или косвенную процедуру доступа к подразумеваемому референту (в частности, возможность конструктивно достижимого опровержения, т. е. не обязательно подтверждения).

(2) Чисто теоретическая линия рассуждений, однако, ощутимо теряет свою убедительность там, где происходит предметное раздвоение из-за бифокальной установки, колеблющейся между анализом «*верю, что...*» и «*уверен, что „верю, что..."*».

(3) Для Ти-Рекса методы аналитической философии в их применении к теологии хороши только как метод ее радикальной критики, а вовсе не как инструмент для проповеди. Попытка применять аналитическую методологию за пределами науки приводит к тому, что и методы, и предметы исследования перестают быть четкими, начинают двоиться. Не случайно во всей статье чувствуется тенденция понимать истину не по-христиански, а объективистски, в духе научного методологизма. Дополнительным свидетельством этому служит следующий факт: пальму первенства среди факторов, влияющих на «уверенность», автор отдает *достоверности* — т. е. опять-таки главному герою картезианской (!) гносеологии (дословно: «Достоверность является решающим фактором при определении степени уверенности»). Ти-Рекс прекрасно понимает, что, кроме чуда, никакого другого пути к христианской достоверности не существует.

(4) Проповедническая часть бьет мимо цели для таких, как Ти-Рекс. Среди факторов, которые приводит П. Б., в цель попадает только фактор «желанности». Однако П. Б., к удивлению Ти-Рекса, отводит ему лишь вторичную роль, признаваясь, что здесь он не может предложить

ничего конкретного. Тем не менее для Ти-Рекса простое «чаю воскресения из мертвых» перевешивает все прочие догмы, нормы и жесткие религиозные предписания. И когда он, Ти-Рекс, слышит, что между его чаением и возможностью этому чаению сбыться стоит «уверенная вера в догмы», он предпочитает оставить за собой право — разумеется лишь как ничем не гарантированную возможность — разделить судьбу того разбойника, который перед смертью безо всяких догматов и аналитической теологии, силой одного лишь последнего чаения оказался по-настоящему прощенным и допущенным к вечному пребыванию, к бунтарской и живой истине, к прогулкам по лунному лучу вместе с самим Христом в бесконечных спорах о смысле жизни, смысле истины, смысле трагедии существования.

Pavlov-Pinus, K. A. 2020. “O pol’ze i vrede analiticheskoy filosofii dlya vne-nauchnogo teoretizirovaniya [On the Use and Abuse of Analytical Philosophy for Non-Scientific Theorizing]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 4 (4), 185–198.

KONSTANTIN PAVLOV-PINUS

SENIOR RESEARCHER

INSTITUTE OF PHILOSOPHY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCE (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 000-0002-9258-3498

ON THE USE AND ABUSE OF ANALYTICAL PHILOSOPHY
FOR NON-SCIENTIFIC THEORIZING

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-185-198.

АЛЕКСЕЙ РАХМАНИН*

ТВЕРДАЯ ВЕРА: ЖЕЛАНИЕ И ЦЕНА ОШИБКИ**

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-199-206.

В настоящей заметке я рассчитываю сделать две вещи. При том что статья предлагает весьма элегантное решение проблемы, как можно описать процесс приобретения / укрепления веры, мне представляется, что есть несколько пунктов, в отношении которых аргументация автора нуждается в прояснении — при условии, конечно, что эти несколько пунктов вообще имеют отношение к сути дела. Поэтому, во-первых, я постараюсь задать ракурс, который — вновь, если он может рассматриваться как адекватный подходу автора, — позволил бы несколько более рельефно оттенить как достоинства, так и недостатки этого последнего. Во-вторых, я рассчитываю предложить интерпретацию авторского подхода, которая и учитывала бы его преимущества, и содержала бы ответ на возможную критику.

Прежде всего я должен констатировать, что нахожусь в недоумении, подобном тому, в котором обнаружил бы себя Рекс, если бы следовал рекомендациям автора. Ведь, по сути, для того, чтобы «верить в вероучение» «твердо и преданно», ему предлагается стать эвиденциалистом. Можно возразить на это, сказав, что философ едва ли может порекомендовать собеседнику — пусть и виртуальному, — оказавшемуся в недоумении, что-то, кроме того, чтобы сделаться философом. Однако работает ли этот способ в случае Рекса (неважно, персонажа романа Во или выведенного автором)? Все же следует задаться вопросом, что именно побуждает Рекса желать веры в вероучение — именно в такой формулировке?

ЖЕЛАНИЕ ВЕРИТЬ

Этот вопрос отсылает к неустранимой неясности, причем двойственной: чего именно желает Рекс и желает ли? Действительно, если Рекс

*Рахманин Алексей Юрьевич, к. филос. н., доцент, факультет философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург), a.rakhmanin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9677-9244.

** © Рахманин, А. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

хочет адаптироваться в социальной среде, для представителей которой вероучение требует твёрдой и преданной веры, ему требуется усвоить набор правил — поведения, речи и, вероятно, мышления, — которые позволили бы ему воспроизводить паттерны, соответствующие вере так, чтобы вера эта была твёрдой и преданной. Именно это описывает автор как примирительную стратегию: принять (BLA_1 , мнение) и усилить (BLA_2 , уверенность). Более того, в данном случае сработают рекомендации автора: если Рекс имеет « BLA , что Q », то эта вера может быть усилена (1) уже потому просто, что Рекс верит, что Q ; (2) соответствующие факторы (центральность, укорененность, этичность) будут укреплять именно эти паттерны и — заметим — никакие другие.

Несмотря на кажущуюся прямолинейность, с которой мы говорим о том, что Рекс рассчитывает на адаптацию — в том числе ментальную (интеллектуальную) — эта установка должна быть учтена. Совсем нетрудно представить себе — а исследователь религий, вероятно, с готовностью представил бы примеры в достаточном количестве, — что человек может желать веры, например, потому, что кто-то из его/ее моральных и интеллектуальных образцов или же образцов практической успешности декларирует и воспроизводит в своей жизни твёрдую веру. В конечном счете Рекс у Во хочет быть католиком в связи с некоторыми обстоятельствами — речь ведь не идет о том, что Рекс желает быть католиком «стихийно» (разного рода опыты «встречи с божественным» мы можем в данном случае не иметь в виду вовсе, т. к. они мгновенно перестроют дискуссию на каузальный лад и тогда мы будем иметь дело уже не вполне с философией).

Однако возможен иной вариант, который, как мне кажется, регулярно смешивается в статье с первым. Можно не без оснований считать, что Рекс верит в необходимость спасения — эта вера требует веры в Q , а возможность спасения напрямую зависит от того, является ли вера в Q верой FFF . Иными словами, необходимость для « $BLA_{(1,2)}$, что Q » быть FFF следует из некоей особой установки, определяющей характер FFF , что Q . В этом случае уже имеющаяся у Рекса BLA должна укрепляться тем, что Рекс исключает другие возможные вероучения, а также — вероятно — другую комбинацию пропозиций, образующих Q . Более того, здесь также будет иметь место необходимость реализовывать в практике — речи, поступках и мысли — соответствующие паттерны, однако реализация эта будет учитывать FFF иначе, нежели в первом случае. Если позволить себе предельную лапидарность, верно верить — значит, что Q и только Q истинно; никакие другие комбинации пропозиций или

иной набор пропозиций не являются Q . Укрепление в вере в данном случае будет предполагать исключение того, что другие возможные пропозиции (или другая комбинация данных пропозиций) истинна.

Не хотелось бы превращать дискуссию в состязание лингвистических интуиций, однако, на мой взгляд, формула «верить в вероучение» потому и записана автором в класс BLA неопределенного рода (BLA_1 , BLA_2), что некоторым образом контринтуитивна. Не соответствует ли состоянию Рекса — в том случае, если он уверен в истинности Q , — понятие «исповедание»? Это состояние может быть описано как вера, исповедание которой следует из безусловной истинности Q .

Наконец, возможен вариант, в рамках которого Рекс, сознавая необходимость спасения, вынужден принять решение, достаточно ли для этого веры, что Q (исповедания Q). В этом случае он обладает BLA , что Q , и дело за малым — сделать так, чтобы эта BLA была FFF , а это определяется решимостью Рекса. Кажется, что данная установка едва ли отличается от второй, однако уверенность как результат решения и решение как результат уверенности все же следует различать.

Вероятно, этими тремя диспозициями BLA дело не ограничивается, и внимательный наблюдатель того, как люди в действительности верят, счел бы такой список далеко не исчерпывающим. В данном случае, однако, меня интересует не завершенная классификация всех возможных комбинаций, а демонстрация самого факта их разнообразия. Это разнообразие отражает непрямоуказанность базовой установки — о каком именно желании Рекса мы говорим, — при этом разговор не сводится к обсуждению психологических мотиваций, речь идет о логике пропозициональных установок. Условно говоря, «Рекс желает быть католиком»¹, «Рекс желает быть спасенным Q », и «Рекс желает быть уверенным, что спасение следует из Q » — установки. Представление об их разнородности, скорее, восходит к неопределенности нашего языка, в котором эти установки в общем-то смешиваются, особенно если речь идет о том, что Рекс «желает» (стремится, хочет) верить. При том что все три — в зависимости от выбранной оптики — могут быть желанной « FFF , что Q ».

Мне кажется очевидным, что желание является пропозициональной установкой, пусть и довольно специфической. В свою очередь, комбинация «желать» и «верить» задает особую установку: дело не в том, что Рекс верит преданно и твердо, а в том, что он желает верить преданно

¹ Само предложение «Рекс желает быть католиком» может казаться бессмысленным, если не учитывать специфическое соотношение установок.

и твердо; в *BLA* Рекса входит желание. Иными словами, в данном случае имеет место сложная пропозициональная установка, которая состоит в том, чтобы иметь пропозициональную установку, предметом которой является *Q*.

Теперь рассмотрим, насколько срабатывают рекомендации автора в каждом из трех выделенных случаев. Приобрести веру (мнение) и укрепить уверенность в ней — состояния, которые в первом случае — назовем данную установку «адаптивной» для краткости² — требуют реализации соответствующих правил, сложившихся вне участия Рекса и неподвластных ему. «*FFF*, что *Q*», как показывает автор, будет состоять в усвоении правил, благодаря которым Рекс — «человек практичный», по характеристике автора, — будет знать: он поступает в соответствии с *Q*, а тем самым верит преданно и твердо. Чем в большей степени Рекс реализует в практике (поступках, образе жизни и т. п.) *Q*, с тем большим основанием он может быть убежден, что вера тверда. Однако — и здесь я расхожусь с автором статьи — проблематичным остается соотношение между тем, что Рекс хочет верить, и тем, что Рекс верит. Здравый смысл (мой, по крайней мере) подсказывает, что чем интенсивнее желание Рекса верить, тем больше у него оснований верить в то, что он верит правильно и верно. Впрочем, здравый смысл в подобных ситуациях не лучший помощник.

Второй вариант предполагает, что Рекс хочет спастись, веря в то, что *Q* является условием спасения. Мне представляется, что в этом случае — для краткости назовем его сотериологическим — мнение о том, что *Q* — условие спасения, и мнение о том, что спасение требуется Рексу, который потому его и желает, требует от Рекса принятия решения о том, соответствует ли его желание спасения тому, что составляет *Q*, и в случае соответствия Рекс будет уверен, что его вера является *FFF*. Несмотря на то что Рекс соглашается с *Q* (принимает мнение, что *Q*), укрепление его уверенности в том, что *Q* и только *Q*, не может быть ограничено накоплением знания и опыта, как это происходит в случае адаптивной установки. Вполне вероятно, здесь должен иметь место упоминаемый автором прыжок веры, качественное изменение пропозиций. Так, Рекс может иметь разные основания (*reasons*) для того, чтобы принимать разные пропозиции, входящие в *Q*: он может безусловно

²Я призываю не считать слово «адаптивный» сколько-нибудь умаляющим соответствующую веру Рекса.

принимать «моральные» обязательства и несколько менее интенсивно принимать с христологическими обязательствами; говоря словами П. Бутакова, центральность моральных установок будет превалировать над иными.

Наконец, в соответствии с третьим вариантом, Рекс желает уверенности в том, что Q и только Q является условием спасения и только в этом случае его вера будет FFF . Эта диспозиция представляется мне наиболее проблематичной, и — в совершенно особом смысле — самой философски насыщенной. Последнее — потому, что в данном случае $BLL_{(1,2)}$ сливаются до неразличимости, а всякая суггестия является питательной средой философии. Первое — в силу того, что она не может быть описана в рамках предлагаемой концепции; по крайней мере, я не вижу, как это можно было бы сделать. Впрочем, это может означать, что сам по себе третий вариант не относится к сути дела.

ЦЕНА ОШИБКИ

В концепции Павла Бутакова мне кажутся особенно продуктивными два момента. Я допускаю, что мои симпатии определяются философскими предпочтениями (в общем и целом близкими к фидеизму и релятивизму), которые автору могут быть вовсе не близки, и он возразил бы против такой интерпретации его подхода. Тем не менее, во-первых, укрепление уверенности, которое описывается в рамках прироста знания, кажется мне важным, т. к. позволяет в какой-то момент соотнести установки «веры» и «знания», а, если иметь в виду соответствующие дебаты в недавней и современной философии, это особенно ценно. Во-вторых, подход, позволяющий описывать прирост знания и уверенности, также дает — или должен давать — возможность описывать рост неуверенности и разочарования. Более того, на мой взгляд, здесь вполне уместно сформулировать требование: с той же мерой последовательности, с которой концепция описывает укрепление веры, она должна описывать и ее утрату.

Возвращаясь к трем очерченным выше вариантам пропозициональной установки (а на деле трем установкам), их разность в том числе проявляется в том, что два из трех случаев ошибки имеют свою цену. Я сознаю, что дискуссии относительно веры, знания и ошибки приводят в том числе к неопределённости: стоит ли считать возможность ошибки показателем того, что мы имеем знание, или показателем веры? Понятие «мнение» здесь позволяет уйти от довольно прямолинейных

и универсалистских противопоставлений. В частности, в случае адаптивной установки можно говорить о том, что состоянию Рекса, желающего верить твердо, предпослано — по крайней мере, так можно говорить в аналитической ретроспективе — знание того, что реализация в жизни паттернов, связанных с Q , значит «быть католиком», т. е. верить в Q . Если Рекс обладает мнением, что эта реализация необходима, он знает и то, как ее достигать, или может это знание приобрести. В рамках сотериологической установки мнение, которое Рекс принимает волевым усилием (а именно — « Q истинно», и, следовательно, он может спастись, исповедуя Q твердо), будет означать, что укрепление веры фактически можно будет описать именно как прирост знания. Любое усиление веры будет означать укрепление знания того, что Q истинно. Третий вариант, вероятно, должен быть описан как трансформация пропозициональных установок знания в веру, однако я не знаю, как это сделать. Так или иначе, предлагаемый подход дает возможность рассматривать группы BIA_1 и BIA_2 в том числе как классические «знание» и «вера» соответственно, хотя и неоднородные; на разных этапах анализа утверждения «Рекс знает, что x » и «Рекс верит, что x » будут означать разные состояния, оставаясь структурно аналогичными, т. е. занимая одинаковое положение в структуре пропозициональной установки. Вновь, если ориентироваться на собственную лингвистическую компетенцию, я бы сказал, что утверждение «Рекс знает, что он должен верить в Q » не является нестрогим. Кроме того, этот подход дает возможность говорить о вере и знании и количественно, и качественно.

Однако в любом случае возникает вопрос возможности ошибки и разочарования (уменьшения веры). На мой взгляд, именно здесь проявляет себя в полной мере различие, во-первых, нескольких установок, рассматриваемых автором как единая, а во-вторых, комплексность этих самых установок (многообразных желаний верить). Если на каком-то этапе становится возможным разговор о количественной интерпретации BIA , об увеличении веры, то процесс обратный — разочарование или выведение себя из-под влияния BIA — также должен быть описан. В свою очередь, ошибка — важный показатель того, в чем именно состоит пропозициональная установка. Причем это так вне зависимости от того, считаем ли мы в принципе возможным ошибаться в вере или знании, — мы приняли установку «мнение», а ошибочное мнение более чем возможно.

Как же может ошибаться Рекс и какова цена его ошибок? В рамках адаптивной установки ошибка Рекса может быть только следующего

типа: он может некорректно воспроизвести паттерны Q , утратив респектабельность в глазах католиков (англикан). Отсутствие твердой веры или недостаточно твердая вера будет означать, что Рекс недостаточно убежденный католик³. Например, если Рекс признал, что солгал на исповеди, собеседник скажет ему, что он недостаточно тверд в вере. В свою очередь Рекс может признать, что он ошибался. В случае сотериологической установки цена ошибки будет очевидно выше: Рекс может посчитать (в ходе выполнения рекомендаций автора), что Q не дает возможности спасения. Если он хотел спастись и препоручил себя Q , то это решение было ошибочно. Однако признание этой ошибки — если установка «желание верить» ради спасения остается актуальной — фактически означает для Рекса невозможность спасения.

У меня есть серьезные сомнения в том, что вера (как propositional attitude) современных аналитиков семантически сопоставима с верой ранних — впрочем, и не-ранних тоже — христиан. В этом отношении мне близки взгляды последователей Витгенштейна (в данном случае Риса в наибольшей степени), которые не уставали повторять, что верить — значит жить определенным образом. Однако — парадоксально — в выражении «жить определенным образом» наиболее проблематична не определенность, а «жить». Способы жизни могут и *должны* быть описаны так, как предлагает автор, но следует допускать, что учитывать их внутреннюю разнородность все же продуктивнее, чем не учитывать.

³Эту ситуацию следует отличать от той, в рамках которой можно говорить о том, что Рекс ошибся в своем желании быть католиком — частично она может иметь место в связи с сотериологической установкой.

Rakhmanin, A. Yu. 2020. “Tverdaya vera: zhelaniye i tsena oshibki [To Believe Firmly: Desiring Faith and the Cost of a Mistake]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 199–206.

ALEKSEY RAKHMANIN
ASSOCIATE PROFESSOR AND LECTURER
FACULTY OF PHILOSOPHY, RELIGIOUS STUDIES AND THEOLOGY
RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);
ORCID: 0000-0002-9677-9244

TO BELIEVE FIRMLY: DESIRING FAITH
AND THE COST OF A MISTAKE

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-199-206.

ВАСИЛИЙ ЛУРЬЕ*
КАК ВЕРИТЬ?***

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-207-224.

«Как верить преданно и твердо?» — это настолько хороший вопрос, что мы даже не будем вдаваться в подробности того, во что именно верить. Он прекрасен уже своей чисто логической оболочкой.

Один и тот же символ веры будет означать разное для тех, кто его прочитает как конъюнкцию пропозиций, и тех, кто прочитает саму конъюнкцию пропозиций как сложный символ, обращенный к невыразимому смыслу.

В западном богословии это — тема полемики со времен схоластики и совсем жарких споров со времен Реформации. В терминах схоластики это вопрос о так называемой имплицитной вере: существует ли она вообще, а если да, то в чем она состоит? (Легко заметить, что тут два разных вопроса). Конъюнкция пропозиций всегда эксплицитна, поэтому вопрос о представимости религиозной веры в виде (какой бы то ни было) конъюнкции пропозиций является и сам по себе предметом религиозной веры.

В хорошие времена — когда история продуцировала особенно много материала для историков и философов религии — об этом не просто спорили, но могли и за это убить. Позднейшая психологическая усталость и ее следствие — равнодушие — в отношении к таким спорам сегодня понемногу преодолеваются, и современная логика может тут внести какой-нибудь скромный вклад. Мне хочется поддержать Павла Бутакова в таком благородном деле. Отчасти же Павлом и мною движет долг человеколюбия: мы хотели бы помочь несчастному в (католической) вере человеку Рексу Моттрему, с которым познакомил Павла Ивлин Во, а меня — Павел. Бедный Рекс так и не смог (пока) стать католиком, хотя ему было очень надо.

*Лурье Вадим Миронович, д. филос. н., вед. н. с. Института философии права СО РАН (Новосибирск), hieromonk@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6618-2829.

***© Лурье, В. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Необходимо честно предупредить, что именно с католичеством у нас всех может быть большая загвоздка. Из нас четверых католиком был только Ивлин Во, который сделал первую, но неудачную попытку помочь Рексу. Попытка Павла, по-моему, куда более удачна, но она ведет не в католичество, а в кальвинизм или в другую протестантскую конфессию, в которой небольшой кальвинизм считается допустимым, как в англиканстве. Мне придется, в силу моей собственной ограниченности, говорить с позиции византийского православия. Насколько я знаю, в современном католичестве такой подход терпят, но считают не очень-то образцовым и несколько подозрительным, так что в лучшем случае я смогу предложить Рексу грубый суррогат того, что ему требуется. Но при всем нашем сочувствии к Рексу дело ведь не в нем одном; задача логиков — «огласить всё меню»: составить ясную карту местности, чтобы любой человек мог понять, как ему пройти к той вере, которую он заказывал.

Мое обсуждение проблемы будет следовать структуре размышлений, предложенной Павлом (здесь и ниже под этим именем подразумевается не известный автор посланий, а Павел Бутаков), но в обратном порядке, и будет разделено на три неравных части.

СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННАЯ СТОРОНА ДЕЛА: ДА И НЕТ

«Напоследок, — пишет Павел, — хочется предложить Рексу еще один, ранее не упоминавшийся способ увеличения уверенности. Христиане считают, что вера — это сверхъестественный дар, который можно получить через принятие церковных таинств. Так что Рекс вполне может попробовать и этот способ».

Тут два тезиса: вера — сверхъестественный дар, и ее можно получить через восприятие церковных таинств.

На первый тезис отвечу «да», на второй — «нет».

Первый тезис, в котором мы с Павлом согласны, определяет статус всех остальных наших рассуждений. Он восходит к тезису другого Павла, который, как известно, насадил, потом Аполлос поливал, но взрастил все равно только Бог (1 Кор. 3:6).

Взрачиваем не мы, но нужно насадить и поливать. Вот это и является темой нашего обсуждения. Действия Бога останутся непредсказуемыми, но существует богоустановленный обычный порядок, который только Богом же может нарушаться (и, бывает, нарушается), а наше дело — такому порядку следовать. Только в этом мы можем помочь Рексу, а Рекс может помочь сам себе.

Второй тезис, в котором мы с Павлом не согласны, — о роли таинств. Они должны укреплять веру, но вопрос в том, можно ли к ним приступать, не имея веры, а только с целью ее приобрести. Павел, похоже, считает, что да, но я настаиваю, что нет. Во всяком случае, византийское церковное право это категорически запрещает.

Не могу сказать о протестантских конфессиях, но это вроде бы запрещается и в католицизме. Общая для православия, католичества и многих протестантских конфессий литургическая практика предполагает исповедание уже имеющейся веры перед принятием таинств, в частности, *перед* крещением и причащением.

СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ В ЕСТЕСТВЕННОМ: КАК ПОВЕРИТЬ В ПРОПОЗИЦИЮ?

Хоть я и не сойду с Павлом в том, что вера может быть редуцирована к конъюнкции пропозиций, но я соглашусь с ним в том, что вера может быть через таковую конъюнкцию представлена. Поэтому вопрос о том, как можно поверить в пропозицию, актуален не только для Павла, но и для меня. Будем разбираться.

Павел вводит очень удобную терминологию для классификации того, что сейчас называют «подобные верованиям (пропозициональные) установки» — *belief-like attitudes (BLAs)*: «мнение» — пропозициональная установка категорическая, то есть не имеющая градаций «более» или «менее», а только «истинно» или «ложно», и «уверенность» — пропозициональная установка количественная, которая может иметь градации, так как можно быть уверенным в большей или меньшей степени.

«Мнение», как считает Павел, зависит от нашей воли:

Мы формируем мнение всякий раз, когда нам необходимо основание для действия: когда нам нужно сделать публичное заявление, когда нужно выбрать посылки для построения аргумента или когда нужно принять практическое решение. При этом сформированное мнение далеко не всегда соответствует тому, насколько мы на самом деле в этом уверены.

«Уверенность, — как представляется Павлу, — отражает наше подлинное внутреннее ментальное состояние», и поэтому ее нельзя изменить одним волевым усилием, это зависит от новых знаний и опыта.

Религиозная вера, как представляется Павлу, должна быть сразу и «мнением», и «уверенностью» в указанных смыслах. Поэтому приходится разбираться отдельно, как обрести «мнение» и как — «уверенность».

КАК ОБРЕСТИ «МНЕНИЕ»?

То, что предлагает Павел для обретения «мнения», давно известно в европейской культуре как «пари Паскаля»: надо себя вести так, как будто бы ты веровал. И это не обязательно будет лицемерием. Паскаль сам пришел к этой мысли довольно запутанным путем, в чем стоит труда убедиться, взглянув на его рукопись (это из «Мыслей», *Les Pensées de Blaise Pascal*, 2011). Но идея стара, как мир. На ней строится любое традиционное религиозное воспитание. У этого подхода есть один минус.

Минус в том, что если все ограничится таким воспитанием (в традиционном обществе) или самовоспитанием (по Паскалю), то ты глубоко проникнешься религиозной культурой, но так и не станешь верующим. Как ломаются такие «мнения», показывают истории выходцев из традиционных обществ или самих рассматриваемых обществ, которые были разрушены. Такие опыты всегда выявляют, что всерьез верующих людей среди «традиционно верующих» мало. Павел тоже это чувствует, поэтому делает разные оговорки о том, что этим способом ограничиваться нельзя.

Но для логика важно спросить: а почему, собственно, нельзя? Ответ на этот вопрос чуть раньше Паскаля сформулировал Декарт (Паскаль писал свои «Мысли» в 1657–1658 годах, а Декарт опубликовал свои *Meditationes* в 1641). Забегая вперед, скажу, что он будет подразумевать неправильность одной из гипотез Павла: будто наши «мнения» всегда зависят от нашего выбора.

Будет лучше, если мы покажем неправильность этой гипотезы раньше, чем перейдем к разговорам о божественном. Вот простой пример такого «мнения» (пропозициональной установки, являющейся категорической, то есть не имеющей количественных градаций), которое совершенно не зависит от моей воли: мое «мнение» о том, что существую я.

Декарт тоже считал пропозицию о моем собственном существовании истинной в категорическом смысле и не зависящей от моего выбора, верить в нее или нет, о чем он написал еще в «Рассуждении о методе» (1637).

В современной философии появилась некоторая мода это оспаривать, ссылаясь на впервые описанный в 1880 году синдром Котара. Этот синдром иногда возникает на почве особо тяжелой депрессии, и поэтому в современной клинике в самых тяжелых своих формах встречаться перестал (те врачи, которых мне удалось расспросить, вспоминали о последних таких случаях в 1980-е годы, пока в больницы не пришли

современные антидепрессанты). Обычно синдром проявляется в том, что пациент отрицает у себя наличие некоторых частей тела или внутренних органов, но при особо тяжелых формах утверждает либо что он умер, либо что его «нет». Не углубляясь в (чреватую парадоксами автореференции) логическую проблему того, что такое «я», мы просто заметим, что пациент доктора Котара, который утверждал, что его не существует, никоим образом не терял из виду того, о ком он это говорил, то есть себя: он не путался в том, кого же именно не существует. Тут ситуация очень похожа на обсуждение бытия Божия: пациент прекрасно знает, что такое его «я», но отрицает существование этого «я»: *рече безумен в сердцах своем: несмь аз*. По мнению Декарта (к которому я сейчас перейду), ровно это происходит у нас в отношении признания бытия Божия: есть первичная интуиция, подобная интуиции нашего собственного существования, но есть также возможность ее отрицать. Какой вариант выбора между признанием и отрицанием (собственного «я» или бытия Божия) является признаком безумия, это, как и в случае синдрома Котара, вопрос культурной конвенции, а не логики. Для логики кто первым надел халат, тот и доктор.

Декарт пишет об этом в первом из трех доказательств бытия Божия, содержащихся в его *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*. Историки философии очень много пишут о третьем из этих доказательств, основанном на Ансельме (это в пятой «медитации»), но редко вспоминают о двух первых (в третьей «медитации»), из которых нас касается только самое первое (Descartes' *Meditations*, 1996: III, 1–25). Логики, вероятно, чувствуют, что это доказательство не очень логичное. Оно медитативно в самом прямом смысле слова. Всё начинается (*ibid.*: III, 1) с закрывания глаз и постепенного отключения чувств, чтобы таким образом увидеть, что останется. Это попытка мысленной ауто-аутопсии: вскрыть мир своих мыслей и чувств, чтобы посмотреть, что там у него внутри. Внутри — разные идеи, из которых особенную важность будет, понятно, иметь моя идея о существовании меня. Но будут и другие идеи, например, о чем-то из внешнего мира, о том, что два плюс три равно пять, о сиренах и гиппогрифах (*ibid.*: III, 5 — допускаю, что это не у каждого) — в общем, разные идеи разной степени очевидности и убедительности. Но идея Бога оказывается (у Декарта, а не у всех) исключительной: она «гораздо яснее всех прочих, от всех отличается и содержит больше объективной реальности, чем любая другая, и нет никакой другой идеи, которая представлялась бы более истинной, и никакой, в которой бы

меньше этого можно было бы подозревать ошибку или ложность» (*cum maxime clara & distincta sit, & plus realitatis objectivae quam ulla alia contineat, nulla est per se magis vera, nec in qua minor [во франц. добавлено: erreur] falsitatis suspicio reperiatur*) (Descartes' Meditations, 1996: III, 25).

Доказательство в этом случае состоит у Декарта только в том, что если уж эта идея такова, то надо в нее поверить, уж если я верю даже в идею о существовании меня самого, хотя эта идея в сравнении с идеей Бога совершенно невзрачная.

Но Рекс, как и большинство историков философии, не понимает этого аргумента Декарта. Закрывать глаза они еще могут, могут даже успокоить какие-то из своих чувств, но идея Бога у них так и застрянет где-то между элегантнейшим гиппогрифом (у неверующих) и тривиальнейшим «три плюс два — пять» (у верующих, но только в «бога философов»). «Три плюс два равно пять», — это такая идея, на которую можно положиться в ряде практических дел, но которая никак не сияет среди прочих идей и не обладает какой-то необычной степенью «объективной реальности». Такая вера в Бога не будет религиозной верой, о которой говорит Декарт. Философы чаще всего приписывали Декарту веру в «бога философов», но это был бы такой бог, как «два плюс три — пять»; это истина, которую вряд ли можно (и точно не нужно) любить и которой точно нельзя хотеть подчинить свою волю. «Бог философов» не имеет ничего похожего на ту идею Бога, которую описывает Декарт.

К счастью, вера в «бога философов» — это и не то, что требуется нашему Рексу. Для него медитация Декарта дает совершенно другой урок: о том, что с ним что-то не так; что он страдает в отношении Бога религиозным синдромом Котара: он понимает, что такое Бог — как и пациент Котара понимал, что такое «я», — но при этом ему кажется, что этого объекта не существует. (Читатель заметил, что, пользуясь равнодушием логиков, носитель религиозного дискурса сейчас первым надел медицинский халат).

Между прочим, Декарт нам тут объяснил, почему Рекс — в таком состоянии, как он есть, — не может стать не только католиком, но и верующим какой бы то ни было конфессии.

Жизнь верующего человека, как писал Павел (но не Бутаков), подобна жизни воина. Следовать вере той или иной конфессии (это уже я сам продолжаю вместо обоих Павлов) — это сражаться в той или иной армии. Выбрать правильную армию (Церковь) и в ней правильно себя вести — это самое главное. Но сначала надо стать верующим человеком в смысле Декарта, то есть сначала надо узнать, что Бог есть и Бог таков,

что жить надо, как Бог велит. А потом уже встанет вопрос о выборе конфессии — то есть о том, что же именно Бог велит.

Медитация Декарта была не о том, как это все сделать, а о том, что — да, Бог есть, и Он такой, что жить надо будет так, как Он велит, а не как попало. Соответствующее представление («идея») в человеке просто есть (тут Декарт вполне совпадает и с восточной патристикой). Но можно так себя перенастроить, что оно сильно поблекнет вплоть до полного «синдрома Котара».

Может быть, то, что мы сейчас выяснили о состоянии Рекса, нас должно огорчить: мы искали способа записать его в правильную армию, а тут оказалось, что он инвалид, вовсе не годный для военной службы. Но всегда лучше знать настоящую картину. Если есть болезнь, то должно быть и лечение (хотя бы в религии этот принцип работает безотказно).

КАК ОБРЕСТИ «УВЕРЕННОСТЬ»?

Павел создал очень удобный аппарат для изучения религиозных верований по степени «уверенности», назвав его докстатической системой. Он настолько наглядный, что прямо хочется нарисовать. Достаточно взять пятимерное конфигурационное пространство и проводить в нем соответствующие траектории (рисовать это можно в виде трехмерных сечений). Пять координатных осей такого пространства: Достоверность, Желанность, Этичность, Центральность, Укорененность.

Ниже я буду сравнивать мысли Павла и мои собственные. Если при этом я буду говорить, что я прав, а Павел неправ, то это надо понимать как заявление религиозное, а не логическое или философское. Логически и философски в том, что сейчас будет обсуждаться, мы с Павлом одинаково (не)правы. Просто мы ведем дело к разным верам. Павел ведет к своей, я — к своей, и никто из нас толком не скажет, как стать католиком. Мой вариант, как мне кажется, к католицизму ближе, но об этом не мне судить.

Итак, какие из пяти факторов важнее? Ответ зависит от того, какую веру мы конструируем.

Павел считает, что важнее всего *достоверность* — степень фактического подтверждения пропозиции, *evidence*. Высокая степень достоверности у пропозиции: «Лондон — столица Великобритании». Декарт, впрочем, только что пытался объяснить, что у пропозиции «два плюс три равно пять» степень достоверности еще выше, а толку от нее (для

веры) мало. Конечно, достоверность (в указанном смысле) будет самой важной, если мы конструируем веру в «бога философов», чего Павел делать не собирается. Но все же и он предлагает для повышения достоверности использовать философские и рациональные аргументы. В этом проявляется то понимание веры, которое разделяет Павел и которое специфично для кальвинизма. Об этом мы скажем ниже. Если бы Павел подсовывал нам вместо религиозной веры веру в «бога философов», то вместо пятимерного пространства ему бы пришлось предлагать нам одномерное, где эта достоверность была бы единственной координатной осью.

В византийской и, по-моему, в римско-католической традиции значение фактора достоверности (в указанном смысле термина) меньше за счет того, что гораздо слабее априорные критерии рациональности и основанной на них достоверности. Между прочим, это было извечной темой средневековых православно-католических споров. Достоверность приобретает за счет того, что меняются ее критерии под воздействием других факторов, о которых сказано ниже. Впрочем, мы уже видели, причем вне религиозного контекста, как Декарт пришел к достоверности бытия Божия, изменив сами критерии достоверности, более того, изменил он их еще в «Рассуждении о методе» и поначалу применил их к естественным наукам. Получается, что надо заниматься чем-то другим и тогда достоверность достроится и подтянется.

То же самое надо сказать об *этичности*. Совет Павла заключается в том, чтобы не думать о плохом («поменьше заострять внимание на тех злодеяниях, которые совершаются во имя христианской веры»). Мы с Жаном Кальвином такой подход одобрить не можем, хотя и по разным причинам. В свою очередь, кальвинисты еще в XIX веке привыкли не очень-то одобрять Кальвина в его увлечении предестинацией, доходившем до полной античеловечности.

Если мы как-то проскочим тему недостойности христиан, то тема теодицеи останется в полный рост. Она упирается в тему так называемых бессмысленных страданий, поскольку при любом понимании смысла тех или иных страданий бывает можно найти такие примеры, которые окажутся бессмысленными именно в рамках выбранной системы понятий. Из этого будет следовать, что Бог или не благ, или не всемогущ, что в том и другом случае ведет к тому, что Бог — это не Бог. Почему-то, однако, эти соображения не действуют на многих простых людей, и это далеко не только люди эгоистичные, лишённые эмпатии или неспособные думать. Просто людям бывает не так уж сложно понять, что они

могут понять не всё. Что промысл Божий потому и Божий, а не их собственный или еще чей-то, что всем остальным его не понять.

А что же тогда с этичностью? Скорее всего, для человека будет неизбежен такой период, когда он наломает дров. Надо прогнозировать, что по оси Этичности он будет тормозиться в своем приобретении веры. Если ему повезет, он будет видеть со стороны примеры хорошего поведения, которым даже может захотеть подражать. Но в себе самом он будет видеть, что дела идут только к худшему. Это будет следствием резонанса двух процессов: изменения критериев оценки собственного поведения (на более строгие и просто другие) и — скажу сейчас нечто не логическое, а онтологическое — возникновения новых соблазнов или приобретения старыми соблазнами такой силы, которой раньше они никогда не имели, так что он даже не представлял, что такое может случиться. Для Рекса это все будет полной неожиданностью и очень его обескуражит. Даже если мы предупредим его заранее десять или сто раз, неожиданность будет столь же полной, потому что он поймет наши слова, но не поймет того, что мы пытались сказать. Никто ведь не обещал, что те, кто будет пытаться вмешиваться в ваши отношения с Богом, будут только людьми, а не кем-нибудь еще. И ведь даже обещали обратное. Не все, кто участвует в отношениях между людьми и Богом, суть ангелы...

По-моему, самый главный фактор — *центральность*, и с ним будет очень тесно связана *укорененность*. Для усиления того и другого мы с Павлом предложили бы одинаковые по своей логической форме правила, но совершенно разные способы их реализации (или тут надо сказать «инстанциации»?). «...Чтобы быть центральной, — пишет Павел, — пропозиция должна быть постоянно активно задействована. Заодно Q [так обозначена конъюнкция пропозиций, в которую следует уверовать] со временем обрстет сеть дополнительных связей с другими пропозициями, что увеличит степень укорененности Q в сознании Рекса». Полностью поддерживаю этот рецепт. Добавлю также, что укорененность приведет к последствиям для достоверности и этичности, так как повлияет на критерии того и другого (достоверность повысится, а этичность... тоже повысится, но не скоро; сначала понизится).

Но теперь у нас вопрос: как же нам «активно задействовать» положения веры, которые Рекс мог принять разве что в порядке «пари Паскаля»?

Вот рецепт Павла: «Если Рекс плотно займется изучением теологии, общением с другими верующими, начнет посещать богослужения

и приобщаться к христианской церковной жизни, то *Q* автоматически переместится с периферии сознания Рекса в его центр».

А вот мой совет Рексу: не делать этого категорически. Вместо приобщения к религиозной вере (какой бы то ни было) это даст приобщение к субкультуре и конкретной тусовке. Если бы целью Рекса было научиться мимикрировать под верующего, то совет был бы подходящим. А если цель была в том, чтобы искренне уверовать, то надо понимать: контакты в соответствующей субкультуре, даже если они неизбежны, всегда опасны.

Вера приобретает центральность и укорененность, когда ее используют по назначению: то есть совершают соответствующие вере поступки, а не ходят на пусть даже и соответствующие вере тусовки, пусть даже и богослужения (да, церковное богослужение, как и все земное, должно служить во благо, а может быть использовано во вред).

Обычно религиозная вера не требует от человека поступать иначе, чем он бы поступил при своем характере, если бы такой веры не имел. Но все же иногда — требует. Каждый такой поступок становится этапом инициации. Возникает — рано или поздно, — а потом еще не раз повторяется ситуация, когда по-человечески надо поступать так, а вера требует сьяк, причем, по-человечески ты очень много потеряешь, если поступишь по вере. Пока в твоей жизни не случилось ни одной такой ситуации, вообще нельзя сказать, верующий ты или нет. Можно только сказать, что у тебя есть желание уверовать. Вот как раз то самое пари Паскаля (например, это желание может быть и в других формах).

Это не обязательно и даже очень редко поступки, требующие очевидного героизма и мученичества. Чаще всего это поступки, со стороны незаметные или малозаметные. Но они требуют, чтобы в пользу веры ты отказался от чего-то жизненно важного именно для тебя, в твоём представлении. Может быть, это такие ценности, что уже через год тебе будет смешно о них вспоминать. Неважно. Главное, что тебе не смешно именно сейчас. Это может быть разрыв каких-то межчеловеческих связей, или отказ от какой-то карьеры, или отказ от привычки воровать... Может быть что угодно, но обязательно по-настоящему дорогое для тебя лично и при этом несовместимое с твоим «мнением» относительно веры.

Вот через это происходит исцеление от религиозного «синдрома Котара». Утраченное, скорее, не компенсируется в материальном мире, но через это ты делаешься другим человеком, и главное в таком изменении — развитие лично у тебя «чувства Бога». Такое «чувство» появляется

только тогда, когда никакие другие чувства его не заслоняют, когда больше нет никаких зацепок и страховок.

«Чувство Бога» — это очень неудачное выражение, но тут не бывает удачных. Поэтому святые отцы им не брезговали, как мы убедимся ниже в цитате из Исаака Сирина. Дионисий Ареопагит выражал это как различие между «изучением» божественного и «претерпеванием» божественного. Не уверен, что Павел согласился бы с утверждением о том, что настоящая вера, отличающаяся от веры бесов (которые тоже ведь «веруют и трепещут»), отличается именно наличием «дел» в том смысле, что все эти «дела» суть «претерпевание божественного». Но не уверен и в том, что не согласился бы (посторонним всегда трудно понять протестантов, когда они рассуждают о сравнительной ценности веры и дел).

Мы помним, однако, что описанный у Декарта «нулевой мистический опыт» (как я бы его назвал) — это не итог религиозной жизни и даже не ее начало, а всего лишь стартовая позиция. Человек записывается на службу в армию, но его армейская служба должна заканчиваться отнюдь не в этот момент, обычно даже и не после первого боя.

Если Рекс получит этот «нулевой мистический опыт», у него, конечно, будет соблазн считать себя чего-то достигшим, но тут ему придется понять (чем быстрее, тем лучше), что ему пока не давали приз победителя, а только допустили к соревнованиям. (Спорт — это я тоже взял аналогию из Павла, но другого).

К участию в соревнованиях, или по другой аналогии из того же источника (Павла, но другого) — в войне, имеет прямое отношение последняя из осей нашего с Павлом пятимерного конфигурационного пространства докстаической системы — *желанность*.

В рекомендациях по поводу желанности веры Павел излишне скромничает:

Боюсь, что здесь я не могу предложить ничего конкретного. Возможно, что здесь могло бы помочь знакомство с какими-нибудь замечательными людьми, исповедующими Q , благодаря чему у Рекса появилось бы желание стать таким же, как они. Но вряд ли нам стоит рекомендовать Рексу заняться целенаправленным поиском таких людей.

Последнее предостережение можно понимать насчет возможной ошибки не только в конкретных людях, но и в целых сообществах. Люди могут быть очень хорошими и даже сообщество их — хорошим, но для веры бесполезным, а то и вредным. Тем не менее приход в Церковь через

людей — это классика. Это теория трех видов призвания (ее классическое, но далеко не единственное выражение — в четвертом *Собеседовании* Иоанна Кассиана, написанном в начале V века по воспоминаниям о разговорах с египетскими старцами в 390-е годы) (Jean Cassien, Pichery, 1955).

Выбор конфессии человек может совершить сам собой, но совершить его правильно он может только по божественному призванию. Думаю, тут мы с Павлом согласны.

Божественное призвание бывает трех видов, которые весьма отличаются по степени своей возвышенности, но не отличаются по результату, который всегда может быть удачным или неудачным в зависимости от свободной воли человека.

Высший вид призвания — непосредственно от Бога. Это случается редко. Собеседник Иоанна Кассиана авва Пафнутий называет в качестве первого примера великого Антония — одного из основателей монашества и столпа православной веры. Но в качестве другого примера он называет Иуду, который тоже был призван непосредственно Господом.

В остальных двух случаях призвание бывает хотя и тоже от Бога, но через человек.

Второй способ — это следовать за теми, кого призвал Бог. Авва Пафнутий приводит в пример самого себя, последовавшего за великим Антонием. Это работает и по транзитивности, то есть можно последовать за теми, кто сам последовал за тем, кого призвал непосредственно Бог. Действие транзитивно потому, что для результата важен не способ призвания, а ответ человека на призвание, каким бы способом он ни был призван. Поэтому призванный одним способом не будет святее, чем призванный другим. Иоанн Кассиан может следовать за аввой Пафнутием, а мы — за Иоанном Кассианом, и это (воспользуюсь еще одним примером из разговоров египетских монахов IV века) то же самое, что зажигать огонь от огня: от этого огонь первого светильника не умаляется.

Третий способ — это так называемые обстоятельственные (проявившиеся в необычных обстоятельствах) добродетели. Авва Пафнутий ссылается на гремевший по всему Египту пример аввы Моисея, который стал великим монахом после того, как он, будучи разбойником, совершившим множество преступлений, как-то раз бежал от погони и дал Богу обет в случае спасения оставить прежнюю жизнь и стать монахом. Большинство людей в таких ситуациях не исправляются, и уж почти никто не переходит к высокому подвижничеству. Но для кого-то божественное призвание происходит именно так. Менее экзотический вид такого призвания — благодущное претерпевание болезни. Известная

святая XX века Мария Гатчинская стала святой после того, как, будучи молодой девушкой, она оказалась парализованной до такой степени, что не могла даже сама повернуться в постели. Зато молиться она могла и так стяжала огромный дар утешения и духовного руководства, что оказалось так востребовано в 1920-е годы (а уже в 1932-м ее убили).

В реальной жизни любого человека может найтись место какому-то из этих трех видов призвания или даже их комбинации. Не стоит очень резко настаивать на их различии.

Во всех этих случаях происходило приобщение к определенному сообществу, всей веры которого присоединившиеся не знали заранее и осваивали её [веру] постепенно, и это ставит нас перед последним из вопросов — о том, как можно поверить в сложноорганизованную веру с какой-то систематической догматикой. Ведь очевидно, что «нулевой мистический опыт» для такой веры хоть и необходим, но далеко не достаточен. Она просто не может из него следовать.

ВЕРА И КОНЪЮНКЦИЯ ПРОПОЗИЦИЙ

Вера никогда не могла обходиться без словесных формулировок, а также без споров о том, какие из них считать истинными и какие — ложными. Но каков статус этих формулировок как таковых? На что они претендуют, если не говорить об их реальной истинности или ложности?

Тут исторически давалось три разных ответа.

Самый простой из них — самый поздний, и он характерен только для протестантов, но и то не для всех. Существует какой-то минимум вероучительных тезисов (пропозиций), которые представляют собой в совокупности (конъюнкции) содержание религиозной веры. Во всем остальном — свобода, поскольку об остальных вопросах, пусть и имеющих отношение к предметам веры, ясного и поэтому общеобязательного божественного откровения нет. Важно, что все тезисы такой веры эксплицитны.

Второй характерен для других протестантов, но появляется в схоластике задолго до Реформации. Общекатолическим учением он так и не стал. Вера укладывается в конъюнкцию пропозиций, но не вполне: она ей аппроксимируется так, как можно аппроксимировать функцию бесконечным многочленом. Чем больше членов мы выпишем, тем точнее будет наше описание, но чем дальше от начала многочлена, тем меньше значение уточнений, вносимых соответствующими членами. Если ограничиться только первыми членами представления функции, то тоже выйдет неплохо. Если некто верует в известные ему тезисы, которые

обязательно должны относиться к началу разложения функции, то тем самым он верует сразу во все. Те вероучительные положения, которые этот человек понимает, будут для него «эксплицитной» верой, а все остальные — «имплицитной».

Третий подход, который был разработан в восточной патристике, особенно у Дионисия Ареопагита, заключается в том, что вера по сути своей всегда имплицитна, но эксплицитовать в словах ее можно, если при этом не забывать, что нельзя. Истинная вера формулируется через утверждения и отрицания, но таким образом, что все равно остается несформулированной. Зато через эти процедуры человеческий разум помогает человеку дойти до того места, откуда начинаются подлинное «мистическое богословие» и прямое общение с Богом уже без слов.

В период Контрреформации этот подход если и не был принят в Римско-католической церкви, то послужил к выработке некоторого компромиссного учения (особенно у кардинала Беллармина; широкой публике он известен тем, что спас от инквизиции Галилея, но вовсе не в этом его главные достоинства) о том, что без имплицитной веры никакой настоящей веры не бывает. В своей книжке *De arte bene moriendi* («Об искусстве хорошо умирать») (Bellarmino, 1873: II, 9) Беллармин цитирует один рассказ о схоластах, которых после смерти постигла разная участь. К первому из них при самой кончине приступил бес и стал спрашивать, как он верует. Будучи человеком ученым, он прочитал ему сразу и Апостольский, и хорошо нам теперь знакомый из статьи Павла Афанасьевский символы веры. Бес в ответ возразил на какой-то пункт, а схоласт справедливо сказал ему, что тот несет ересь. Но бес стал настаивать на том, что столь важные вопросы должны разрешаться «не выкриками, а аргументами» (*non clamoribus [...] sed rationibus*), а также и на том, что если бы богослов сумел его избавить от его возможного заблуждения, то тем самым совершил бы благое дело. Схоласт увлекся и сам не заметил, как согласился с бесом, — а тут как раз и умер и справедливо оказался в аду. Узнав по милости Божией о судьбе первого, второй схоласт при встрече с тем же бесом в аналогичных обстоятельствах не стал ему читать никаких символов веры, а на тот же вопрос ответил, что верует так, как верует Матерь Церковь. Тогда бес спросил, как верует Матерь Церковь, на что схоласт ответил, что она верует так, как я. И так они ходили по кругу много раз, пока схоласт не умер самым удачным для себя образом. Итак, даже для ученого богослова полноценное исповедание веры заключается не в умении прочесть и объяснить символ веры, конъюнкцию пропозиций,

а в том, чтобы верить в Церковь как целое, включая истинность ее веры. Со своей византийской точки зрения, я готов с этим согласиться.

Но кого это прямо бесило, так это Кальвина. Все реформаторы стремились рационализировать веру и посылнее привязать ее к знанию, отвязывая от Церкви, но один Кальвин был в этом последователен до конца. Постепенно он начал признавать некоторую инструментальную полезность «имплицитной веры» (в качестве временного суррогата настоящей эксплицитной), но никогда не отказывался от самых резких слов в ее адрес. Прочитую хотя бы одно яркое место из *Христианского учения* (в последней авторской редакции — французской 1659 года), кн. III, гл. 2, § 2, где Кальвин громит «имплицитную веру» именно ради своего тезиса о том, что вера есть знание (Calvin, 1866: III, 2):

Итак, это зло, как и бесконечно много других, должно быть отнесено на счет Сорбонских теологов, которые, насколько смогли, сокрыли Иисуса Христа как бы покрывалом, а дело обстоит так, что если мы не посмотрим на него прямо, то мы можем только блуждать по множеству лабиринтов. Однако помимо того, что своим исполненным мрака определением они преуменьшили и почти уничтожили добродетель веры, они сконструировали выдуманную веру, которую они называют имплицитной, или сокрытой, каковым именем величая самое тяжкое невежество, какое только можно сыскать, они обманывают бедное простонародье и губят его. Эта выдумка (если говорить более открыто и по правде) даже не только погребает истинную веру, но совершенно ее разрушает. Разве верить состоит в том, чтобы ничего не понимать, стремясь к тому, чтобы подчинить свой разум Церкви? — Отнюдь нет. Вера состоит вовсе не в невежестве, а в познании...

Именно таким познанием, а вовсе не подчинением нашего духа непонятым вещам, мы получаем вход в царствие небесное.¹

Павел держится кальвинизма. Для него вера есть знание некоей конъюнкции пропозиций. Я держусь Дионисия Ареопагита. А Рексу

¹Ce mal donc, comme d'autres infinis, doit estre imputé aux theologiens Sorboniques, lesquels ont couvert tant qu'ils ont peu Iesus Christ comme d'un voile : comme ainsi soit que si nous ne regardons droit à luy, nous ne pouvons que vaguer par beaucoup de labyrinthes. Or outre ce que par leur definition pleine de tenebres ils amoindrissent la vertu de la foy et quasi l'aneantissent, ils ont basti une fantasie de foy, qu'ils appellent Implicite, ou Enveloppée: duquel nom intitulant la plus lourde ignorance qui se puisse trouver, ils trompent le povre populaire, et le ruinent. Mesmes (pour parler plus ouvertement et à la verité) ceste fantasie non seulement ensevelit la vraie foy, mais la destruit du tout. Est-ce là croire, de ne rien entendre, moyennant qu'on sumette son sens à l'Eglise ? Certes la foy ne gist point en ignorance, mais en cognoissance.... C'est par ceste cognoissance, et non point en sumettant nostre esprit aux choses incogneues, que nous obtenons entrée au royaume celeste.

надо бы держаться кардинала Беллармина, хотя в этом деле мы не очень-то можем ему помочь.

ГОЛОС ИЗ ВИЗАНТИИ

Нужно все же повторить самое главное о византийском подходе к делу. Он, напомним, тоже начинается с понуждения себя и завершается даром Божиим, но его условием является отказ от собственного промыслиения о себе в пользу промысла Божия... Есть очень хорошее место из великого подвижника Исаака Сирина (VII век), который писал на сирийском, но его творения были переведены на греческий уже в VIII–IX веках, после чего он стал одним из самых авторитетных аскетических авторов в Византии. Прочитую изданный в 1911 году перевод С. Соболевского, отредактированному мною по критическому изданию Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, 2012: 750–751; здесь это слово 63, а в переводе 1911 года — 49 (Авва Исаак, Соболевский, 1911):

...проси у Бога, чтобы дал тебе прийти *в меру веры* (Рим. 12:3). И если ощутишь в душе твоей наслаждение ею, то мне даже нетрудно сказать, что нечему уже отвратить тебя от Христа. И нетрудно тебе каждый час быть отводимым в плен от земного, и укрыться от этого немощного мира и от воспоминаний о его вещах. О сем молись неленостно, сего испрашивай с горячностью, об этом умоляй с великим трудом, пока не получишь. И еще молись, чтобы не изнемочь. Сподобишься же этого, если прежде с верою понудишь себя *печаль* [т.е. попечение] *твою возвергнуть* на Бога (Пс. 54:23) и свой собственный промысл обменяешь на Его промысл. И тогда, когда Бог увидит в тебе ту волю, что со всею чистотой мыслей доверился ты Самому Богу более, нежели себе самому, и понудил себя уповать на Бога более, нежели на душу свою, тогда осенит тебя она неведомая тебе сила, и ощутительно ощутишь [αἰσθητικῶς αἰσθηθήσῃ «чувственно почувствуешь»] с собой несомненно силу...

ЛИТЕРАТУРА

Авва Исаак. Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолюбивого града Ниневии. Слова подвижнические / пер. с древнегреч., под ред. С. И. Соболевского. — Сергиев Посад : Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1911.

Bellarmino R. Opera Omnia, ex editione Veneta, pluribus tum additis tum correctis iterum. In 12 vols. Vol. 8 / Ed. J. Fèvre. — Parisiis : Vives, 1873.

- Calvin J.* Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia. In 58 vols. Vol. 4 / Ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. — Brunsvigiae : C. A. Schwetschke et filium (M. Bruhn), 1866. — (Corpus reformatorum ; 32).
- Cassien J.* Conférences I–VII / éd. établie et trad. de grec ancien par E. Pichery. — Paris : Cerf, 1955. — (Sources chrétiennes ; 42).
- Descartes' Meditations. Trilingual Edition / Wright State University ; ed. by D. B. Manley, C. S. Taylor. — 1996. — URL : <https://corescholar.libraries.wright.edu/philosophy/8> (visited on Oct. 20, 2020).
- Pascal B.* Pensées / L'édition électronique des Pensées de Blaise Pascal ; sous la dir. de D. Descotes, G. Proust. — 2011. — URL : <http://www.penseesdepascal.fr/R0-extraits/R03-1rv-7-1rv.pdf> (visité le 20 oct. 2020).
- Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, Λόγοι ἀσκητικοί / ἐπιμέλεια ὑπὸ Μ. Pirard. — Ἄγιον Ὅρος : Ἱερά Μονή Ἰβήρων, 2012.

Lourié, B. 2020. “Kak verit’? [How to Believe?]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 206–223.

BASIL LOURIÉ

DR. HABIL. (PHILOSOPHY); LEADING RESEARCH FELLOW
 INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW
 OF THE SIBERIAN BRANCH OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (NOVOSIBIRSK, RUSSIA);
 ORCID: 0000-0001-6618-2829

HOW TO BELIEVE?

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-207-224.

REFERENCES

- Bellarmino, R. 1873. [in Latin]. Vol. 8 of *Opera Omnia, ex editione Veneta, pluribus tum additis tum correctis iterum*, ed. by J. Fèvre. 12 vols. Parisiis: Vives.
- Calvin, J. 1866. [in Latin and French]. Vol. 4 of *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. by G. Baum, E. Cunitz, and E. Reuss. 58 vols. Corpus reformatorum 32. Brunsvigiae: C. A. Schwetschke et filium (M. Bruhn).
- Cassien, J. 1955. *Conférences I–VII* [in French]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by E. Pichery. Sources chrétiennes 42. Paris: Cerf.
- Isaac of Nineveh. 1911. *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego avvy Isaaka, podvizhnika i otshel'nika, byushego yepiskopom khristolyubivogo grada Ninevii. Slova podvizhnicheskkiye [The Works of among the Saints Our Father Abbas Isaac the Syrian, the Ascetic and the Anchoret, the Former Bishop of the Christ-loving City of Nineveh. The Ascetic Sermons]* [in Russian]. Ed. by S. I. Sobolevskogo. Trans. from the Ancient Greek by S. I. Sobolevskiy. Sergiyev Posad: Tipografiya Sv.-Tr. Sergiyevoy Lavry.
- . 2012. Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, Λόγοι ἀσκητικοί [Abba Isaac the Syrian. Ascetic Homilies] [in Greek]. Ed. by M. Pirard. Ἄγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ἰβήρων.

- Manley, D. B., and C. S. Taylor, eds. 1996. "Descartes' Meditations. Trilingual Edition." Wright State University. Accessed Oct. 20, 2020. <https://corescholar.libraries.wright.edu/philosophy/8>.
- Pascal, B. 2011. "Pensées" [in French]. L'édition électronique des Pensées de Blaise Pascal. Accessed Oct. 20, 2020. <http://www.penseesdepascal.fr/R0-extraits/R03--1rv-7--1rv.pdf>.

АННА МОИСЕЕВА*

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ПРАКТИКА ВЕРЫ**

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-225-236.

В статье П. А. Бутакова «Как верить преданно и твердо?» рассматриваются вопросы о сущности веры как пропозициональной установки, о факторах, которые влияют на ее формирование у субъекта, и о том, как сам субъект может поспособствовать формированию ее у себя. В качестве примера рассматривается ситуация некоего Рекса, который по каким-то, по-видимому, не имеющим прямого отношения к религии причинам захотел стать христианином причем искренним, а не тем, кто только выглядит как христианин. В качестве пропозиции, адекватно выражающей христианское учение, берется Афанасьевский символ веры (обозначается Q), который содержит в себе перечень католических догматов и заканчивается указанием: «Это — католическая вера. Кто не будет верить в это преданно и твердо, тот не сможет спастись. Аминь». Задача, решению которой посвящена статья П. А. Бутакова, состоит в том, чтобы объяснить, что нужно делать Рексу, чтобы стать христианином, согласно данному указанию, т. е. чтобы преданно и твердо поверить, что Q .

Стратегия, которую избирает автор статьи для решения поставленной задачи, состоит в том, чтобы заменить разговор об одной пропозициональной установке — вере — разговором о двух пропозициональных установках с одним и тем же содержанием. Одна из этих двух установок называется мнением и определяется как категорическая (т. е. обладающая только двумя значениями «истинно» и «ложно») и формируемая субъектом по его воле. Другая установка называется уверенностью и определяется как количественная (т. е. обладающая степенью) и не зависящая напрямую от воли субъекта. Тезис П. А. Бутакова состоит в том, что преданная и твердая вера, что Q , сводится к конъюнкции

*Моисеева Анна Юрьевна, младший научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), ajumo@yandex.ru, ORCID: 0000-0003-1440-9598.

**© Моисеева, А. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

мнения, что Q , и уверенности, что Q . Требование конъюнкции обосновывается, насколько можно понять из текста статьи, следующим образом: что бы ни означало определение веры как *преданной и твердой*, это определение явно предполагает некоторую особую силу или качество, поэтому Рексу, «чтобы не прогадать», следует выполнить и условия обладания мнением, и условия обладания уверенностью. Результатом такого анализа является список того, что Рекс должен делать, чтобы удовлетворять (гарантированно) условиям обладания мнением, что Q , и что он может сделать, чтобы удовлетворять (с большой вероятностью) условиям обладания уверенностью, что Q ¹.

Целью настоящей реплики является не столько защита какого-то иного взгляда на природу веры и то, что субъекту следует предпринимать с целью формирования определенной веры у себя, сколько акцентирование некоторых натяжек и уязвимостей, присутствующих в том рассуждении, которое представлено П. А. Бутаковым. При этом я не буду обращать внимания на то, что предметом обсуждения является религиозная вера, поскольку П. А. Бутаков в статье ясно высказывается о той религиозной вере, которая его интересует, как о частном случае пропозициональной веры. Таким образом, предполагается, что рекомендации, которые можно было бы дать Рексу, если ему нужно было бы обрести преданную и твердую веру, что, скажем, к 2030 году Россия станет самой большой экономикой в Европе, аналогичны тем, которые ему даются в случае, когда ему нужно обрести преданную и твердую веру, что Q , во всем, кроме содержания самих пропозиций, о которых идет речь. Статья П. А. Бутакова определенно является статьей по эпистемологии², а не по философии религии, и именно в этом ракурсе я буду ее рассматривать.

Для прояснения некоторых аспектов задачи, решаемой П. А. Бутаковым, я сошлюсь на способ анализа контекстов веры в семантике возможных миров. Как мы помним, в стандартной семантике возможных миров содержание веры (*belief*) некоторого данного агента в пропозицию

¹Поскольку уверенность, по определению П. А. Бутакова, неподконтрольна воле субъекта, Рекс может лишь создать условия, которые, как он знает, обычно способствуют росту уверенности, что Q . В статье П. А. Бутакова перечисляются основные факторы, влияющие, согласно современным эпистемологическим воззрениям, на степень уверенности субъекта в некоторой пропозиции, и рассматриваются возможные способы обеспечения этого влияния для каждого из факторов в случае Рекса.

²Об эпистемологии здесь говорится в расширенном смысле, подразумеваемом не только учение о знании, но и учение о «всего лишь» вере.

p формализуется в виде множества возможных миров — для простоты будем называть его B -множеством, — такого, что между миром, где этот агент верит, что p , и каждым членом этого множества имеется специфическое отношение — его я назову B -отношением. B -отношение является разновидностью отношения достижимости, т. е. B -множество представляет собой множество миров, которые являются достижимыми (в определенном, предполагаемом нашей теорией веры смысле) из мира, где агент верит, что p , и это не что иное, как множество миров, где p истинно. Зачастую смысл B -отношения разъясняется посредством понятия поведенческой диспозиции: под B -множеством понимается множество миров, которое агент склонен принимать во внимание при выборе стратегии действия³. В качестве примера можно привести субъекта, вера которого, что сегодня будет дождь, выражается в том, что он, выходя из дома, склонен взять с собой зонт⁴. Однако такой подход уязвим для критики с прагматической точки зрения. Скажем, даже если я на самом деле не верю, что будет дождь, в случае, когда я иду на встречу с важным для меня человеком и хочу выглядеть, что называется, с иголочки, я буду более склонна перестраховываться, чем в случае, когда я иду на прогулку с собакой. Поэтому есть резон рассматривать и другие возможные трактовки B -отношения. От выбора трактовки зависят, очевидно, формальные свойства B -отношения, т. е. те свойства, которые будут приписываться доксистической системе агента при данной формализации.

С другой стороны, между трактовкой и формализацией нет жесткой взаимосвязи, поскольку одну и ту же содержательную концепцию веры можно выразить, используя B -отношения с разными формальными свойствами. Например, перспективный, на мой взгляд, вариант представляет собой адаптация к семантике возможных миров той трактовки понятия веры, в которой диспозиция к действию заменяется на диспозицию к чувству — специфическому «чувству истинности», к которому агент склонен тогда, когда он сталкивается с ситуацией, так или иначе требующей от него ответа на вопрос, истинно ли p (в том

³Здесь в понятие действия включается среди прочего понятие мыслительного действия, т. е. рассуждения. И я даже сомневаюсь в том, что возможно сформулировать какую-то адекватную концепцию действия, не включающую мыслительное действие, поскольку любая сознательная деятельность, на мой взгляд, предполагает размышление о целях и средствах, пусть даже оно не всегда происходит осознанно.

⁴Этот пример с незначительными изменениями взят из книги Я. Хинтикки «Сократическая эпистемология» (Hintikka, 2007: 11–12).

числе и с прямым вопросом об истинности p). В неформальном виде теорию веры как диспозиции к чувству истинности можно найти в работе Дж. Коэна «Эссе о вере и принятии» (Cohen, 1992). Интересно, что определенная вера, согласно Дж. Коэну, обладает степенью (degree). Если не вдаваться в детали, то эта трактовка дает нам такое понятие веры, которое кажется достаточно близким к тому, что П. А. Бутаков называет уверенностью⁵. Чтобы адаптировать это понятие к семантике возможных миров, нам достаточно иметь способ перевода концепций из языка credence-first в язык belief-first⁶, поскольку в стандартной семантике возможных миров отношение достижимости не градуировано. Такой перевод можно осуществить, например, указав для каждого d в определенном диапазоне (разумно положить, что значения d не должны быть меньше 0 и больше 1, а каковы они конкретно, можно решать исходя из целей теории) такое множество миров, которое будет связано B^d -отношением с миром, где агент верит, что p , в степени d . Однако можно пойти другим путем и попытаться построить «с нуля» семантику возможных миров с градуированным отношением достижимости⁷. Или можно вообще отказаться от аппарата семантики возможных миров

⁵Не лишним было бы подумать в этой связи, сопоставляется ли «принятие» (assertance) Дж. Коэна с «мнением» П. А. Бутакова. Кажется, что во многом эти понятия схожи. Так, согласно Дж. Коэну, принятие — в отличие от веры — не обладает степенью, при этом оно подконтрольно воле субъекта (Cohen, 1992: 22–23). Вместе с тем оно зависит от контекста — характеристики, о которой применительно к мнению П. А. Бутаков ничего не говорит. В целом, поскольку П. А. Бутаков вводит понятие мнения в качестве одного из *способов верить*, видимо, у него это понятие не связано напрямую с ролевым поведением, с игрой по правилам и социальностью. Это просто основание для рационального выбора действий. Напротив, понятие принятия у Дж. Коэна постоянно связывается с правилами, которые конституируют те или иные социальные практики (ibid.: 23–25, 58, 65, 79, 104, 123–124). Поэтому возникают специфические логические требования к системе пропозиций, принимаемых рациональным субъектом *в одном и том же контексте* — в игру, правила которой явно противоречат друг другу, невозможно играть. Неясно, признает ли П. А. Бутаков существование аналогичных логических требований к системе мнений субъекта, но даже если признает, то он должен, очевидно, каким-то иным образом обосновывать эти требования.

⁶Термины belief-first и credence-first употребляются здесь так же, как в статье П. А. Бутакова.

⁷В данный момент мне трудно в деталях представить, как это можно сделать. Вероятно, здесь пригодилась бы нечеткая логика или что-то подобное. Тогда степень веры агента, что p , должна была бы соответствовать степени членства миров, где p истинно, в B -множестве. Или, например, можно было бы формализовать степень веры не в виде отношения, а в виде функции достижимости, аргументами которой были бы два мира — мир агента и мир оценки, — а значением этой функции было бы число от 0 до 1.

и использовать вместо этого что-то еще, например, ситуационную семантику. Так или иначе, если какая-то формализация отражает все интуиции, которые мы хотим заложить в основу нашей теории веры, и не позволяет получить (по крайней мере, очевидным способом) никаких контринтуитивных следствий, то эта формализация может быть лучше или хуже любой другой формализации с теми же свойствами лишь с точки зрения удобства ее использования. В этом случае выбор между ними должен осуществляться по критериям простоты, прозрачности, экономности выразительных средств и т. п.

Таким образом, нам нужно отличать теоретический вопрос о том, что есть вера, от технического вопроса о том, какую формализацию использовать для того, чтобы о вере говорить. Анализ веры с помощью именно двух пропозициональных установок (мнения и уверенности) именно с такими свойствами, как предлагает П. А. Бутаков, с технической точки зрения был бы обоснованным, если бы удалось показать, что существует простая формализация этих установок, которая позволяет выражать любые осмысленные высказывания о вере с помощью их комбинации, и при этом сами эти установки несводимы друг к другу. Интуитивно представляется, что так оно и есть, однако в технических вопросах интуиция всегда требует строгой проверки. Что же касается собственно теоретического статуса этого постулата, он, как выражается сам П. А. Бутаков, является гипотезой. Какие основания можно было бы привести в её поддержку? Очевидно, что это должны быть какие-то факты. Например, основанием для нее мог бы послужить факт наличия хорошо детектируемых нейрофизиологических коррелятов мнения и уверенности, обладающих соответствующими функциональными свойствами. Однако столь же очевидно, что поиск таких коррелятов — это дело науки, а не философии. Нельзя с позиции чистой философии оценить, например, насколько произвольны те или иные наши веры. Философ будет говорить о том, какие резоны могут быть у агента для того, чтобы поверить в некоторую пропозицию, но он никогда не будет, оставаясь философом, говорить о том, способен ли агент *фактически* поверить в эту пропозицию. Чтобы говорить о фактических механизмах формирования вер, нужно оперировать причинами, а не резонами, а выявление причинных закономерностей — это наука. С точки зрения философии можно сказать, что это опять-таки вопрос выбора языка. Если мы, например, строим теорию рациональности, в рамках которой предполагаем, что рациональный агент верит только в то, о чем располагает достаточными свидетельствами, то для нашей теории неважно,

говорим ли мы, что агенты сами решают верить таким образом или что они верят таким образом вследствие определенных закономерностей их психики. Мы можем выбрать тот язык, который лучше соответствует нашим — внешним по отношению к данной теории — философским установкам. Внутри же теории важно лишь то, можем ли мы заключить от веры агента в некоторое p к его вере в некоторое q , при условии что этот агент рационален в определенном нами смысле.

Суть изложенных выше соображений состоит в том, что без выхода за рамки эпистемологии проблема природы и свойств веры не может быть, по-видимому, решена удовлетворительным образом. Для эпистемологии вера выступает базовым понятием, и собственно с эпистемологической точки зрения мы можем приписывать ей любые свойства, которые удобны для наших целей. В этом смысле «эпистемология мнения» имеет столько же прав на существование, сколько и «эпистемология уверенности» или же, как у П. А. Бутакова, их комбинация. Но в том-то и дело, что цель, которую ставит перед собой автор статьи, является внешней по отношению к эпистемологии: это цель из области практики. Поэтому и критерии, по которым следует оценивать подход П. А. Бутакова, — это практические критерии. Насколько существенно помогает его анализ веры человеку, желающему обрести веру в некоторую пропозицию? Или даже конкретнее: насколько существенно помогает его анализ «преданной и твердой» веры Рексу? На мой взгляд, не очень-то помогает, в чем и состоит моя основная критика. Недостаток подхода П. А. Бутакова я вижу в том, что, применяя свои философские установки, он чересчур вольно, на мой взгляд, истолковывает условия конкретного практического кейса, которые между тем сам же и сформулировал. В частности, его трактовка «преданной и твердой веры», что Q , как конъюнкции мнения, что Q , и уверенности, что Q , представляется крайне неестественной, если исходить из предположения, что в Афанасьевском символе веры слова означают то же, что они означают в обычном языке. Я сконцентрируюсь здесь на значениях слов «преданный» и «твердый»⁸, поскольку они достаточно прозрачны, а по поводу слова «вера» позволю себе лишь несколько замечаний в конце.

⁸Я использую русскоязычные термины, поскольку П. А. Бутаков использует в своей статье именно их. Это представляется вполне разумным, тем более что вопрос о том, какие именно термины употреблены в Афанасьевском символе веры, не касается сути аргументов, которые я собираюсь представить далее.

Под преданностью, согласно толковым словарям⁹, понимается в общем такое ментальное свойство, что субъект, обладающий этим свойством, сохраняет ярко выражаемое положительное отношение к кому-либо или чему-либо в течение долгого времени вне зависимости от обстоятельств. В переносном значении «преданным» называют чье-то поведение, позволяющее заключить, что он обладает этим свойством. Что же касается твердости, то в словарях¹⁰ она толкуется в первую очередь как некоторая характеристика физических объектов и лишь вторично, метафорически — как характеристика ментальных и абстрактных сущностей. Применительно к ментальным сущностям в его значении можно выделить две смысловые группы, одна из которых вбирает в себя опять-таки характеристики устойчивости и неподверженности изменениям, вторая же — характеристики силы и степени выраженности. Таким образом, если использовать словари для истолкования того, что такое преданная и твердая вера, получим примерно следующее: это вера, во-первых, длительная и устойчивая, не изменяющаяся в результате столкновения с противоречащими свидетельствами, во-вторых, характеризующаяся глубокой эмоциональной вовлеченностью верящего

⁹В словаре Ожегова «преданный» определяется как «исполненный любви и верности к кому- чему-н.» (Ожегов, Шведова, 2006: 579). Словарь Дмитриева дает более развернутое определение: «1. Преданным называют того, кто не меняет своих привязанностей, сохраняет верность кому-либо. 2. Преданным называют очень исполнительного, готового услужить кому-либо человека. 3. Если кто-либо предан кому-либо, то это означает, что этот человек сохраняет интерес к тому, чем он занимается. 4. Искренне Вам преданный — это заключительная формула в письмах, которая выражает чье-либо глубокое уважение к кому-либо. 5. Преданным называют чье-либо чувство, если оно сохраняется длительно, не изменяется вследствие обстоятельств. 6. Преданным называют чей-либо взгляд, если он свидетельствует о чей-либо глубокой привязанности, любви к кому-либо. 7. Преданным называют чью-либо деятельность, если она состоит в высокоправственном профессиональном служении кому-либо, чему-либо. 8. Преданными называют лошадей или собак, которым свойственно проявлять постоянную привязанность к хозяевам» (Толковый словарь, 2003: 981). (Здесь и далее примеры употребления, приведенные в словаре, я опускаю).

¹⁰По Ожегову, твердый — это «1. паян. ф. Сохраняющий свою форму и размер в отличие от жидкого и газообразного. 2. Не поддающийся при надавливании, жёсткий, крепкий. 3. Не подверженный изменениям, непоколебимый, устойчивый, прочный. 4. Сильный и решительный» (Ожегов, Шведова, 2006: 791). По Дмитриеву, «1. Вы называете какой-либо предмет твёрдым, если он может сохранять свою форму и размер, его трудно согнуть или сломать и он жёсткий на ощупь. 2. Цены, зарплату и т. п. называют твёрдыми, если они постоянны и не могут произвольно и быстро меняться. 3. Характер человека, а также самого человека называют твёрдым, если он не меняет своих убеждений и целей в сложных ситуациях. 4. Голос, тон и т. п. человека называют твёрдым, если он решительный и не допускает возражений» и т. д. (Толковый словарь, 2003: 1340).

в процесс, так сказать, исповедания того, во что он верит, в-третьих, вера сильная в смысле степени. При этом преданность имеет как будто отношение скорее к эмоционально-волевым характеристикам веры, чем к ее эпистемическим характеристикам. Говоря, что Рекс должен быть предан в своей вере, что Q , мы имеем в виду, что он должен целенаправленно передать, «вверить» свою душу и тело этой вере. Твердость же, судя по всему, имеет отношение к вере скорее в эпистемическом смысле. Говоря, что Рекс должен быть тверд в своей вере, что Q , мы имеем в виду, что у него должны быть такие основания¹¹ считать Q истинным, что они перевесят не только все основания считать Q ложным, имеющиеся у него на данный момент, но даже все основания для этого, которые он, вероятно, может получить в будущем¹².

Тут можно, казалось бы, обратиться к аналитическому подходу П. А. Бутакова и, лишь слегка модифицировав его, сказать, что «преданная и твердая вера» — это конъюнкция «преданного мнения» и «твердой уверенности» при тех значениях, которые он придает терминам «мнение» и «уверенность». Однако разберемся, что у нас здесь получается. Чтобы преданно верить, что Q , Рексу не только нужно неизменно «говорить, рассуждать и поступать в согласии с Q », но делать это с глубокой эмоциональной вовлеченностью. А раз так, принятие какого-либо мнения как чужого, пусть даже оно принадлежит авторитетному лицу или группе лиц, не годится — иначе Рекс будет, строго говоря, предан не собственно христианской вере, а конкретному священнику, приходу или сообществу христиан в целом. Даже если первоначальный источник мнения внешний, преданность мнению будет иметь место только тогда, когда Рекс интериоризирует его, т. е. начнет считать своим. Думается,

¹¹Об основаниях здесь говорится в расширенном смысле, включая не только свидетельства в пользу Q , но и желания, выполнимость которых зависит от истинности Q , этические соображения, касающиеся Q , а также весь остальной список факторов, приведенный в статье П. А. Бутакова. Для определенности предположим, что этот список действительно полон, тем более что никаких возражений против такого предположения в данный момент сформулировать не могу.

¹²Это не значит, конечно, что Рекс *действительно* ни при каких обстоятельствах не может разувериться в истинности Q . Это означает лишь, что такой исход представляется маловероятным для репортера или репортеров — того или тех, кто приписывает ему твердую веру, что Q . В качестве репортера может выступать, в частности, сам Рекс, что и произойдет, видимо, в тот момент, когда он решит, что реализовал свое желание стать христианином (если задуманное ему удастся). Однако это может быть и любое другое лицо или лица, включая автора всей этой истории П. А. Бутакова, а также нас — его читателей.

для этого нет другого пути, кроме обретения уверенности в том, что принятое им мнение истинно. По крайней мере, это единственный путь, о существовании которого нам точно известно: упоминаемый П. А. Бутаковым «прыжок веры», может быть, и существует как явление, но недостаточно изучен для того, чтобы делать на его основании какие-то далеко идущие выводы¹³.

С другой стороны, чтобы твердо верить, что Q , нужно иметь достаточные основания считать Q истинным, но что это могут быть за основания? Как признает сам П. А. Бутаков, у Рекса, очевидно, нет веских свидетельств в пользу истинности Q , и, хотя он мог бы заняться поиском таких свидетельств, история философии не убеждает в том, что на этом пути можно достичь какой-то окончательности. Нет у Рекса, по-видимому, также ни сильного желания, чтобы Q было истинным, ни однозначного нравственного предпочтения веры, что Q , перед неверием. В статье П. А. Бутакова предполагается, что на желанность Q может благотворно повлиять знакомство с какими-нибудь замечательными людьми, исповедующими Q , однако следует заметить, что даже если Рекс найдет таких людей, с их помощью он сможет увеличить желанность обретения *веры*, что Q , но не желанность самого Q . А желание обрести веру у него по условию и без того есть. Что же касается размышлений над нравственно возвышающим воздействием христианства, с помощью них, вероятно, Рекс мог бы прийти к тому, что следует верить, что Q . Тем не менее переход от признания нравственной предпочтительности веры, что Q , к самой вере, что Q , Рекс гарантированно сможет совершить только в том случае, если верен принцип «*ought*» implies «*can*», а верность этого принципа далеко не очевидна¹⁴.

Остаются два фактора, которые П. А. Бутаков называет центральностью и укорененностью пропозиции в доксистической системе. Он пишет:

Центральность пропозиции проявляется в том, насколько часто она задействуется в повседневной жизни, поведении и мышлении. Чем чаще человек

¹³Тем более если иметь в виду, что в число факторов, влияющих на формирование уверенности, входит желание. Даже «когда весь накопленный жизненный опыт, знания и здравый смысл вступают в конфликт с поступком, основанным на Q », сильное желание чего-то, зависящего от истинности Q (например, посмертного спасения), может быть вполне достаточным основанием поступать в согласии с Q .

¹⁴В литературе по этике и деонтической логике можно найти как сильные возражения против принципа «*ought*» implies «*can*» (см., например, Waller, 2011, Waller, 2004), так и сильные аргументы в его пользу, по крайней мере, в каком-то прочтении этого принципа (см., например, Pereboom, 2014: 140–141).

полагается на истинность пропозиции, тем она центральнее, а чем она центральнее, тем проще человеку быть уверенным в ее истинности.

Отсюда мы можем заключить: чтобы утвердиться в вере, что Q , посредством увеличения ее центральности в своей доксистической системе, Рексу нужно принять решение говорить, рассуждать и поступать в согласии с Q и неуклонно следовать этому решению. Иными словами, Рексу нужно исповедовать Q как *мнение* в том значении этого термина, которое принято П. А. Бутаковым. Если теперь мы рассмотрим возможные меры по укоренению Q в доксистической системе Рекса, то придем к аналогичным выводам. Понятие укорененности П. А. Бутаков поясняет так:

Некоторые пропозиции прочно укоренены внутри доксистической системы. Они тесно связаны с множеством других пропозиций, и отношение к ним не может измениться без того, чтобы не затронуть всю остальную систему.

Таким образом, укорененность пропозиции, как справедливо отмечает и сам автор, увеличивается вместе с увеличением ее центральности. Чем больше Рекс задействует Q в своих рассуждениях, теоретических и практических, тем в большее количество следствий из Q он сможет поверить, а значит, тем труднее ему будет усомниться в истинности Q в дальнейшем. Следовательно, чтобы утвердиться в вере, что Q , посредством укоренения Q в своей доксистической системе, Рексу опять же нужно начать в своей повседневной жизни придерживаться мнения, что Q . Возможно, есть и другие способы увеличить центральность и укорененность пропозиции в доксистической системе, однако об этих способах нам пока ничего не известно.

Итак, мы заключили, что единственным известным нам способом преданно придерживаться мнения, что Q , является обладание уверенностью в истинности Q , а единственным известным нам способом утверждения в такой уверенности является исповедание Q как мнения. Таким образом, вычленение из единого понятия веры обособленных понятий мнения и уверенности представляется бессмысленным шагом в деле обретения преданной и твердой веры, что Q , которая требуется Рексу, поскольку любые действия, способные повлиять на его мнение относительно Q , повлияют также на его уверенность в истинности Q , и наоборот. Правда, есть шанс, что лучшее понимание того, к какому именно состоянию стремится Рекс, само по себе поможет ему скорее достичь этого состояния. Это представляется вполне вероятным, учитывая, что

осознанность и рефлексия в целом помогают нам в очень многих делах. Вместе с тем есть шанс, что все произойдет наоборот. В конце концов, слово «вера», как бы мы его ни анализировали, определенно означает нечто ментальное, а ментальные состояния зачастую противятся тому, чтобы субъект, переживающий их, отдавал себе точный отчет в том, что с ним происходит. Тот, кто попытается, например, будучи вполне счастливым, честно и без обиняков ответить на вопрос, в чем именно заключается его счастье, поймет, о чем здесь идет речь: отвечая, можно растерять изрядную долю своего счастья. Возможно, таким же образом дело обстоит и с верой. Возможно даже, что «вера», «счастье», «любовь» и другие подобные слова вообще не имеют фиксированного значения, функционируя в человеческой культуре не столько как знаки, сколько как поведенческие триггеры, которые для каждого реагирующего на них субъекта в каждый момент времени «означают» что-то свое. Последнюю точку в этом вопросе, по-видимому, может поставить лишь опыт тех, кто уже успешно обрел преданную и твердую веру, что *Q*. Именно они и только они способны сказать, какую практическую ценность имеет анализ, предпринятый П. А. Бутаковым. А поскольку лично я не принадлежу к этим людям, здесь мне следует закончить.

ЛИТЕРАТУРА

- Pereboom D.* Free Will, Agency, and Meaning in Life. — Oxford, New York : Oxford University Press, 2014.
- Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка. — М. : А ТЕМП, 2006.
- Толковый словарь русского языка / под ред. Д. В. Дмитриева. — М. : Астрель, 2003.
- Cohen L. J.* An Essay on Belief and Acceptance. — Oxford : Clarendon Press, 1992.
- Hintikka J.* Socratic Epistemology : Explorations of Knowledge-Seeking by Questions. — Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- Waller B. N.* Virtue Unrewarded : Morality Without Moral Responsibility // *Philosophia*. — 2004. — Vol. 31, no. 3/4. — P. 427–447.
- Waller B. N.* Against Moral Responsibility. — Cambridge : MIT Press, 2011.

Moiseyeva, A. Yu. 2020. "Epistemologiya i praktika very [Epistemology and Practice of Believing]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 225–236.

ANNA MOISEYEVA

JUNIOR RESEARCH FELLOW

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW OF THE SB RAS (NOVOSIBIRSK, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-1440-9598

ЕPISTEMOLOGY AND PRACTICE OF BELIEVING

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-225-236.

REFERENCES

- Cohen, L. J. 1992. *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Clarendon Press.
- Dmitriyeva, D. V., ed. 2003. *Tolkovyy slovar' russkogo yazyka [Explanatory Dictionary of the Russian Language]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Astrel'.
- Hintikka, J. 2007. *Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ozhegov, S. I., and N. Yu. Shvedova. 2006. *Tolkovyy slovar' russkogo yazyka [Explanatory Dictionary of the Russian Language]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: A TEMP.
- Pereboom, D. 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life* [in Russian]. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Waller, B. N. 2004. "Virtue Unrewarded: Morality Without Moral Responsibility." *Philosophia* 31 (3-4): 427-447.
- . 2011. *Against Moral Responsibility*. Cambridge: MIT Press.

ПАВЕЛ БУТАКОВ*

ВО ЧТО И КАК НАДО ВЕРИТЬ: ОТВЕТ СОВЕСЕДНИКАМ**

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-237-246.

Когда я писал статью «Как верить преданно и твердо?», то полагал, что замахнулся на чересчур обширную тему — универсальную классификацию всех пропозициональных установок, описываемых словом «вера». Однако, судя по ответам моих собеседников, поставленная мной задача на деле оказалась слишком узкой и неспособной дать ответ на большинство тех вопросов, которые в первую очередь возникают в связи с верой и религией. В рамках своего краткого ответа я обращу внимание на вопросы, которые показались мне наиболее провокационными и перспективными с точки зрения дальнейшей расширенной разработки данной темы. Кроме этого, мои собеседники утверждают, что предложенная мной схема помимо узкой направленности имеет ряд внутренних недостатков. Я опять же не стану реагировать на каждую претензию: предъявленная критика достаточно прозрачна, и читатели сами смогут оценить ее убедительность и достоинство. Однако на возражения, которые чреватые полной дискредитацией моей работы, мне все-таки придется ответить. Я начну свой ответ с обсуждения внутренних недостатков, а затем перейду к предложениям о расширении моего узконаправленного подхода.

1. КРИТИКА СХЕМЫ

Ключевая идея, на которой строится предложенная мной схема, состоит в том, что все вероподобные установки следует разделить на две описанные в статье группы. Неудивительно, что эта идея вызвала сомнения у моих собеседников. Доводы Алексея Рахманина (далее: А. Р.) и В. М. Лурье (далее: В. М. Л.) указывают на то, что этих двух групп

*Бутаков Павел Анатольевич, к. филос. н., старший научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), pavelbutakov@academ.org, ORCID: 0000-0001-8133-1626.

**© Бутаков, П. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

недостаточно для описания полной картины. А с точки зрения Анны Моисеевой (далее: А. М.), введение даже этих двух групп нецелесообразно. Кто же нас рассудит? Какого рода доводы уместны в нашем споре? При разработке своей схемы я руководствовался интроспекцией и теоретическими достоинствами предлагаемого подхода — в частности, его простотой и конкурентоспособностью — в сравнении с другими существующими подходами. Однако мои собеседники используют и другие критерии оценки: соответствие схемы лингвистическим интуициям (А. Р.) или научным данным (В. М. Л., А. М.), возможность ее семантической формализации (А. М.), а также проверку на наличие внутренних теоретических противоречий (А. М.). Я охотно признаю значимость всех перечисленных критериев. Рассмотрим приведенные возражения в указанном порядке.

1.1. Лингвистические интуиции. В современных эпистемологических спорах лингвистические интуиции играют чуть ли не решающую роль (что, кстати, на мой взгляд, неоправданно). Если удастся показать, что некое устойчивое словоупотребление не вписывается в рамки философской концепции, это становится переломным аргументом против неё. Следуя данной процедуре, я готов признать мою схему неудовлетворительной, если будут предъявлены конкретные подтверждения того, что она не соответствует практике обыденного русского языка. На данный момент предложен лишь один потенциальный пример такого несоответствия — слово «исповедание», которое, по мнению А. Р., более точно описывает «веру в вероучение». Однако мои лингвистические интуиции вполне позволяют рассматривать «исповедание» в рамках того, что я назвал мнением. Более того, мое описание мнения не просто пересекается, а в точности совпадает с тем, что я понимаю под исповеданием. Поэтому я не вижу необходимости введения «исповедания» как третьей дополнительной группы.

1.2. Научные данные. Может ли философская теория быть подтверждена или опровергнута при помощи науки (А. М.)? Я считаю, что может. В качестве научного подкрепления моей гипотезы о существовании двух видов вероподобных установок я могу сослаться на распространённую в когнитивистике теорию двойного процесса (dual process theory¹), согласно которой наши верования формируются посредством

¹Одной из наиболее известных работ в данной области является бестселлер нобелевского лауреата Даниэля Канемана «Думай медленно... решай быстро» (Канеман, Андреев и Деглина, 2014).

двух разных механизмов: контролируемого, связанного с принятием решений, и неконтролируемого, связанного с нашими когнитивными привычками². В качестве эмпирического опровержения моей схемы В. М. Л. приводит синдром Котара, когда пациент уверен в собственном несуществовании. На основании этого примера он, как мне кажется, выдвигает предположение о том, что помимо предложенных мной двух групп установок необходимо как минимум ввести еще одну — категорическую произвольную. У меня есть два возражения против уместности данного примера. Во-первых, В. М. Л. классифицирует веру, что «я не существую», как категорическую, однако я бы, скорее, рассматривал ее как количественную. Во-вторых, строго говоря, такую веру вообще не стоит рассматривать в рамках моей схемы, поскольку эта вера не является пропозициональной: утверждение «я не существую» не может быть истинным и, следовательно, не является пропозицией³.

1.3. Формализация. Может ли моя схема быть успешно формализована? Я, если честно, пока не задумывался над этим вопросом. Его задает А. М. и сама же предлагает, насколько я могу судить, весьма удачную идею такой формализации. Она берет на вооружение семантику Хинтикки, которая подходит для категорической веры, и модифицирует эту семантику на основании количественного определения веры Коэна посредством введения дополнительного параметра степени веры. Я полагаю, что эти два подхода вполне могут быть применены для формализации, соответственно, мнения и уверенности.

1.4. Внутренние противоречия. Самой серьезной претензией для всякой теории является указание на какие-нибудь внутренние теоретические неувязки. Одной из таких неувязок в моем теоретизировании, как считает Константин Павлов-Пинус (далее: К. П. П.), является подмена понятия: якобы «вера, что Q » подменяется на «уверенность, что я верю, что Q ». В моем тексте действительно есть рассуждения как об одной, так и о другой вере. Однако я не нахожу, собственно, подмены (за исключением двух вспомогательных примеров, о которых будет сказано ниже), а К. П. П., к сожалению, не уточняет ее местонахождения. Далее,

²За эту идею я благодарен участникам семинара «TheoPsych: Bringing Theology to Mind», проходившего 6–18.07.2020 в Фуллеровской теологической семинарии (Fuller Theological Seminary, USA), организованного в рамках проекта «Blueprint 1543».

³В частной переписке В. М. Л. указал мне на то, что возможен такой мир — мир пациента с синдромом Котара, — где пропозиция «меня не существует» может принимать значение «истинно». Я по-прежнему сомневался в возможности такого мира, но эта дискуссия выходит за рамки обсуждаемой темы.

А. М. указывает на наличие порочного круга в полученных мной выводах: действия, направленные на увеличение уверенности (далее: действия-для-уверенности), требуют сформированного мнения, а действия, направленные на формирование мнения (далее: действия-для-мнения), требуют высокой степени уверенности. Я согласен с А. М. в том, что наличие такого порочного круга указывало бы на то, что моя изначальная цель — предложить эффективные и доступные действия для обретения веры — оказалась не достигнутой, и, следовательно, вся моя схема — бесполезной. Однако я не согласен с тем, что мои выводы действительно содержат этот порочный круг. А. М. права в том, что действия-для-мнения положительно влияют на уверенность, а действия-для-уверенности — на мнение. Тем не менее эта частичная взаимозависимость еще не является достаточным основанием ни для обобщения, ни для утверждения необходимости. Другими словами, я не считаю ни мнение *необходимым* для совершения *любых* действий-для-уверенности, ни уверенность *необходимой* для *любых* действий-для-мнения. Откуда берется мысль о том, что для совершения любых действий-для-уверенности необходимо наличие мнения? Возможно, виной тому являются некоторые приведенные в моей статье примеры действий-для-уверенности. А. М. совершенно справедливо замечает, что указанные действия для увеличения центральности и укорененности по сути являются действиями-для-мнения. Вдобавок она права в том, что приведенные примеры действий для увеличения желанности и этичности вообще нерелевантны, поскольку они способствуют не росту «уверенности, что Q », а росту желания «верить, что Q » (возможно, это и есть та подмена понятий, на которую указывает К. П. П.; отчасти сходную претензию высказывает и А. Р.). Я признаю, что эти примеры неудачны. Однако из этого еще не следует, что любые другие возможные действия по увеличению данных четырех факторов точно так же обречены на провал. Вдобавок есть еще один очень мощный фактор уверенности — достоверность, который при этом не имеет прямой связи с мнением. А. М. отбрасывает данный фактор на том основании, что он не позволяет «достичь какой-то окончательности». Однако нам и не нужно достигать окончательности — нам достаточно того, что ознакомление Рекса с новыми подтверждениями Q способно хоть сколько-нибудь повысить степень его «уверенности, что Q ». Наконец, я привел лишь пять факторов, влияющих на уверенность, однако их вполне может быть больше. Таким образом, я не согласен с А. М. в том, что *единственным* способом увеличения уверенности являются действия-для-мнения. А откуда берется мысль

о том, что для совершения любых действий-для-мнения необходимо наличие высокой степени уверенности? А. М. приходит к этому выводу на основании трех посылок: (а) о том, что, рассуждая о *FFF*, нам необходимо учитывать смысл обыденных русских слов «преданный» и «твердый»; (б) о том, что предикат «преданный» относится именно к мнению, а «твердый» — к уверенности; (в) о том, что «преданность» мнения означает «глубокую эмоциональную вовлеченность» и «интериоризацию», что, по сути, подразумевает высокую степень уверенности. Эти посылки небезосновательны, однако не бесспорны (особые сомнения вызывает у меня посылка (б)). Если принять эти три посылки, то полученный «слегка модифицированный» (*sic!*) подход действительно будет содержать порочный круг. Однако я не вижу никакой необходимости принимать эти посылки, а без них принятие мнения вполне может совершаться без высокой степени уверенности. Таким образом, порочный круг разрывается, а обвинение в бессмысленности деления на две группы снимается.

2. РАСШИРЕНИЕ СХЕМЫ

Чтобы упорядочить разнообразие возражений моих собеседников, я позволю себе еще раз кратко перечислить ключевые моменты своего рассуждения. В качестве точки отсчета я выбираю фактически существующий древний текст Афанасьевского символа веры (далее: АС). Этот текст содержит несколько десятков вероучительных изречений, в которых детально излагается христианское учение о Троице и о Христе (например, «Отец — Бог, Сын — Бог, Дух Святой — Бог; однако это не три бога, но есть лишь один Бог» или «Господь Иисус Христос, Сын Божий, есть Бог и человек»). Далее я делаю следующие дополнительные допущения:

- (1) Есть некий человек (далее: Рекс), который желает иметь «преданную и твердую веру» в содержание АС;
- (2) Рекс считает, что содержанием каждого вероучительного изречения АС является некая пропозиция, а содержанием всего АС является конъюнкция этих пропозиций (далее: *Q*);
- (3) Рекс считает, что «преданная и твердая вера» в *Q* — это некая пропозициональная установка относительно *Q* (далее: «*FFF*, что *Q*»).

Из этих трех допущений следует, что Рекс желает обрести «*FFF*, что *Q*». Ни я, ни Рекс не знаем, что именно представляет собой *FFF*, и не знаем, какие нужно совершить действия, чтобы обрести «*FFF*, что *Q*». Поэтому — чтобы помочь Рексу реализовать его желание из

пункта (1) — мне следует рассмотреть все возможные варианты того, чем может быть *FFF* и какие действия будут целесообразны для обретения «*FFF*, что *Q*» для каждого из рассмотренных вариантов. В связи с этим я предлагаю обобщенную схему разделения всех вероподобных пропозициональных установок на две группы и далее для каждой из групп привожу перечень действий, которые должны положительно сказываться на установках из этой группы. В итоге я утверждаю, что выполнение перечисленных действий должно привести Рекса к желаемой цели из (1).

Я также утверждаю, что дополнительная ценность предложенной схемы состоит в том, что она *mutatis mutandis* может быть использована и за пределами описанной религиозной ситуации. Однако применимость данной схемы все равно должна быть ограничена теми же исходными допущениями о том, что (1) у субъекта имеется желание поверить в некое утверждение; (2) содержанием этого утверждения является пропозиция; (3) желанная вера является пропозициональной.

Насколько я могу судить, мои собеседники критикуют мой подход за то, что он чересчур ограничен и что поставленная задача слабо соответствует тем реальным жизненным ситуациям, в которых оказываются люди, задумывающиеся о вере и религии. В том случае если подобные претензии выдвигаются не как указания на ошибку, а как рекомендации к расширению контекста, я не вижу смысла возражать и защищаться. Далее я намерен рассмотреть наиболее заинтересовавшие меня претензии именно как рекомендации к расширению допущений (1)–(3).

Допущение (1). Я исхожу из того, что Рекс желает верить в содержимое АС. Но здесь может возникнуть законный вопрос о том, почему Рекс желает в это верить. Какие другие желания привели его к этому желанию? А. Р. предлагает целый ряд возможных исходных желаний Рекса: желание социальной адаптации, желание спасения, желание уверенности в том, что спасение связано с верой в АС. Поможет ли предложенная мной схема Рексу в реализации этих исходных желаний? Вопрос интересный, но на него у меня пока что нет ответа. Вдобавок А. Р. предлагает учитывать не только сам факт желания Рекса верить в АС, но также и силу этого желания, ведь от нее, в частности, будет напрямую зависеть его уверенность — правда, не «уверенность, что *Q*», а «уверенность в том, что он имеет *FFF*, что *Q*». Очевидно, что предложенная мной схема на это не способна.

Допущение (2). Рекс сходу решает, что содержанием АС является пропозиция. Прав ли Рекс? Что если АС — это вовсе не пропозиция, а некие эпистемические инструкции, семантические правила (К. П. П.)

или практические правила жизни (А. Р.)? К. П. П. справедливо указывает на существование псевдопропозиций, которые лишь по форме напоминают пропозицию, а на деле не связываются с истинностным значением. Такое встречается сплошь и рядом: например, в житийной литературе мы находим слова о том, что св. Николай раздал все свое имущество нищим. Цель и смысл данного утверждения состоит в том, чтобы задать «правило веры и образ кротости» и вряд ли кого-то всерьез интересует вопрос о том, было это на самом деле или не было. Более того, некоторые религиозные утверждения вообще не являются ни пропозицией, ни правилом, а, выражаясь загадочным языком В. М. Л., содержат сложный символ, обращенный к невыразимому смыслу, который не может быть редуцирован к конъюнкции пропозиций, но может быть ею представлен. Оставим за кадром спор о том, являются ли пропозициями конкретные утверждения АС «Отец, Сын и Святой Дух — это не три бога» или «Иисус Христос — это Бог и человек» (я убежден, что это пропозиции, а мои собеседники, возможно, так не считают). Важно отметить, что в религиозной жизни людям приходится иметь дело не только с вероучительными пропозициями, но и с непропозициональными высказываниями, и с ними тоже хотелось бы разобраться. Однако предложенная мной схема предназначена лишь для пропозиций.

Допущение (3). Рекс озабочен обретением пропозициональной «веры, что Q », и в данный момент он не сосредоточен ни на какой другой вере. Иными словами, он пока не пытается найти ответы на вопросы о том, как обрести религиозную веру или как стать верующим, как отыскать веру в существование Бога, начать верить в Бога, научиться доверять Богу или жить в согласии с верой. Рекс вполне отчетливо осознает, что даже в рамках христианского словаря слово «вера» имеет множество разных значений и что эти значения хоть и неразлучны, но все-таки не слитны. Его конкретное желание ограничено лишь преданной и твердой верой в истинность содержания АС (см. (1)). Из этого вовсе не следует, что Рекс настолько неразборчив, что путает эту пропозициональную веру с религиозной верой. Из этого также не следует и то, что Рекс считает пропозициональную веру достаточной для полноценной религиозной жизни и спасения. А еще из этого никак не следует, что, стремясь к пропозициональной вере, Рекс тем самым предпочитает веру в «Бога философов», а не в христианского Бога.

Я пытаюсь помочь Рексу обрести « FFF , что Q ». Однако мои собеседники (А. Р., К. П. П. и В. М. Л.), по-видимому, настолько переживают за Рекса, что хотят помочь ему сразу решить и другие, более важные

религиозные проблемы. Они справедливо замечают, что, следуя моей схеме, Рекс не сможет решить эти более важные проблемы; он так и не станет истинно верующим христианином, а застрянет где-то на уровне карикатурного аналитика-протестанта. Я согласен с тем, что моих советов недостаточно для того, чтобы сделать Рекса христианином, поэтому — когда Рекс справится с текущей задачей — я предложу ему обратиться за дальнейшими советами к моим собеседникам.

При этом я надеюсь, что моя схема все же пригодится Рексу и в будущем. Как уже было сказано, она может быть использована и за пределами описанной религиозной ситуации при условии соблюдения наложенных ограничений. До сих пор я рассуждал о той вере, которая по-английски обозначается как *belief*, а по-гречески *δόξα*. Но как быть с религиозной верой, которая по-английски *faith*, а по-гречески *πίστις*? В тех случаях, когда религиозная вера является пропозициональной, предложенные советы, на мой взгляд, должны быть вполне пригодными и для нее⁴. А что делать с непропозициональной религиозной верой, например, верой в Бога? Я полагаю, что даже здесь моя схема может принести пользу. Ведь если допустить, что непропозициональная религиозная вера подразумевает наличие хоть какой-то пропозициональной веры, тогда действия, направленные на обретение и укрепление этой пропозициональной веры, могут оказывать опосредованное положительное влияние на религиозную веру⁵.

Наверное, бывает такая непропозициональная религиозная вера, которая вообще никак не связана с верой в какие-либо пропозиции (мне сложно представить, что это такое, но я все же обязан это допустить). Возможно, именно такую веру имеют в виду мои собеседники (А. Р., К. П. П. и В. М. Л.), говоря о вере как о форме или правилах жизни⁶. Если в такой вере действительно отсутствует хоть какая-нибудь привязка к пропозициональному содержанию, тогда для нее моя схема, очевидно, бесполезна.

⁴Вопрос о том, может ли религиозная вера быть пропозициональной, является дискуссионным. В качестве примеров данной дискуссии можно привести работы Howard-Snyder, 2013; Buchak, 2018.

⁵Интересная подборка аргументов за и против того, что религиозная вера подразумевает пропозициональную веру, содержится в статье Howard-Snyder, 2016.

⁶Что-то подобное обсуждает Витгенштейн в «Лекциях о религиозной вере» (см.: Бутаков, 2014: 143–144) или, если выбрать более современный пример, Говард Веттстайн (Wettstein, 2019). Их подход распространен в равнинистической традиции, а также нередко встречается среди христиан. Одним из возможных вариантов такого подхода является фикционализм (см.: Howard-Snyder, 2019).

Напоследок я хочу обратить внимание еще на два направления расширения дискуссии, не связанных напрямую с допущениями (1)–(3). К. П. П. спрашивает: возможна ли вера без понимания предмета веры? Другими словами, как вообще можно верить в истинность пропозиции без какого-либо понимания ее смысла? На мой взгляд, К. П. П. занимает слишком категоричную позицию: если нет полноценного понимания, то вера невозможна. Интуитивно я склоняюсь к более мягкому количественному подходу: для формирования веры достаточно и частичной понятности, а последующее обретение более полного понимания будет оказывать влияние на уже существующую веру. Тем не менее, насколько мне известно, отношение между верой и пониманием остается непроясненным, и эпистемологам следует заняться этим перспективным исследованием. Далее, А. Р. настаивает на том, что при разговорах об укреплении уверенности необходимо как-то учитывать возможность и цену ошибки. С этим трудно не согласиться, и я надеюсь, что эта задача станет темой будущих философских изысканий.

Большое спасибо всем моим собеседникам за содержательные и увлекательные ответы!

Р. S. для В. М. Л.: это мы еще поглядим, кто из нас «кальвинист»: я со своей эксплицитностью пропозициональной веры или Вы со своим имплицитным чувством существования Бога и верой в то, что «Бог таков, что жить надо, как Бог велит» :)

ЛИТЕРАТУРА

- Бутаков П. А.* Отрицательная теология и религиозная жизнь : Маймонид, Витгенштейн и Патнэм // Вестник Новосибирского государственного университета. Философия. — 2014. — Т. 12, № 4. — С. 141–146.
- Канеман Д.* Думай медленно... решай быстро / пер. с англ. А. Андреева, Ю. Деглиной, Н. Парфеновой. — М. : АСТ, 2014.
- Buchak L.* When is Faith Rational? // Norton Introduction to Philosophy / ed. by G. Rosen, A. Byrne. — New York : W. W. Norton & Company, 2018. — P. 115–129. — 2nd edition.
- Howard-Snyder D.* Propositional Faith : What it is and What it is Not // American Philosophical Quarterly. — 2013. — Vol. 50. — P. 357–372.
- Howard-Snyder D.* Does Faith Entail Belief? // Faith and Philosophy. — 2016. — Vol. 33, no. 2. — P. 142–162.
- Howard-Snyder D.* Can Fictionalists Have Faith? It All Depends // Religious Studies. — 2019. — Vol. 55. — P. 447–468.

Wettstein H. *The Fabric of Faith // Jewish Philosophy in an Analytic Age* / ed. by S. Lebens, D. Rabinowitz, A. Segal. — Oxford : Oxford University Press, 2019. — P. 183–197.

Butakov, P. A. 2020. “Vo chto i kak nado verit’: otvet sobesednikom [What to Believe and How to Believe It: A Response to My Interlocutors]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 237–246.

PAVEL BUTAKOV

PHD IN PHILOSOPHY, SENIOR RESEARCH FELLOW
INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW OF THE SB RAS (NOVOSIBIRSK, RUSSIA);
ORCID: 0000-0001-8133-1626

WHAT TO BELIEVE AND HOW TO BELIEVE IT: A RESPONSE TO MY INTERLOCUTORS

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-237-246.

REFERENCES

- Buchak, L. 2018. “When is Faith Rational?” In *Norton Introduction to Philosophy*, ed. by G. Rosen and A. Byrne, 115–129. 2nd edition. New York: W. W. Norton & Company.
- Butakov, P. A. 2014. “Otritsatel’naya teologiya i religioznaya zhizn’ [Negative Theology and Religious Life]: Maymonid, Vitgenshteyn i Patn-em [Maimonides, Wittgenstein and Putnam]” [in Russian]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya [Vestnik of Novosibirsk State University. Philosophy]* 12 (4): 141–146.
- Howard-Snyder, D. 2013. “Propositional Faith: What it is and What it is Not.” *American Philosophical Quarterly* 50:357–372.
- . 2016. “Does Faith Entail Belief?” *Faith and Philosophy* 33 (2): 142–162.
- . 2019. “Can Fictionalists Have Faith? It All Depends.” *Religious Studies* 55:447–468.
- Kahneman, D. 2014. *Dumay medlenno... reshay bystro [Thinking, Fast and Slow]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Andreyev, Yu. Deglina, and N. Parfenova. Moskva [Moscow]: AST.
- Wettstein, H. 2019. “The Fabric of Faith.” In *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, ed. by S. Lebens, D. Rabinowitz, and A. Segal, 183–197. Oxford: Oxford University Press.

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

TRANSLATIONS

МАТВЕЙ СЫСОВ*

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ УИЛЬЯМА ДЖЕЙМСА**

МЕЖДУ НЕЙТРАЛЬНЫМ МОНИЗМОМ И ПАНПСИХИЗМОМ

Аннотация: Данная статья является введением в философию сознания Уильяма Джеймса и призвана подготовить читателя к ознакомлению с переводом его работы «Как два разума могут знать одну вещь». В этой статье рассматриваются взгляды Уильяма Джеймса на три темы в философии сознания: панпсихизм, нейтральный монизм и комбинаторную проблему. Демонстрируется глубокая связь современной аналитической философии сознания с философией этого автора. Анализируется разновидность нейтрального монизма, которой придерживался Джеймс, также рассматривается проблема нейтральности субстанции. Нейтральный монизм не обеспечивает полной независимости субстанции от психических и физических свойств, поэтому он может склоняться к панпсихизму, если речь не идет о его идеалистических разновидностях. Исследуется связь между панпсихизмом и нейтральным монизмом как двумя подходами к комбинаторной проблеме. Панпсихизм Джеймса анализируется с точки зрения современной классификации. Избирательно рассматриваются отдельные эпизоды в философии Джеймса, в которых он придерживался таких разновидностей панпсихизма, как панэкспериментализм и панквалитизм. Описана роль функционализма в философии Джеймса, проведены параллели между философией Джеймса и современным функционализмом в философии сознания. Рассмотрено влияние комбинаторной проблемы Джеймса на его философию, а также на современную аналитическую философию сознания. В различные периоды Джеймс принимал на первый взгляд взаимоисключающие точки зрения по этим вопросам. Показано, что анализ концепции Джеймса с учетом современного развития панпсихизма позволяет увидеть в его системном осмыслении феномена сознания дополнительную внутреннюю согласованность.

Ключевые слова: У. Джеймс, панпсихизм, панпротопсихизм, панэкспериментализм, панквалитизм, нейтральный монизм, комбинаторная проблема, философия сознания.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-249-265.

Уильям Джеймс (1842–1910) является одним из важнейших исследователей своего времени как в области философии, так и в области психологии. В его работах эти темы пересекаются и фактически закладывают значительную часть фундамента для того, что сегодня в аналитической философии принято называть философией сознания.

*Сысоев Матвей Сергеевич, ассистент кафедры философии и гуманитарной подготовки, Воронежский государственный медицинский университет им. Н. Н. Бурденко (Воронеж), susoev.paritet@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1152-577X.

**© Сысоев, М. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

В контексте современной философии Джеймс интересен ничуть не меньше. Во-первых, это связано с тем, что многие его работы не только представляют интерес с точки зрения истории философии как прошедший этап исследовательского процесса, но и могут рассматриваться как достаточно актуальное рассуждение и сейчас. Во-вторых, некоторые проблемы, которые обозначил У. Джеймс, до настоящего времени не обрели окончательного решения. В-третьих, Джеймс является одним из первых философов сознания в современном смысле этого слова: его исследования сознания базируются на эмпирическом методе и научных исследованиях, однако он всерьёз рассматривает сознание как феномен, требующий объяснения. В данной статье речь пойдет об отдельных идеях У. Джеймса в отношении проблемы сознания, рассматриваемой в её современном понимании.

Рубеж XIX – XX веков, на который пришлась основная творческая активность У. Джеймса, — это эпоха триумфального шествия науки, когда многочисленные открытия формировали у многих людей стойкое убеждение, что сознание вот-вот будет исчерпывающе объяснено, однако в нём всё ещё оставалось нечто загадочное, что вынуждало многих философов и ученых признать: сферу для поисков решения проблемы сознания необходимо расширить. Как показала история, впереди человечество ожидал еще не один переворот в представлениях о сознании. Удивительным образом конец XX века и начало века XXI ознаменовались схожими настроениями: невероятные успехи когнитивных наук сочетались с наличием ряда особенно сложных проблем. Среди основных тем современной философии сознания существуют как минимум три крайне важных вопроса, к которым У. Джеймс имеет непосредственное отношение. Это нейтральный монизм, панпсихизм и комбинаторная проблема¹, которые играют огромную, можно сказать, фундаментальную роль в философии сознания Джеймса и к которым он обращается практически с самого начала своей академической деятельности. В своей первой крупной работе «Принципы психологии» Джеймс определяет многие проблемы, которые далее будут его интересовать. В том числе, как и некоторые другие авторы его времени, он обращает внимание на проблему прерывистости в объяснении сознания в материалистических

¹Я не призываю придерживаться однозначных трактовок позиции Джеймса по этим вопросам, поскольку на этот счет существует множество различных мнений, некоторые из которых будут рассмотрены далее. Разумеется, это не полный список вопросов, по которым идеи Джеймса пересекаются с современной философией сознания.

учениях. Многие авторы того времени вдохновлялись эволюционным подходом. Однако идея о том, что сознание возникает в процессе эволюции как нечто совершенно новое, по мнению многих исследователей, противоречит общепринятым представлениям о ходе самой эволюции. «Если эволюция работает плавно, сознание в какой-то форме должно было присутствовать в самом начале всего», — пишет Джеймс (James, 1890: 152). Это означает, что должны быть какие-то простые формы сознания, из которых возникают сложные, подобно тому как сложные материальные объекты и свойства возникают из сочетания простых. Подход, предполагающий существование таких простейших свойств сознания в самой материи, называется в данной работе Джеймса *mind-stuff theory* («теория сознания-материала»), а тот простейший материал, из которого состоит сознание, Джеймс именует *mind dust* («пыль сознания»²). Джеймс не разделяет представлений о Я (*Self*³) как о некоей субстанции, но и не утверждает подобно Д. Юму, что Я является всего лишь совокупностью восприятий. Для него Я существует и ощущается вполне реально; оно должно быть исследовано в ходе интроспекции (*ibid.*: 333–334).

Критически анализируя указанные теории, наделяющие сознанием материю, он оказывается перед комбинаторной проблемой, т. е. проблемой комбинации сложных составных субъектов из более простых. Перед ним, как и перед современными исследователями, возникает два основных варианта: нейтральный монизм, избегающий в какой-то степени комбинаторной проблемы, и панпсихизм, который встречается с проблемой напрямую. Рассмотрению каждого из этих подходов Джеймс уделяет много внимания. Далее я подробнее остановлюсь на каждом из указанных пунктов: нейтральном монизме, панпсихизме и комбинаторной проблеме, чтобы продемонстрировать, как тесно они связаны друг с другом в философии Джеймса. Анализируя различные точки зрения Джеймса по этим вопросам, мы наблюдаем кардинальную смену его

² «Mind» чаще всего переводится как «разум», и в контексте работ самого Джеймса именно этот перевод является более правильным. Однако в современной философии сознания термины «mind» и «consciousness» часто используются как взаимозаменяемые, что ясно из современных интерпретаций Джеймса. Кроме того, само название направления в философии «philosophy of mind» принято переводить именно как «философия сознания». Для того чтобы избежать путаницы, в статье я буду использовать эти термины как взаимозаменяемые.

³ Еще один трудный для перевода термин. В современном контексте «Self» может переводиться как «Я», «Самость» или даже «Личность». Субъективность сознания в каком-то смысле включена в это понятие.

воззрений на протяжении времени. Он начинает с рассмотрения панпсихизма, затем придерживается нейтрального монизма и после вновь возвращается к панпсихизму. Я попытаюсь показать, что кардинальность этого различия сглаживается, когда мы анализируем концепцию Джеймса с учетом современных классификаций панпсихизма. Предприняв этот шаг, мы можем увидеть, что идея фундаментальности психических и прото-психических свойств является лейтмотивом, который объединяет различные этапы развития философской позиции Джеймса.

НЕЙТРАЛЬНЫЙ МОНИЗМ

Определяя общую направленность философии сознания У. Джеймса, мы не должны руководствоваться привычными классификациями философских воззрений, поскольку он был одним из тех философов, которые пытались избежать крайностей в своих взглядах на субстанцию. Поэтому его приверженность той или иной концепции в отношении типа субстанции можно считать не более чем направлением его мысли в определенном периоде. Как верно отмечает С. Прист,

[Джеймс] не материалист, не дуалист и не идеалист. Для него ощущения в действительности не являются ни ментальными, ни физическими, и не существует ни ментальной, ни физической субстанции. Его «радикальный эмпиризм»⁴ отчасти состоит в том, что для постулирования подобных субстанций нет никаких эмпирических оснований (Прист, Грязнов, 2000: 195).

С точки зрения принятой в современной философии сознания классификации У. Джеймс придерживался нейтрального монизма. Такая характеристика требует некоторых уточнений, поскольку нейтральный монизм существует в различных вариациях.

Во-первых, необходимо уточнить, что Джеймс был монистом в отношении *типа* субстанции, но не в отношении *количества* субстанций⁵. В отношении количества субстанций Джеймс уверенно придерживался плюрализма. Это позволяет охарактеризовать его точку зрения как «плюралистический монизм» (Skrbina, 2007: 147). В этой части его взгляды практически оставались неизменными. О том, что именно представляет из себя эта множественность, будет сказано далее.

⁴Следует заметить, что, хотя метод Джеймса предполагает эмпиризм, «радикального эмпиризма» Джеймс придерживается не всегда. — *Прим. авт.*

⁵Для большей ясности можно сравнить подход Джеймса с подходом классика нейтрального монизма Б. Спинозы, который полагал, что существует одна единственная субстанция — это Бог. См., например, Stubenberg, 2018.

Во-вторых, уточнения требует критерий нейтральности. Нейтральность выражается в том, что сознательные и физические свойства могут быть описаны как различные свойства одной и той же разновидности субстанции. Как пишет об этом Леопольд Штубенберг,

сознание и материя, знающий и знаемое, мысль и вещь, репрезентация и репрезентируемое интерпретируются как производные от различных функциональных сочетаний «чистого опыта» (Stubenberg, 2018).

Сам Джеймс особенно подчеркивает, что

«[с]убъективность и объективность его — лишь функциональные его⁶ атрибуты, осуществляющиеся, лишь когда опыт „схватывается“, т. е. обсуждается двояко и рассматривается соответственно двум различным контекстам» (James, 1904b: 486).

Однако следует заметить, что и нейтральный монизм Джеймса, и отчасти современный нейтральный монизм, как это ни странно, не всегда являются однозначно *нейтральными*. Дело в том, что нам достаточно сложно представить себе субстанцию, которая была бы в подлинном смысле нейтральна по отношению к сознательным и физическим свойствам, ведь именно сознательные и физические свойства мы исследуем и часть из них нам дана в опыте. Подлинно нейтральная субстанция должна быть исключительно умозрительной конструкцией, что уместно, например, для рационалиста Б. Спинозы (Stubenberg, 2018), однако плохо представимо в эмпиризме. Она [субстанция] нейтральна, скорее, в том отношении, что о ней не говорится, что именно она из себя представляет. Поэтому нейтральная субстанция в нейтральном монизме эмпириков соединяет в себе и сознательные, и физические свойства, причем не обязательно в равной степени; и вполне ожидаемо, что один из типов свойств может приобретать большее значение, нарушая идею нейтральности. Кроме того, чтобы с помощью этой субстанции в дальнейшем были реализованы какие-то высокоуровневые сознательные или физические свойства, необходимо, чтобы субстанция была неким образом к этому предрасположена.

Итак, нейтральный монизм Джеймса зависит от двух ключевых компонентов: плюрализма, реализованного в концепции «чистого опыта», и определенного типа функциональных связей, в которые вступают единицы чистого опыта. Необходимо прояснить, что имеется в виду

⁶Т. е. чистого опыта. — *Прим. авт.*

под «чистым опытом» и сколько разновидностей этой базовой единицы реальности существует. Джеймс отвечает на эти вопросы следующим образом:

Материй⁷ существует столько же, сколько «природ» испытуемых вещей. Если вы спросите, из чего состоит любая часть чистого опыта, — ответ будет гласить всегда одинаково: она состоит из этого, именно из того, что явствует из протяженности, энергии, плоскости, коричневости, тяжести и так далее. [...] Опыт есть не что иное, как собирательное имя для всех этих ощущаемых природ, и помимо времени и пространства (и, если хотите, «бытия») нет такого универсального элемента, из которого состояло бы все (James, 1904b: 487).

Здесь Джеймс вполне ясно высказывается насчет того, что «чистый опыт» существует в огромном разнообразии, однако не отвечает окончательно на вопрос о том, чем именно «чистый опыт» является. Ввиду разнообразия этих базовых сущностей достаточно сложно сделать окончательный вывод. Характеризуя опыт как «чистый», Джеймс, вероятнее всего, имеет в виду его непричастность ни физическим, ни сознательным свойствам. Если эта интерпретация верна, то здесь Джеймс, хоть и использует термин «опыт», всё же остаётся в рамках нейтрального момента. В этом случае субъективность является лишь функциональным атрибутом, который возникает на высоких уровнях организации субстанции. Поэтому сторонники данной интерпретации полагают, что базовые единицы, не вовлеченные в функциональные отношения, не представлены в виде сознательного опыта ни сами себе, ни кому-либо другому⁸. Они лишь имеют *способность быть представленными в опыте*, т.е. проявить сознательные свойства, и *способность быть физическими объектами или стать частью физического объекта*, т.е. проявить физические свойства. В то же время данную интерпретацию Джеймса нельзя назвать универсальной, поскольку его точка зрения на протяжении жизни неоднократно менялась.

ПАНПСИХИЗМ

Второй вариант — это понимание концепции Джеймса как разновидности панпсихизма. Панпсихизм — это общее название для подходов,

⁷В данном случае термин «материя» используется в значении «то, из чего всё состоит», а не в общепринятом смысле. Под единичной материей имеется в виду единица «чистого опыта».

⁸Такой интерпретации придерживается Р. Б. Пэрри (Ford, 1981: 163).

которые утверждают, что сознание или его отдельные аспекты являются фундаментальной характеристикой реального мира. Есть основания полагать, что Джеймс разделял данную точку зрения в определённые периоды своей жизни. Иногда монизм Джеймса с трудом можно признать полностью нейтральным, даже в смысле относительной нейтральности. Джеймс определённо признаёт в некоторых своих работах, что существование вещей вне чьего-либо опыта вполне возможно, однако существование всегда сопровождается опытом вещи-для-себя (Ford, 1981: 164). Он анализирует две возможных разновидности этой концепции. Во-первых, данная точка зрения может быть истолкована как идеалистический панпсихизм, если мы признаем наличие каузального участия этого опыта. Во-вторых, если же мы исключаем каузальное воздействие опыта, то такой подход можно охарактеризовать как эпифеноменализм. Джеймс всерьез рассматривает каждый из этих вариантов (Lamberth, 1997: 252).

Кроме этого, панпсихизм допускает различные варианты того, что имеется в виду под базовыми сознательными сущностями. Если простые сущности обладают сознанием, то каким? Джеймс вряд ли когда-то склонялся к такой радикальной форме, как анимизм, с которым часто ассоциируют классический панпсихизм. Анимизм наделяет всё сущее душой, в некотором смысле он неизбежно предполагает ту или иную разновидность дуализма или идеализма. Есть, однако, и другая разновидность классического панпсихизма — гилозоизм, который рассматривает материю в качестве *живой субстанции* в противоположность механистическому пониманию материи. Это означает, что материя изначально обладает некоторыми свойствами, которыми обладают живые организмы, но это не обязательно должно быть сознание, понимаемое как целостная субстанция. Джеймс предпочитает второй вариант (Skrbina, 2007: 145).

Джеймс не всегда в явной форме разделял панпсихизм. Даже вопрос о том, были ли в биографии Джеймса периоды, когда он явно придерживался панпсихизма, остаётся спорным. Р. Б. Пэрри и С. Левинсон полагают, что Джеймс колебался в своем отношении к этому подходу (Ford, 1981: 163; Lamberth, 1997: 259). В пользу того, что Джеймс явно придерживался панпсихизма в какие-то отдельные периоды своей жизни, высказываются Б. Куклик, М. П. Форд, Д. Ламберт, Т. Л. С. Спригге, Д. Скрбина, а также некоторые из современных сторонников панпсихизма со ссылкой на этих авторов. Против такой точки зрения высказываются Э. Мадден, П. Хэйр, Дж. Е. Майерс (Ford, 1981: 158; Lamberth,

1997: 259; Skrbina, 2007: 145). Полагаю, что окончательный и приемлемый для всех ответ здесь не так уж важен и вряд ли возможен, поскольку сам термин панпсихизм понимается авторами по-разному и во времена Джеймса этим термином обозначали несколько иные подходы, чем сейчас.

Если Джеймс, как считают вышеуказанные исследователи, придерживался какой-то разновидности панпсихизма, то о какой именно разновидности с точки зрения современной классификации может идти речь? Этот вопрос особенно интересен для философии сознания сегодня, поскольку только с учетом современных классификаций панпсихизма можно в полной мере оценить подход Джеймса. Представления о панпсихизме значительно изменились с начала XX века, объем этого понятия расширился, и теперь мы можем говорить о некоторых формах нейтрального монизма как о разновидности панпсихизма, по крайней мере, в аналитической традиции. Нам следует отдавать себе отчет в том, что это предполагает некую свободу в интерпретации Джеймса, что, однако, не мешает нам использовать современную классификацию для адаптации его идей.

Кроме собственно панпсихизма, о котором ранее уже было сказано, к панпсихизму современному относят также панпротопсихизм, с точки зрения которого фундаментальными являются сущности, обладающие прото-сознательными свойствами (Chalmers, 2016a: 30). Разновидность панпсихизма зависит также и от того, какой аспект сознания признается фундаментальным свойством реальности. Если фундаментальным свойством реальности признаётся опыт и на фундаментальном уровне реальности существуют некие субъекты, которым этот опыт принадлежит, то такой подход называется панэкспериентализм (*ibid.*: 19). Если же фундаментальным свойством реальности признаются не сам опыт и не субъект, а качественные характеристики опыта, так называемые квалиа, то такой подход называется панквалитизм, который практически всегда является разновидностью панпротопсихизма (*ibid.*: 42).

Если принять на вооружение вышеуказанную классификацию, то с уверенностью можно утверждать, что после 1902 года и до конца своей карьеры Джеймс придерживался какой-то из разновидностей панпсихизма: либо это была одна из версий классического панпсихизма, либо это был панпротопсихизм, совмещенный с нейтральным монизмом (Skrbina, 2007: 146). Эта точка зрения позволяет показать, что Джеймс не так уж сильно изменял свою точку зрения по вопросу фундаментальности сознания, скорее, он менял свою точку зрения насчет

того, какие именно аспекты сознания являются фундаментальными. Если мы характеризуем позицию Джеймса как нейтральный монизм и утверждаем, что единицы чистого опыта не представлены в виде сознательного опыта сами себе, то речь идет о близкой к панквалитизму позиции, а если же базовые сущности являются субъектами опыта, в котором они предоставлены сами себе, то этот подход можно охарактеризовать как панэкспериентализм. Конечно, это значительные изменения, но подобный анализ позволяет увидеть, что это всё еще изменения в рамках панпсихизма. Для целей демонстрации разнообразия панпсихистских подходов, рассматриваемых Джеймсом, мы можем искусственно выделить и изучить конкретные периоды его работы.

В 1904–1905 году в журнальных статьях «Что такое сознание?», «Мир чистого опыта», «Могут ли два разума знать одну вещь?» и в некоторых других работах этого периода, которые затем были вновь опубликованы в сборнике «Эссе о радикальном эмпиризме», Джеймс склоняется к нейтральному монизму и панквалитизму⁹. Базовые сущности в таком подходе не являются ни сознательными, ни физическими сами по себе и выступают как таковые только в контексте тех отношений, в которые они вступают с другими базовыми сущностями. Таким образом, и сознательные, и физические свойства — это отношения, т. е. внешние свойства базовых сущностей. Более того, само онтологическое различие между субъектом и объектом, порождающее множество проблем, с точки зрения Джеймса, здесь значительно сглаживается — основное значение приобретает сам опыт, имеющий место между субъектом и объектом (James, 1904a: 538). Однако для панквалитизма важно, что единица чистого опыта уже готова стать частью опыта, если она окажется в составе определенной структуры. Здесь играют огромную роль те функциональные связи, в которые вступают единицы чистого опыта (James, 1905: 177). Джеймс описывает связи между различными единицами чистого опыта, которые могут приводить как к возникновению физических объектов, если у них есть необходимая для этого физическая функция, так и к возникновению ментальных образов этих объектов, если между двумя (и более) последовательными единицами опыта установилась соответствующая ментальным свойствам функциональная

⁹По этой причине некоторые считают Джеймса одним из основоположников этой разновидности панпсихизма, хотя сам этот термин был предложен позже Р. Фейглом (Goff, Seager, Allen-Hermanson, 2020; Chalmers, 2016a: 41).

связь (ibid.: 178–179). Именно с помощью своего функционального подхода Джеймс пытается избавиться от традиционного представления о субъекте, понимаемом как нечто противопоставленное объекту онтологически. Функционализм буквально лежит в основе его представлений о субъектности. Субъектность создаётся из «единиц чистого опыта» и функциональных отношений между ними (James, 1904a: 541):

[Один] опыт, который знает другой¹⁰ [опыт], может выступать в качестве его репрезентации, но не в каком-то квази-чудесном «эпистемологическом» смысле, но в определенном практическом смысле, будучи его заместителем в различных операциях, приводящих, однако, к тому же результату.

В таком решении также наблюдается очевидная связь с современным функционализмом, к которому прагматистская традиция пришла через бихевиоризм, т. е. поведенческое описание сознания. При этом функциональное описание Джеймса позволяет говорить как о внешних поведенческих проявлениях сознания, так и о его внутренних состояниях. Это происходит благодаря тому, что Джеймс рассматривает не только поведение организмов, но и функциональные связи отдельных единиц чистого опыта. Джеймс избегает в своей философии ошибки, состоящей в излишнем упрощении функционального описания благодаря использованию панпротопсихизма в сочетании с функционализмом.

Нельзя также не отметить, что между современным панквалитизмом и подходом Джеймса есть не только некоторые сходства, но и ряд существенных отличий, и в первую очередь это сама метафизическая основа подхода. Джеймс является плюралистом в отношении разнообразия базовых сущностей, наследуя в этом отношении традиции Готфрида Вильгельма Лейбница, который полагал, что мир состоит из монад, каждая из которых в определённой степени уникальна (Goff, Seager, Allen-Hermanson, 2020). В отличие от Джеймса современный панквалитизм ассоциирует квалы с элементарными частицами и предполагает совмещение существующих физических свойств, выступающих как внешние, с феноменальными свойствами, выступающими как внутренние. Позиция Джеймса в этот период является одним из промежуточных этапов между философией Лейбница и современным панквалитизмом и поэтому, взятая в целом, не может быть в полной мере отождествлена

¹⁰В обоих случаях имеется в виду «единица чистого опыта». — *Прим. авт.*

ни с первой, ни со второй. Джеймс, наряду с Анри Бергсоном¹¹, развивает особую комбинацию нейтрального монизма с плюрализмом, давшую начало его современным формам. В аналитическую традицию сегодня нейтральный монизм Джеймса оказался интегрирован во многом через философию Бертрانا Рассела, который наследует её традицию в том числе от Джеймса (Прист, Грязнов, 2000: 205) и является основным источником вдохновения современного нейтрального монизма, именуемого расселианским (Chalmers, 2016a: 26).

Однако комбинация нейтрального монизма и панквалитизма не продержалась достаточно долго в подходе Джеймса. В последней из его опубликованных крупных работ «Плюралистическая вселенная» Джеймс в большей степени склоняется к полноценному классическому панпсихизму (James, 1909: 141, 143). В этой версии его концепция приобретает ярко выраженные черты пантеизма¹² и воспринимает некоторые элементы идеалистического панпсихизма в версии Г. Фехнера (Skrbina, 2007: 147), концепции которого он всегда симпатизировал. Пантеизм становится для него одним из способов, которым можно описать, каким образом существует сознание во вселенной¹³.

Обращение к пантеизму в философии сознания — это также актуальная тенденция современной философии. Панпсихизм в той или иной разновидности неизбежно приводит его сторонников к выводу, что в каком-то смысле сознанием обладает весь мир как целое. Панпсихизм и пантеизм в философских концепциях соединялись и раньше. Ценность подхода Джеймса в этом отношении заключается в том, что он пришел к этому именно через философию сознания, являясь при этом сторонником эмпиризма. Он стал одним из классиков, кто проложил эту дорогу для современных философов сознания. Среди современных вариантов панпсихизма существует особая разновидность пантеистического панпсихизма — космопсихизм (Goff, Seager, Allen-Hermanson, 2020). Однако подход Джеймса вряд ли можно отнести к данному направлению, поскольку космический разум для Джеймса являлся скорее следствием его микроструктуры, в то время как космопсихизм предполагает не композицию многих единиц опыта в единое сознание, а, наоборот, декомпозицию из единого сознания во многие. Это подводит

¹¹ Стоит отметить, что Джеймс приветствовал взгляды А. Бергсона, особенно его воззрения на опыт (Goodman, 2017).

¹² Т. е. точки зрения, что весь мир является Богом или мировым разумом.

¹³ Подробнее о пантеистической концепции Джеймса в контексте философии сознания см. Lamberth, 1997: 253–256.

нас к последнему вопросу, который будет рассмотрен в данной статье, — к комбинаторной проблеме.

КОМБИНАТОРНАЯ ПРОБЛЕМА

Комбинаторная проблема заключается в том, что, по выражению самого Джеймса в его работе «Принципы психологии», «индивидуальные разумы не складываются в более высокоуровневый сложный разум» (James, 1890: 163). Джеймс анализирует возможность образования составного субъекта из множества отдельных субъектов в рамках панпсихизма и приходит к выводу: у эмпирика нет оснований полагать, что это возможно. В нашей речи есть такие выражения, как «дух нации» или «дух времени», однако мы понимаем, что это всего лишь речевые конструкции; точно так же рассмотрение совокупностей субъектов, таких как общества, государства, в качестве самостоятельных субъектов является скорее удобной конструкцией, чем онтологической характеристикой. Поэтому в нашем опыте отсутствуют примеры, когда совокупность субъектов могла бы конституировать один более сложный субъект. Комбинаторная проблема имеет прямое отношение к вышеупомянутому различию в интерпретациях позиции Джеймса. Если мы признаём наличие у простейших элементов опыта некоего опыта для-самих-себя, то они являются субъектами опыта. В этом случае мы должны объяснить, каким образом из этих простейших субъектов опыта возникают более сложные субъекты. В случае с отрицанием наличия фундаментальных субъектов такая проблема, как кажется, не возникает.

Однако комбинаторная проблема в действительности охватывает намного более широкую область исследований в области философии сознания. Для классических панпсихистских концепций, признающих наличие субъектности у простейших сущностей, эта проблема выражается в объяснении соотношений между простыми субъектами и составными субъектами, а для материалистических концепций — в объяснении того, каким образом может возникать субъект и субъективный опыт¹⁴. Если панпсихисты отрицают наличие отношений композиции между низкоуровневыми и высокоуровневыми субъектами, то они оказываются в равном положении с материалистами и должны не только объяснять, каким образом возникает субъект, но и объяснять отличие между субъектами на разных уровнях. Поэтому комбинаторная проблема в широком смысле не является специфической для панпсихизма, однако

¹⁴То, что сейчас принято называть «трудная проблема» сознания.

в узком смысле она весьма специфична и крайне опасна для самой идеи панпсихизма. Сам Джеймс, как можно понять из приведенных выше рассуждений, неоднократно менял своё собственное отношение к комбинаторной проблеме. В 1909 году, в период особой приверженности идеям Р. Фехнера, он приходит к выводу, что комбинаторная проблема неразрешима в рамках материалистического подхода, и делает явный поворот в сторону идеализма, вероятно, полагая, что её [проблему] можно решить в рамках идеалистической версии панпсихизма (Skrbina, 2007: 147). Поэтому с точки зрения позднего Джеймса, комбинаторная проблема — это проблема не столько для панпсихизма, сколько для материализма и материалистических версий панпсихизма.

Комбинаторная проблема и работа самого Джеймса над этой темой оказали положительное влияние как на развитие философии сознания в целом, так и на развитие новых версий панпсихизма. Во-первых, комбинаторная проблема наталкивает на необходимость модификации панпсихизма до панпротопсихизма, в котором фундаментальными признаются не ментальные, а прото-ментальные свойства. Во-вторых, под влиянием комбинаторной проблемы сам Джеймс развивает разновидность нейтрального монизма, которую можно охарактеризовать как панквалитизм¹⁵. «Единицы чистого опыта» в таком подходе еще не представлены никакому субъекту, они могут стать как физическим объектом, так и ментальным, поэтому комбинаторной проблемы в её первоначальном варианте не возникает. В-третьих, рассуждение Джеймса отчасти поспособствовало развитию современных версий комбинаторной проблемы (Chalmers, 2016b; Lockwood, 1997), многие из которых выходят за пределы проблемы субъектности и исследуют широкий спектр проблем комбинации простых ментальных или прото-ментальных¹⁶ свойств в сложные. В такой перспективе комбинаторная проблема становится общей проблемой всех монистических подходов в философии сознания.

Критерием успешности философской концепции для эмпирика, несомненно, является вовлеченность сформулированных им проблем и идей в научную дискуссию. Комбинаторная проблема в качестве проблемы, а также сочетание функционализма с нейтральным монизмом (в форме

¹⁵Отмечу еще раз, что эта ретроспективная квалификация теории Джеймса как панквалитизма является всего лишь современной интерпретацией, Джеймс не использует термин «квалиа». Ранее было сказано об основных отличиях между концепцией Джеймса и современными версиями этого подхода.

¹⁶В терминологии современных дискуссий в аналитической философии сознания чаще всего имеются в виду феноменальные или прото-феноменальные свойства.

панпротопсихизма) в качестве решения не потеряли свою актуальность не только в современной философии, но и в современной науке¹⁷.

В данной статье я кратко рассмотрел три темы в философии сознания, которые имеют значение для Уильяма Джеймса — нейтральный монизм, панпсихизм, комбинаторная проблема, — и показал, что эти темы существуют и могут быть поняты только в их неразрывном единстве. Джеймс серьёзно относился к сформулированной им комбинаторной проблеме и старался не допускать постулирования тех сущностей, на которые не указывала практика применения его философского метода. Поэтому философская система Уильяма Джеймса изменялась очень динамично, и в разные периоды времени он принимал взаимоисключающие положения. Я показал несколько эпизодов, в которых менялась его точка зрения по трем рассматриваемым в данной статье вопросам. Для тех, кто не считает, что Джеймс уверенно придерживался панпсихистской точки зрения, изменения в его взглядах выглядят достаточно радикально. Однако анализ концепции Джеймса с учетом современного развития панпсихизма позволяет увидеть в его системном осмыслении феномена сознания дополнительную внутреннюю согласованность. Такой взгляд на его философию яснее показывает, что, хотя он не всегда придерживался панпсихизма в явной форме, его концепция «чистого опыта» в сочетании с функционализмом всё же предполагает существование фундаментальных прото-психических свойств реальности.

ЛИТЕРАТУРА

Прист С. Теории сознания / пер. с англ. А. Ф. Грязнова. — М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.

¹⁷Кристоф Кох и Джулио Тонони, известные нейробиологи, в своей статье «Сознание: здесь, там и повсюду?» отмечают следующее: «Однако в соответствии с центральными интуициями панпсихизма ИТ (*Integrated Information Theory, теория интегрированной информации* — Прим. авт.) рассматривает сознание как внутреннее, фундаментальное свойство реальности. ИТ также подразумевает, что сознание ступенчато, что оно, вероятно, широко распространено среди животных и что его можно найти в небольших количествах даже в некоторых простых системах. Но в отличие от панпсихизма ИТ в явной форме предполагает, что не все сознательно. Более того, ИТ предлагает решение нескольких концептуальных препятствий, которые панпсихисты никогда не разрешили должным образом, таких как проблема объединения (или комбинаторная проблема)...» (Tononi, Koch, 2018: 11). Приведённая цитата не только всерьёз упоминает комбинаторную проблему как актуальную, но и фактически в общих чертах описывает панпротопсихизм в сочетании с функционализмом, т. е. один из подходов У. Джеймса.

- Chalmers D.* Panpsychism and Panprotopsyichism // *Panpsychism : Contemporary Perspectives*. — New York : Oxford University Press, 2016a. — P. 19–56.
- Chalmers D.* The Combination Problem for Panpsychism // *Panpsychism : Contemporary Perspectives*. — New York : Oxford University Press, 2016b. — P. 179–213.
- Ford M. P.* William James : Panpsychist and Metaphysical Realist // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. — 1981. — Vol. 17, no. 2. — P. 158–170.
- Goff P., Seager W., Allen-Hermanson S.* Panpsychism / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; ed. by E. N. Zalta. — 2020. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/panpsychism/> (visited on Oct. 10, 2020).
- Goodman R.* William James / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; ed. by E. N. Zalta. — 2017. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/james/> (visited on Oct. 14, 2020).
- James W.* *The Principles of Psychology*. — New York : Henry Holt, Company, 1890.
- James W.* A World of Pure Experience // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. — 1904a. — Vol. 1, no. 20. — P. 533–543.
- James W.* Does Consciousness Exist? // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. — 1904b. — Vol. 1, no. 18. — P. 477–491.
- James W.* How Two Minds can Know One Thing // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. — 1905. — Vol. 2, no. 7. — P. 176–181.
- James W.* A Pluralistic Universe : Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy. — New York : Longmans, Green, Company, 1909.
- Lamberth D. C.* Interpreting the Universe After a Social Analogy : Intimacy, Panpsychism, and a Finite God in a Pluralistic Universe // *The Cambridge Companion to William James* / ed. by R. A. Putnam. — Cambridge : Cambridge University Press, 1997. — P. 237–259.
- Lockwood M.* The Grain Problem // *Objections to Physicalism* / ed. by H. M. Robinson. — Oxford : Oxford University Press, 1997. — P. 271–291.
- Skrbina D.* *Panpsychism in the West*. — Cambridge : MIT Press, 2007.
- Stubenberg L.* Neutral Monisms / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/neutral-monism/> (visited on Oct. 18, 2020).
- Tononi G., Koch C.* Consciousness : Here, There and Everywhere? / *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*. — 2018. — URL: <http://rstb.royalsocietypublishing.org/content/royptb/370/1668/20140167.full.pdf> (visited on Oct. 10, 2020).

Sysoyev, M. S. 2020. "Filosofiya soznaniya Uil'yama Dzheymisa [William James's Philosophy of Mind]: mezhdu neytral'nym monizmom i panpsikhizmom [Between Neutral Monism and Panpsychism]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 249–265.

MATVEY SYSOYEV

TEACHING ASSISTANT

N. N. BURDENKO VORONEZH STATE MEDICAL UNIVERSITY (VORONEZH, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-1152-577X

WILLIAM JAMES'S PHILOSOPHY OF MIND BETWEEN NEUTRAL MONISM AND PANPSYCHISM

Abstract: This paper is an introduction to William James' philosophy of mind and is intended to prepare the reader to his work "How Two Minds Can Know One Thing". The views of William James on three topics in the philosophy of mind is considered: panpsychism, neutral monism and combination problem. There is very deep connection between modern analytical philosophy of mind and the philosophy of this author. A variety of neutral monism, to which James adhered, is analyzed, including the problem of neutrality of substance. Neutral monism on practice does not provide complete independence of a substance from mental and physical properties, and therefore neutral monism may tend to panpsychism, if we are not talking about its idealistic varieties. Author concerns the relationship between panpsychism and neutral monism as two approaches to the combination problem. James's panpsychism is analyzed in terms of the modern classification. Paper selectively considers individual episodes in James's philosophy in which he adhered to such panpsychism varieties as panexperientialism and panqualityism. The following is a question of influence of James's combination problem on his philosophy as well as on modern analytical philosophy of mind. At different periods of time, James took, at first glance, mutually exclusive viewpoints on these issues. It is shown that the analysis of James's concept, taking into account the modern development of panpsychism, allows to see an additional internal consistency in his systematic consideration of the phenomenon of consciousness.

Keywords: William James, Panpsychism, Panprotopsychism, Panexperientialism, Panqualityism, Neutral Monism, Combination Problem, Philosophy of Mind.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-249-265.

REFERENCES

- Chalmers, D. 2016a. "Panpsychism and Panprotopsychism." In Chalmers 2016, 19–56.
- . 2016b. "The Combination Problem for Panpsychism." In Chalmers 2016, 179–213.
- Ford, M. P. 1981. "William James: Panpsychist and Metaphysical Realist." *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 17 (2): 158–170.
- Goff, P., W. Seager, and S. Allen-Hermanson. 2020. "Panpsychism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed Oct. 10, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/panpsychism/>.
- Goodman, R. 2017. "William James." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed Oct. 14, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/james/>.
- James, W. 1890. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt / Company.

- . 1904a. "A World of Pure Experience." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 1 (20): 533–543.
- . 1904b. "Does Consciousness Exist?" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 1 (18): 477–491.
- . 1905. "How Two Minds can Know One Thing." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 2 (7): 176–181.
- . 1909. *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. New York: Longmans, Green / Company.
- Lamberth, D. C. 1997. "Interpreting the Universe After a Social Analogy: Intimacy, Panpsychism, and a Finite God in a Pluralistic Universe." In *The Cambridge Companion to William James*, ed. by R. A. Putnam, 237–259. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lockwood, M. 1997. "The Grain Problem." In *Objections to Physicalism*, ed. by H. M. Robinson, 271–291. Oxford: Oxford University Press.
- Priest, S. 2000. *Teorii soznaniya [Theories of the Mind]* [in Russian]. Trans. from the English by A. F. Gryaznov. Moskva [Moscow]: Ideya-Press, Dom intellektual'noy knigi.
- Skrbina, D. 2007. *Panpsychism in the West*. Cambridge: MIT Press.
- Stubenberg, L. 2018. "Neutral Monisms." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed Oct. 18, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/neutral-monism/>.
- Tononi, G., and C. Koch. 2018. "Consciousness: Here, There and Everywhere?" *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*. Accessed Oct. 10, 2020. <http://rstb.royalsocietypublishing.org/content/royptb/370/1668/20140167.full.pdf>.

Уильям ДЖЕЙМС

КАК ДВА РАЗУМА МОГУТ ЗНАТЬ ОДНУ ВЕЩЬ*

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-266-274.

В статье данного журнала, озаглавленной «Существует ли Сознание?»¹, я попытался показать, что, когда мы называем опыт «сознательным», это не означает, что он пронизан особой модальностью бытия («психическим» бытием), как витражное стекло может быть пронизано светом, а, скорее, что он стоит в определённых детерминированных отношениях с другими опытными переживаниями, внешними по отношению к нему. Они образуют для него особый «контекст»; в то время как в контексте других переживаний мы классифицируем его как факт в физическом мире.

Эта «ручка», например, является в первую очередь чистым *это*, иначе — данным, фактом, феноменом, содержанием или любым другим нейтральным или неопределённым названием, которые вы предпочтёте применить. В той статье я назвал это «чистым опытом». Чтобы быть классифицированным либо как физическая ручка, либо как чье-то восприятие ручки, оно должно предполагать определенную *функцию*, и это может произойти только в мире, обладающем определенной степенью сложности². До тех пор, пока в данном мире эта характеристика стабильна — то есть ручка держит чернила, оставляет след на бумаге и подчиняется движениям руки, — это физическая ручка. Вот что мы подразумеваем в случае с ручкой под тем, чтобы быть «физической». В случае если она, наоборот, нестабильна — то есть появляется

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Матвей С. Сысоев (ORCID: 0000-0003-1152-577X). Оригинал: *James W. How Two Minds Can Know One Thing // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.* — 1905. — Vol. 2, no. 7. — P. 176–181.

¹James, 1904b — *Примечание автора.* (Далее примечания, перенесенные из оригинального текста, будут обозначаться данной фразой. В случаях, когда автор даёт неполную ссылку на статью, будет указано более корректное библиографическое описание. В некоторых случаях после примечания автора будет дано примечание переводчика.)

²Имеется в виду степень сложности, достаточная для реализации функций вообще, в том числе — данной функции.

и исчезает в зависимости от движения моих глаз, сменяясь непрерывно с последующими опытными переживаниями его «бывшего существования» (в прошедшем времени) тем, что я называю своим воображением, — то это и есть восприятие ручки в моём разуме. Эти особенности мы подразумеваем в случае с ручкой под тем, чтобы быть «сознательным».

В разделе VI другой статьи³ я попытался показать, что то же самое *это*, та же нумерически тождественная ручка из чистого опыта может одновременно входить во многие сознательные контексты или, другими словами, быть объектом для множества различных разумов. Тогда я признал, что в той статье у меня нет места для рассмотрения некоторых возможных возражений; но в последующей статье⁴ я рассмотрел некоторые из них. В конце второй статьи я сказал, что наиболее грозно звучащие возражения всё ещё остались; таким образом, чтобы сохранить мою теорию чистого опыта в как можно более сильном положении, я предлагаю рассмотреть эти возражения сейчас.

I

Возражения, от которых я ранее пытался избавиться, были чисто логическими или диалектическими. Как уже было сказано, ни один элемент, физический или психический, не может быть предметом двух отношений одновременно. Необоснованность этого тезиса я стремился доказать. Возражения, с которыми мы теперь столкнулись, проистекают из природы, присущей исключительно психическим фактам. Как бы то ни было, в случае с физическими объектами факт сознания, как утверждается (в действительности очень правдоподобно), не может непротиворечиво рассматриваться как часть двух разных сознаний по следующим причинам.

В физическом мире мы безнаказанно делаем предположение, что один и тот же материальный объект может фигурировать в бесконечно большом количестве различных процессов одновременно. Когда, например, лист резины вытягивается за четыре угла, на часть резины в середине листа воздействуют все четыре вытягивающие силы. Лист резины *передает* каждую из них так, как будто он сам одновременно тянется в четыре разные стороны. Таким же образом частица воздуха или частица эфира «соединяет» различные направления движения, запечатленные в ней, не стирая при этом их отдельных индивидуальностей.

³James, 1904a — *Примечание автора.*

⁴James, 1905 — *Примечание автора.*

Напротив, она доставляет их различимыми, на столько отдельных «приемников» (ухо, глаз или что-то другое), сколько может быть «настроено» на это воздействие. Очевидный парадокс такой четкой индивидуальности, сохраняющейся посреди происходящего при этом соединения, — это то, что, как мне кажется, анализы, проведенные физиками, на данный момент достаточно хорошо прояснили.

Но когда мы, исходя из этих аналогий, зададимся вопросом:

Если через одну и ту же геометрическую точку могут проходить две и более линии или если в одной и той же физической вещи могут протекать два и более отдельных процесса некоторой деятельности так, что она⁵ одновременно играет роль в каждом процессе, то почему не могли бы два и более потока индивидуального сознания включать в себя одну и ту же единицу опыта так, чтобы она одновременно являлась частью опыта нескольких полностью отдельных разумов?

— мы остановимся, как только задумаемся об определенной особенности, согласно которой явления сознания отличаются от физических вещей.

В то время как физические вещи должны быть постоянными и иметь свои «состояния», факт сознания существует лишь единожды и сам является состоянием. Его *esse*⁶ есть *sentiri*⁷; это так только до тех пор, пока он чувствуется; и он однозначно и недвусмысленно именно то, что чувствуется. Рассматриваемая нами гипотеза, однако, обязывает его чувствоваться двусмысленно, то есть чувствоваться как часть моего разума и в то же время *не* как часть моего разума, а вашего (ибо мое сознание *не есть* ваше), и это будет казаться невозможным без раздвоения его на две отдельные вещи или, другими словами, без возвращения к обычной дуалистической философии изолированных разумов, каждый из которых знает свой объект репрезентативно, как нечто третье — и это значило бы полностью отказаться от концепции чистого опыта.

Можем ли мы тогда обнаружить какой-либо способ, которым единица чистого опыта могла бы войти в два различных потока сознания и фи-

⁵Физическая вещь.

⁶Быть — перевод с латыни.

⁷Чувствовать — перевод с латыни.

гурировать в них, не превращаясь при этом в две различные единицы опыта, которых, согласно нашей гипотезе, не должно быть?

II

Такой способ есть, и первый шаг к нему — увидеть более точно, как эта единица чистого опыта входит в один из потоков сознания. Что же означает её однократное превращение из чистого опыта в сознательный?

Это означает, во-первых, что за этим возникают новые опытные переживания; и, во-вторых, что они несут в себе определенное отношение к подразумеваемой здесь единице опыта. Продолжим, если вам угодно, говорить о чистой единице опыта как о «ручке». Пока опытные переживания, следующие за переживанием ручки, повторяют её или, отличаясь от неё, «энергетически»⁸ связаны с ней, они образуют группу стабильно существующих физических вещей. Однако, в случае если такие следующие за ней переживания отличаются от неё четко определенным образом, ручка будет фигурировать в их контексте не как физический, а как психический факт. Она станет преходящим «восприятием», *моим* восприятием этой ручки. Что же это значит — отличаться четко определенным образом?

В главе «Я» в «Принципах психологии» (James, 1890) я объяснил непрерывное тождество каждого личностного сознания как название того практического факта, что новые опытные переживания⁹ оглядываются на старые, находят их «тёплыми», принимают и присваивают их как «мои». Эти операции означают при эмпирическом анализе несколько весьма определенных вещей, а именно:

1. То, что для «содержания» нового опыта имеется также прошедшее время и в это время имеется ручка, которая «была»;
2. Эта «теплота» также относилась к ручке, это значит, что была группа ощущений («интерес» вызван, «внимание» обращено, «глаза» задействованы и т. д.), которые были тесно связаны с ней и которые теперь повторяются и повторяются с неизменной живостью, хотя от ручки, являющейся теперь лишь образом, вся эта живость могла уйти;

⁸Объяснение этого выражения смотрите в James, 1904b: 489 — *Примечание автора*. В упомянутой работе Джеймс использует слово «энергетический» для обозначения тех единиц опыта, которые качественно проявляют себя в отношении к другим единицам опыта, в отличие от тех единиц опыта, которые качественно не проявляют себя.

⁹Я называю их «преходящие мысли» в данной книге — упомянутая тема фигурирует на страницах 330–342. — *Примечание автора*. См. James, 1890.

3. Что эти чувства являются ядром «меня»;
4. Что бы ни ассоциировалось с ними когда-то, было — по крайней мере на тот момент — «моим»: моя реализация некоторых действий, если это связано с ощущениями от рук, или только мое «восприятие», если были вовлечены только ощущения от глаз и чувство внимания.

Ручка, реализованная таким ретроспективным образом, как мое восприятие, фигурирует как факт «сознательной» жизни. Но это происходит только до тех пор, пока не произойдёт «присвоение», а присвоение является *частью содержания более позднего опыта*, дополняющего изначально «чистый опыт» ручки. Эта ручка, практически объективная и субъективная, в данный момент и на самом деле, и по сути — ни то, ни другое. Её необходимо ретроспективно рассмотреть и *использовать*, чтобы её можно было классифицировать каким-либо образом. Но её так называемое использование находится во власти другой единицы опыта, в то время как на протяжении всей операции она остается пассивной и неизменной.

Если сказанное приемлемо в качестве разумного подхода к тому, как первоначально чистый опыт может войти в один разум, то следующий вопрос заключается в том, как он может предположительно войти в два.

III

Очевидно, что не нужно будет устанавливать новые условия. Все, что мы должны были бы постулировать, это второе последующее опытное переживание, сопутствующее и одновременное с первым последующим опытным переживанием, в котором должен произойти аналогичный акт присвоения. Эти два акта не будут смешиваться ни друг с другом, ни с изначальным чистым опытом ручки. Она будет покоиться в своем собственном прошлом, независимо от того, сколько таких последующих опытных переживаний прошло через акты присвоения. Каждый из них знал бы её как «моё» восприятие, каждый классифицировал бы её как «сознательный» факт.

Не нужно классифицировать их таким образом, чтобы они смешивались с их же классификацией как физической ручки. Так как классификация в обоих случаях зависит от отнесения к той или иной группе элементов, если бы следующий за этим опыт обладал бы достаточно широким «диапазоном», то можно было бы думать, что ручка находится в обеих группах одновременно, и в то же время различать две группы. Тогда вся ситуация была бы созвучна тому, что мы называем

«репрезентативной теорией познания», и это то, что мы все самопроизвольно делаем. Как человек, философствующий «популярно», я считаю, что то, чем я пишу¹⁰, по своей сути двойственно: я думаю, что это имеет отношение к физической природе, а также это имеет отношение и к моей внутренней жизни; я вижу, что это в моем сознании, но что это также и физическая ручка.

Парадокс одного и того же опыта, фигурирующего в двух сознаниях, кажется, таким образом, вовсе не парадоксом. Быть «сознательным» означает не просто быть, а быть сообщенным, известным, иметь осведомленность об определенном бытии вдобавок к этому бытию; и это именно то, что происходит, когда возникает присвоенный опыт. Опытное переживание ручки в его первоначальной непосредственности не осознает само себя, оно просто *есть*, и второе опытное переживание необходимо для того, чтобы произошло называемое нами осведомленностью¹¹. Поэтому трудность понимания происходящего здесь не является логической трудностью: не имеется никакого противоречия. Это скорее онтологическая проблема. Опытные переживания приходят в огромных масштабах, и, если мы соберем их все вместе, они окажутся в хаосе несоизмеримых друг с другом отношений, которые мы не можем упорядочить. Мы должны абстрагировать их в группы и обрабатывать их отдельно, если мы вообще хотим говорить о них. Но как опытные переживания *вообще становятся возможными* или *почему* их свойства и отношения таковы, какими они являются, мы не можем даже начать понимать. Однако, допуская, что всеми правдами и неправдами они *могут* появиться и могут предстать в последовательностях, которые я так схематично описал, мы должны признать, что, хотя «чувство есть, только пока оно ощущается» (как я указал со ссылкой на оппонента), все еще нет ничего абсурдного в том, что оно ощущается одновременно

¹⁰Т. е. ручка.

¹¹Шедворт Ходжсон делает акцент на том факте, что минимум сознания требует двух суб-ощущений, из которых второе ретроспективно связано с первым (см. секцию «Анализ Минимума» в его «Философии Рефлексии», а также главу «Момент опыта» в его «Метафизике Опыта»). «Мы живём вперед, но понимаем в обратном направлении» — эту цитату Кьеркегора приводит Харальд Гёффдинг — *Примечание автора*. Ссылки на упомянутые работы: Hodgson, 1878; 1898. Изречение Сёрена Кьеркегора, опубликованное в его работе *Journalen* в 1843 году, в оригинале звучит так: «Det er ganske sandt, hvad Philosophien siger, at Livet maa forstaaes baglænds. Men derover glemmer man den anden Sætning, at det maa leves forlænds», что значит «Философы совершенно верно говорят, что жизнь можно понять лишь в обратном направлении. Но они забывают про другое утверждение, что проживаться она должна вперёд».

двумя разными способами: как ваше и как моё. Оно действительно «мое» только в том случае, если оно ощущается как мое, и «ваше» только в том случае, если оно ощущается как ваше. Но оно ощущается и не *само по себе*, а только когда оно «принадлежит» двум нашим различным припоминающим опытным переживаниям, так же как одно неделимое поместье принадлежит нескольким наследникам.

IV

И еще пару слов, прежде чем я закончу, о следствиях изложенных выше взглядов. Поскольку приобретение качества сознательности для определенной части опыта зависит от контекста, совокупность всех опытных переживаний, не имеющих контекста, строго говоря, вообще нельзя назвать сознательной. Она есть лишь *это*, Абсолют, «чистый» опыт в огромных масштабах, недифференцированный и недифференцируемый на отдельные мысли и вещи. Посткантианские идеалисты всегда практически признавали это, называя свою доктрину *Identitdsphilosophie*¹². Тогда не следует даже задавать вопрос о *Beseelung*¹³ в отношении всех вещей. Также больше не следует задавать вопрос о его *истинности*, ибо истина — это отношение внутри общей суммы, получаемое между мыслями и чем-то другим; и мысли, как мы видели, могут быть только контекстуальными. В этом отношении чистые опытные переживания в нашей философии сами по себе являются множеством малых абсолютов, а философия чистого опыта — измельченная версия *Identitdsphilosophie*.

Между тем чистый опыт может быть постулирован в любом количестве, в любом диапазоне или поле. Если он выполняет ретроспективную и присваивающую функции по отношению к любому другому опытному переживанию, то последнее тем самым вступает в свой собственный сознательный поток. И в этой операции временные промежутки не имеют существенного значения. После сна моя ретроспекция так же совершенна, как и между двумя последовательными моментами бодрствования. Соответственно, если миллионы лет спустя подобный ретроспективный опыт каким-то образом должен появиться на свет, то моя нынешняя мысль сформирует подлинную часть его сознательной жизни с таким большим диапазоном. «Сформирует часть», — говорю я, но не в том смысле, что эти две вещи могут быть сущностно или субстанциально

¹²Философия тождества, перевод с немецкого.

¹³Воодушевление, перевод с немецкого.

чем-то одним — они не могут, так как являются нумерически дискретными фактами, — но только в том смысле, что *функции* моей настоящей мысли, ее знания, ее целеустремленность, ее содержание и «сознание», будучи унаследованными, будут продолжаться практически без изменений. Спекуляции вроде «души планеты Земля» Фехнера¹⁴ о более широких диапазонах сознания, окутывающих более узкие во всём космосе, с философской точки зрения, следовательно, вполне обоснованны при условии, что они различают функциональную и сущностную точку зрения и не рассматривают обсуждаемое низкоуровневое сознание как некий материал, из которого *состоит* более высокоуровневое сознание.

ЛИТЕРАТУРА

- Beiser F. C.* Gustav Theodor Fechner / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2020. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/fechner/> (visited on Mar. 8, 2020).
- Hodgson S.* The Philosophy of Reflection. — London : Longmans, 1878.
- Hodgson S.* The Metaphysics of Experience. — New York : Garland, 1898.
- James W.* The Principles of Psychology. — New York : Henry Holt, Company, 1890.
- James W.* A World of Pure Experience // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. — 1904a. — Vol. 1, no. 20. — P. 533–543.
- James W.* Does Consciousness Exist? // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. — 1904b. — Vol. 1, no. 18. — P. 477–491.
- James W.* The Thing and its Relations // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. — 1905. — Vol. 2, no. 2. — P. 29–41.

¹⁴Подробнее см. Beiser, 2020.

James, W. 2020. "Kak dva razuma mogut znat' odnu veshch' [How Two Minds Can Know One Thing]" [in Russian], trans. from the English and annot. by M. S. Sysoyev. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 4 (4), 266–274.

WILLIAM JAMES

HOW TWO MINDS CAN KNOW ONE THING

Translation of: James, W. 1905. "How Two Minds Can Know One Thing." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 2 (7): 176–181.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-266-274.

REFERENCES

- Beiser, F. C. 2020. "Gustav Theodor Fechner." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Mar. 8, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/fechner/>.
- Hodgson, S. 1878. *The Philosophy of Reflection*. London: Longmans.
- . 1898. *The Metaphysic of Experience*. New York: Garland.
- James, W. 1890. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt / Company.
- . 1904a. "A World of Pure Experience." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 1 (20): 533–543.
- . 1904b. "Does Consciousness Exist?" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 1 (18): 477–491.
- . 1905. "The Thing and its Relations." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 2 (2): 29–41.

«Одна из самых человеческих вещей»: Томас Нагель об абсурде

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-275-294.

Не правда ли, странно видеть имя знаменитого аналитического философа, автора всем известной статьи «Каково быть летучей мышью?», в качестве автора другой статьи на, казалось бы, самую «континентальную» из всех мыслимых тем — на тему экзистенциального абсурда? Аналитической философии такие темы чужды. Тем интереснее разобраться, как Нагель трактует этот сюжет.

Вообще говоря, абсурд существует в других личинах: абсурд как минус и Абсурд как плюс.

Может быть, абсурд — это некая черная дыра, которую можно увидеть только косвенным образом? Может быть, смысл является чем-то вроде солнца и света, который освещает предметы? Тогда бессмысленность — это черная тень, которая раскинулась неизвестно где, ведь ее не видно. Под солнцем смысла очень хорошо жить, и в ледяную черную пустыню абсурда нас совсем не тянет. Колумбийский философ Н. Гомес Давила относительно такого абсурда писал: «Зловещая фабрика аргументов за радикальную абсурдность мира шатается перед самой незначительной вещью, которая может нас утешить» (Давила, Косилова, 2020: 718). Мы отшатываемся от абсурда и довольствуемся любым мелким смыслом, лишь бы не видеть эту пропасть.

Или не так? Возможно, Абсурд — это путеводная звезда, это маяк, указывающий направление на свободу? Не может ли быть такого, что повседневные смыслы опутывают нас своей сетью? Много раз сказанные последовательности слов становятся заезженными. Смысл начинает давить на нас принудительностью. И тогда Абсурд показывает себя чем-то легким и освобождающим. Именно таков Абсурд Льюиса Кэрролла и раннего «Аквариума». Тот же Гомес написал: «Без вторжения абсурда разум изобретает согласованности, чтобы спать» (там же: 48).

Мы видим как бы два лица абсурда. Первое — чёрное, второе — светлое и блестящее. И в том и в другом случае абсурд противостоит смыслу, но разному и по-разному. Кроме того, первый абсурд — абсурд как негативность — пишется с маленькой буквы. Абсурд как свобода

требует написания с заглавной буквы, потому что он заявляет себя некоторой сущностью. Это парадоксальная сущность, потому что ее как бы нет. Абсурд близок к Ничто, но при этом он в определенном смысле манит к себе.

Абсурд предстает нам в двух лицах еще и в другом смысле. Есть абсурд, который можно было бы назвать лингвистическим: по-английски он называется скорее не *absurd*, а *nonsense*. Такой абсурд мы видим в детских стишках («Ехала деревня мимо мужика, вдруг из-под собаки лают ворота...»). Его много в традиционной английской поэзии, от лимериков Эдварда Лира до песен «Битлз». Такой абсурд часто бывает смешным, иногда лишь по видимости, что не мешает многим абсурдистским текстам быть глубоко серьезными. В отечественной литературе и поэзии в стиле абсурда работали обэриуты, в более поздний период — группа «Аквариум».

Второе лицо абсурда — экзистенциальное. Именно оно по-английски называется *the absurd*. Здесь абсурд предстает как антоним к «смыслу жизни». Под смыслом чаще всего понимается цель жизни, что-то внеположное ей. Соответственно, абсурд в данном значении — отсутствие такого смысла, переживание жизни как бесцельной. Здесь надо прежде всего вспомнить Камю, автора знаменитого «Мифа о Сизифе», с которым, собственно, и спорит Нагель. В дальнейшем мы увидим, чем отличаются их позиции.

Однако нельзя забывать, что впервые о таком абсурде написал Кьеркегор. Абсурд Кьеркегора — геройский. Абсурдом живет «рыцарь веры» Авраам. Кьеркегор превозносит абсурд, потому что он выводит Авраама «далее» этики — на ступень полного подчинения воле Бога. Авраам готов принести в жертву Исаака, хотя ему было обещано, что сын прославит его. Никто не может понять Авраама, для всех его поступок абсурден, но Бог отводит жертву и прославляет Авраама.

Камю стоит на совершенно других экзистенциальных позициях, он не верит в Бога. Для него в жизни не может быть цели, его герой — Сизиф, чей труд до предела бесцелен. Бесцельность и бессмысленность — отправная точка для Камю, сами по себе они для него в доказательстве не нуждаются.

А раз так, то стоит ли жизнь того, чтобы жить? С этого начинается Камю. Нагель пропускает его рассуждения о самоубийстве, он все же не доходит до всей глубины отчаяния, понять которую нас призывает Камю. Если у жизни нет цели, то у нее нет и смысла; смысл и цель связаны напрямую. Жить попросту незачем. Поэтому Камю начинает

с вопроса о самоубийстве. Знаменита его фраза: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства» (Камю, Волевич и Денисов, 1986: 24). Он пишет (там же: 26):

Мы продолжаем совершать требуемые от нас действия по самым разным причинам, прежде всего и силу привычки. Добровольная смерть предполагает, пусть инстинктивное, признание ничтожности этой привычки, осознание отсутствия какой бы то ни было причины для продолжения жизни, понимание бессмысленности повседневной суеты, бесполезности страдания.

Это будет рассматривать и Нагель.

Начинает свое эссе Камю с «атмосферы абсурда», которая характеризуется «смутным» вопросом: зачем? Данную проблему подхватывает и Нагель, в чьем изложении как раз подчеркивается смутность и одновременно неотвязность этого вопроса. Но далее Камю проясняет суть проблемы, а Нагель удерживает важность этой смутности. Камю адресует свое произведение философам по духу, Нагель — всем людям. В этом я вижу значительную разницу между их позицией и их способом рассуждать.

Важнейший вопрос — течение жизни. У Камю время — злой враг человека, несущий его к смерти. «Перед лицом кровавой математики, задающей условия нашего существования, никакая мораль, никакие старания не оправданы а priori» — пишет Камю (там же: 31). У Нагеля же нет этой «кровавой математики», у него жизнь оправдана. Чем — мы увидим позже.

«Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы» — (там же: 32) пишет Камю, и здесь Нагель, пожалуй, недалек от него.

Мир у Камю не то чтобы абсурден сам по себе (Абсурд есть достояние человека, а не мира), а, скорее, неразумен. Человек же хочет смысла, *который был бы связан с разумностью мира*, — это важное утверждение Камю; именно его Нагель подвергает анализу.

Но Камю идет дальше. «Чувство абсурда не равнозначно понятию абсурда», (там же: 38) — пишет он. Абсурд возникает из столкновения человека с миром. И Камю говорит, что многие писатели, которые говорили об этом — он называет в основном Кьеркегора, Ясперса и Шестова, — искали отказа от мысли, чтобы примириться с абсурдом в вере в Бога. Это неприемлемо для Камю, это самоубийство ума, а ум мы не можем отдать ради того, чтобы остаться в живых. Камю решительно пишет: «Я могу оторгнуть от живущей неопределенной тоской части

моего „Я“ все, кроме желания единства, влечения к решимости, требования ясности и связности» (Камю, Волевич и Денисов, 1986: 51). Другими словами, я должен жить в сознании абсурда. Ведь «абсурд умирает, когда от него отворачиваются» (там же: 53). И тогда Камю провозглашает отказ от надежды, ибо надежда — это иллюзия. Именно в ясности ума человек переходит в абсурдность жизни: «Абсурд развеял мои иллюзии: завтрашнего дня нет» (там же: 55).

Хорошо известно, как Камю представлял галерею абсурдных типов. Дон Жуан — человек, живущий исключительно настоящим, отбросивший всякое будущее, не ведающий цельности жизни, существующий сплошным повторением, без малейшего развития (этот мотив был и у Кьеркегора). Актер, растворяющийся в каждой новой роли. Камю удивительно тонко передает абсурд жизни актера, который из неё сделал ничто для самого себя и жертву для самого эфемерного из искусств — театра. Чем гениальнее актер, тем менее он живет для себя, не абсурд ли это? Наконец, завоеватель. Тот, кто выбрал деятельную жизнь и завоевание ради самих завоеваний. Имманентность — вот девиз абсурдного человека. Сюда же относится борец, и в этом Камю очень близко подходит к пафосу Ницше.

Далее Камю пишет об абсурдном искусстве, о том, что оно тоже исходит из имманенции и прежде всего является описанием, находится в ограниченных рамках, ни на что не претендует. Мысль Камю все время вращается вокруг романа Достоевского «Бесы», и надо думать, он восхищается Кирилловым, который говорил о логическом самоубийстве. У Достоевского напряжение проблемы было религиозно, для Камю Бога изначально нет, поэтому «тема самоубийства, таким образом, является для Достоевского темой абсурда» (там же: 84).

Но самоубийце Кириллову Камю противопоставляет своего героя — Сизифа: «Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни» (там же: 92). Сизиф счастлив — говорит Камю — и это самый абсурдный из всех мыслимых образов счастья.

Что же могло привлечь американского философа, работающего над проблемами аналитической философии, в проблеме абсурда? Дело, думаю, в том, что Нагель — не обычный аналитический философ. Он всю жизнь интересовался этикой, проблемами философии сознания «от первого лица», и, в сущности, среди своих коллег является по-своему «экзистенциальным» философом.

Последняя его большая книга (Nagel, 2012) — «Сознание и космос: почему материалистическая неodarвинистская концепция природы почти

наверняка ложна» (*Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*), в которой он показывает, что к сознанию невозможно подходить с физическими мерками. Несмотря на спор с материализмом, по убеждениям Нагель атеист. По крайней мере, это сближает его с Камю.

Очевидно, что в своей статье про абсурд Нагель полемизирует именно с Камю. Однако он далеко не везде ссылается на него. Он, как принято в аналитической философии, будто бы ведет спор с возможными оппонентами, рассматривает и обсуждает различные аргументы. Начинает он с того, что чувство абсурдности существования вообще часто появляется у людей, которые хоть сколько-нибудь задумываются о жизни. Людям свойственно стремиться к пониманию. Они хотят знать, в чем цель жизни. Вот первый аргумент: разве можно считать нашу жизнь важной, если все, что мы делаем, ничего не будет значить через миллион лет? Наша жизнь слишком кратка и ничтожна. В сравнении с размером вселенной она тоже ничего не значит. И зачем что-то делать? Этот аргумент Нагель отвергает: если что-то не будет ничего значить через миллион лет, то это не значит, что оно ничего не значит сейчас. Не в размере тут дело.

Следующий аргумент: жизнь должна иметь цель вне себя. Хотелось бы служить чему-то высшему: искусству, науке, славе Бога и т. п. Однако здесь тоже, по мнению Нагеля, есть лишние условия. Все это великие цели, но у них самих тоже нет по большому счету оправдания. Кому нужны будут наука или искусство через тот самый миллион лет? Нагель приводит пример: если у нас болит голова, мы принимаем аспирин, не задумываясь о высоких целях головной боли или ее отсутствия. Если ребенок хочет потрогать горячую плиту, мы останавливаем его, тоже не задумываясь ни о каких целях, кроме данной.

Поэтому все эти предлоги для чувства абсурда не работают. Это чувство возникает из чего-то другого.

Как можно дать определение абсурду? Нагель считает, что оно должно включать в себя несоответствие между каким-то действием и окружающей реальностью: например, произнесение длинной речи в пользу уже принятого предложения. На этом он основывает свою интуицию, почему у человека возникает ощущение абсурдности жизни: потому что он пытается ее оправдать какими-то внешними целями, в то время как она ему уже дана, и не жить ее он не может. Абсурд возникает внутри человека.

Чувство абсурда, говорит Нагель, появляется, во-первых, из нашей способности как бы выйти за пределы себя и взглянуть на свою жизнь отвлеченным взглядом. А во-вторых, потому что мы проживаем свою жизнь так, как нам это велит сама жизнь, а вовсе не так, как велит этот отвлеченный взгляд. Мы в основном относимся к жизни серьезно: думаем, как нам лучше одеться, например. «Быть человеком — это профессия на полный рабочий день», — говорит Нагель. На работе мы думаем, как лучше выполнить задачу. В личной жизни мы переживаем серьезные драмы. Всего этого мы не можем не делать.

Но у нас есть самосознание, которое является некоторым дополнением к жизни. «Когда мы начинаем рассматривать свою жизнь *sub specie aeternitatis* — то это взгляд одновременно отрезвляющий и комичный». Дело не в том, что это будет безразлично через миллион лет. Дело в том, что мы ищем обоснования вне себя, так требует наше самосознание, а на самом деле основания лежат внутри нас. Если мы бы жили как животные — Нагель приводит в пример мышь — то беспокоились бы о жизни, не озадачиваясь взглядом на себя *sub specie aeternitatis*. Тогда бы никакого абсурда не было. Но в нас заложен этот разрыв, этот философский взгляд.

Нагель пишет замечательную вещь: взгляд на жизнь как на абсурдную подобен эпистемологическому пессимизму. Мы претендуем на знание о мире, но аргументы убеждают нас, что такого знания у нас нет. Однако мы ведем себя в соответствии со здравым смыслом — как будто наша система убеждений разумна (здесь, конечно, ссылка на знаменитое место у Юма). Так и с абсурдом жизни: мы прячемся от него за «как будто». И как только мы начинаем сомневаться, тут же появляются скептицизм и абсурд, ведь они неразделимы.

В этом Нагель уже отходит от линии рассуждения Камю. Мысль о том, что абсурд является родственником скептицизма, придает абсурду еще большую глубину и неизбежность. Он становится уделом не просто «абсурдного человека», как у Камю, а любого, кто мыслит критически.

После того как мы осознали сомнения, мы возвращаемся к здравому смыслу, который приобретает определенный колорит, этот колорит — ирония. Теперь у нас одновременно существуют и ирония, и серьезность. Полностью отдаться абсурду — безумие (так же как полностью отдаться скептицизму — солипсизм). Мы не идем так далеко, мы находимся все время как бы на развилке.

Нагель заканчивает: «Абсурд — одна из самых человеческих вещей в нас, проявление наших самых продвинутых и интересных свойств», — способность преодолевать, трансцендировать себя.

Философия абсурда на сегодняшний день не создана. Есть только несколько проникновенных текстов — Кьеркегор, Камю и Нагель среди них — и очень много абсурда в искусстве. Эту философию нам еще предстоит создать.

Е. В. Косилова, к. фил. н., доц. (МГУ)

ТОМАС НАГЕЛЬ

АБСУРД*

Большинство людей иногда чувствуют, что жизнь абсурдна, а некоторые чувствуют это живо и постоянно. И все же причины, обычно предлагаемые в защиту этого убеждения, явно неадекватны: они не могут на самом деле объяснить, почему жизнь абсурдна. Отчего же тогда они дают естественное выражение для ощущения, что это все-таки так?

1.

Рассмотрим несколько примеров. Часто отмечают, что ничто из того, что мы делаем сейчас, не будет иметь значения через миллион лет. Но если это правда, то ведь ничто из того, что будет происходить через миллион лет, не имеет значения сейчас. В частности, сейчас не имеет значения и то, что через миллион лет ничто из того, что мы делаем сейчас, не будет иметь значения. Более того, даже если наши теперешние дела будут иметь значение через миллион лет, как это может уменьшить наше нынешнее чувство абсурда? Если их значение сейчас недостаточно, как бы это помогло, если бы они имели значение через миллион лет?

Будет ли то, что мы делаем сейчас, иметь значение через миллион лет, может иметь решающее значение только в том случае, если его значение через миллион лет будет зависеть от его значения сейчас, и все тут. Но тогда отрицать, что все, что произойдет сейчас, будет иметь значение через миллион лет — значит задаться вопросом о его значении

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Косилова Елена Владимировна (ORCID: 0000-0002-2261-7680). Оригинал: Nagel T. The Absurd // Journal of Philosophy. — 1971. — Vol. 68, no. 20. — P. 716–727. — Sixty-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division.

сейчас, и все тут; ибо в этом смысле нельзя знать, что через миллион лет не будет иметь значения, будет ли (например) кто-то сейчас счастлив или несчастен, не зная, что это не имеет значения, и все тут.

То, что мы говорим, чтобы передать абсурдность нашей жизни, часто связано с пространством или временем: мы — крошечные пятнышки в бесконечных просторах Вселенной; наша жизнь — это всего лишь мгновения даже в геологическом масштабе времени, не говоря уже о космическом; мы все будем мертвы в любую минуту. Но, конечно, ни один из этих очевидных фактов не может сделать жизнь абсурдной. Предположим, мы будем жить вечно; не будет ли абсурдная жизнь, длящаяся семьдесят лет, бесконечно абсурдной, если она продлится вечно? И если наша жизнь абсурдна, учитывая наши нынешние размеры, то почему бы она была менее абсурдной, если бы мы заполнили вселенную (либо потому что мы были больше, либо потому что вселенная была меньше)? Размышления о нашей миниатюрности и краткости, кажется, действительно тесно связаны с ощущением того, что жизнь бессмысленна; но неясно, что это за связь.

Другой неадекватный аргумент заключается в том, что из-за того, что мы умрем, все цепочки оправдания должны уничтожиться: кто-то учится и работает, чтобы заработать деньги на одежду, жилье, развлечения, еду, чтобы содержать себя из года в год, возможно, чтобы содержать семью и делать карьеру, — но для какой конечной цели? Все это — трудный путь, ведущий в никуда. (Кто-то еще может повлиять на жизнь других людей, но это просто откладывает проблему, так как они тоже умрут).

На этот аргумент есть несколько ответов. Во-первых, это неправда, что жизнь состоит из последовательности действий, каждая из которых имеет в качестве цели некий более поздний член последовательности. В жизни цепочки оправдания многократно заканчиваются сами на себе, и то, может ли процесс в целом быть оправдан, не имеет никакого отношения к конечности этих конечных точек. Никакого особого оправдания не требуется, чтобы принять аспирин от головной боли, посетить выставку работ художника, которым кто-то восхищается, или остановить ребенка, когда он кладет руку на горячую плиту. Для того чтобы эти действия не были бессмысленными, не нужен более широкий контекст и дальнейшая цель.

Даже если бы кто-то захотел предоставить дополнительное оправдание для достижения всех целей в жизни, которые обычно считаются разумными и практически полезными сами по себе, это оправдание

тоже должно было бы где-то закончиться. Если *ничто* не может быть оправданным, если оно не стремится к чему-то вне себя, что уже оправдано, то это приводит к бесконечному регрессу, и никакая цепочка оправдания не может быть полной. И если конечная цепь причин не может ничего оправдать, то что тогда может быть достигнуто бесконечной цепью, каждое звено которой должно быть оправдано чем-то вне себя?

Поскольку оправдания должны на чем-то заканчиваться, ничем не лучше отрицать то, что они заканчиваются там внутри жизни, чем пытаться подчинить множественные, часто тривиальные оправдания действиям в рамках одной управляющей жизненной схемы. Мы можем удовлетворяться более простыми вещами. Фактически требование конечной цели — пустое требование. Оно настаивает на том, что обоснования, имеющиеся в жизни, неполны, но при этом предполагает, что неполны вообще все обоснования, которые на чем-то заканчиваются. Это делает невозможным выдвигать какие бы то ни было обоснования.

Таким образом, стандартные аргументы абсурда оказываются несостоятельными в качестве аргументов. Тем не менее я считаю, что они пытаются выразить то, что трудно сформулировать, но что в корне своем верно.

2.

В обычной жизни ситуация абсурдна, когда она включает в себя заметное несоответствие между намерением и реальностью: кто-то произносит сложную речь в поддержку уже одобренного предложения; заведомый преступник становится президентом крупного благотворительного фонда; вы признаетесь в любви по телефону в аудиозаписи; вас возводят в рыцарский сан, а с вас падают брюки.

Когда человек оказывается в абсурдной ситуации, он, как правило, или пытается изменить ее, изменяя свои намерения, или пытается привести реальность в лучшее соответствие с ними, или полностью выходит из данной ситуации. Мы не всегда способны вывести себя из положения, абсурдность которого стала для нас очевидной. Тем не менее чаще всего можно представить себе какое-то изменение, которое устранило бы абсурдность — неважно, можем мы или не можем его осуществить. Чувство того, что жизнь в целом абсурдна, возникает тогда, когда мы воспринимаем (возможно, смутно) всеобъемлющее намерение, которое неотделимо от продолжения человеческой жизни и которое делает ее абсурдность неизбежной, не позволяя избежать самой жизни.

Жизнь многих людей абсурдна, временно или всегда, по общепринятым причинам, которые связаны с их особыми амбициями, обстоятельствами и личными отношениями. Если же существует философское чувство абсурда, то оно должно возникать из восприятия чего-то универсального — в таком смысле, в каком намерение и реальность неизбежно вступают в противоречие для всех нас. Это условие обеспечивается, я буду утверждать, столкновением между серьезностью, с которой мы принимаем свою жизнь, и вечной возможностью относиться ко всему, к чему мы относимся серьезно, как к случайному и произвольному, то есть как к чему-то, что может вызвать сомнения.

Мы не можем жить человеческой жизнью без энергии и внимания, как и без совершения выбора. Этот выбор показывает, что мы относимся к некоторым вещам более серьезно, чем к другим. Тем не менее, у нас всегда есть точка зрения вне конкретной формы нашей жизни, из которой серьезность кажется необоснованной. Эти две неизбежные точки зрения сталкиваются в нас, и именно это делает жизнь абсурдной. Это абсурдно, потому что мы игнорируем сомнения, которые, как мы знаем, не могут быть разрешены, продолжая, несмотря на них, жить с почти неограниченной серьезностью.

Этот анализ требует обоснования в двух отношениях: во-первых, в отношении неизбежности серьезности; во-вторых, в отношении неизбежности сомнений.

Мы серьезно относимся к себе, независимо от того, ведем ли мы серьезную жизнь или нет и заботимся ли мы прежде всего о славе, удовольствии, добродетели, роскоши, триумфе, красоте, справедливости, знаниях, спасении или о простом выживании. Если мы серьезно относимся к другим людям и посвящаем себя им, то это лишь умножает проблему. Человеческая жизнь полна усилий, планов, расчетов, успехов и неудач: мы ведем свою жизнь с разной степенью лени и энергии.

Было бы по-другому, если бы мы не могли отступить назад и задуматься о процессе, а просто были бы ведомы от импульса к импульсу без самосознания. Но люди действуют не только по импульсу. Они полны мыслей, они размышляют, взвешивают последствия, спрашивают, стоит ли делать то, что они делают. Мало того, что их жизнь полна особого выбора, который вписывается в более масштабную деятельность с временной структурой: они также решают в самом широком смысле, чего достигать и чего избегать, каковы должны быть приоритеты среди их различных целей и какими людьми они хотят быть. Некоторые люди сталкиваются с таким выбором в результате больших решений, которые

они время от времени принимают; некоторые просто размышляют о том, каким курсом движется их жизнь, являясь продуктом бесчисленного множества маленьких решений. Они решают, с кем заключать брак, какую профессию выбрать, вступить ли в клуб или в Сопротивление; или же они просто задаются вопросом, почему они продолжают быть продавцами, учеными или водителями такси, а затем перестают думать об этом после определенного периода безрезультатных раздумий.

Хотя их могут мотивировать на действия те непосредственные потребности, с которыми их сталкивает жизнь, они продолжают свою жизнь, придерживаясь общей системы привычек и формы жизни, в которой такие мотивы занимают свое место — или, возможно, только цепляясь за саму жизнь. Они тратят огромное количество энергии, риска и детальных расчетов. Подумайте о том, как обычный человек заботится о своей внешности, своем здоровье, своей сексуальной жизни, своей эмоциональной честности, своей социальной полезности, своем самопознании, о качестве своих связей с семьей, коллегами и друзьями, насколько хорошо он выполняет свою работу, понимает ли он мир и что в нем происходит. Вести человеческую жизнь — это работа на полный рабочий день, которой каждый посвящает десятилетия напряженной заботы.

Этот факт настолько очевиден, что трудно счесть его необычным и важным. Каждый из нас круглосуточно живет своей жизнью. А что ему еще делать — жить чужой жизнью? Тем не менее люди обладают особой способностью отступать как бы вонне и исследовать себя и жизнь, которой они себя посвящают, с тем отстранённым изумлением, которое приходит от наблюдения за тем, как муравей ведет борьбу в куче песка. Не питая иллюзию того, что они способны вырваться из своего весьма специфического положения, они все-таки могут рассматривать его *sub specie aeternitatis* — и этот взгляд одновременно отрезвляющий и комичный.

Решающий шаг назад делается не таким образом, чтобы потребовать еще одно оправдание в цепочке и не получить его. Возражения против этой линии аргументации уже высказаны; обоснований больше нет. Но именно это и вызывает всеобщее сомнение в их объекте. Мы отступаем назад и обнаруживаем, что вся система оправдания и критики, которая контролирует наш выбор и поддерживает наши притязания на рациональность, основывается на ответах и привычках, которые мы никогда не ставим под сомнение. Мы не знаем, как отстаивать эти привычки, не впадая в порочный круг. И мы будем придерживаться их даже после того, как они будут поставлены под сомнение.

Вещи, которые мы делаем или хотим без особых причин (и не спрашиваем о причинах), — вещи, которые определяют, что является основанием для нас, а что нет — являются отправной точкой нашего скептицизма. Мы видим себя со стороны, и все случайности и особенности наших целей и стремлений становятся ясными. Но когда мы принимаем это воззрение и признаем: то, что мы делаем, не необходимо и вполне произвольно — это не мешает нам жить. И в этом кроется наш абсурд: не в том, что такое внешнее мнение может быть принято нами, а в том, что мы можем его принять, не переставая быть теми самими людьми, чьи последние цели так хладнокровно анализируются.

3.

Можно попытаться уйти от этой позиции, ища более широкие конечные цели, от которых невозможно отступить: имеется в виду, что абсурдность приводит к следующему: то, что мы воспринимаем всерьез, — это что-то незначительное и индивидуальное. Те, кто стремится наполнить свою жизнь смыслом, обычно представляют себе роль или функцию в чем-то большем, чем они сами. Поэтому они стремятся к самореализации в служении обществу, государству, революции, прогрессу истории, развитию науки или религии и славе Божьей.

Но роль в более крупном предприятии не может придать нашей жизни значения, если это предприятие само по себе не является значимым. И его значение снова должно быть тем, что мы можем понять, иначе оно не даст нам того, к чему мы стремимся. Если бы мы узнали, что нас воспитывают, чтобы кормить других существ, увлекающихся человеческой плотью, которые планировали превратить нас в котлеты до того, как мы станем слишком жесткими — даже если бы мы узнали, что человеческий род был разработан животноводами заранее для этой цели, — это все равно не придало бы нашей жизни смысла по двум причинам. Во-первых, мы все еще были бы в неведении относительно важности жизни этих других существ; во-вторых, хотя мы могли бы признать, что эта кулинарная роль сделает нашу жизнь значимой для них, неясно, как она сделает их значимыми для нас.

Правда, обычная форма служения высшему существу отличается от этой. Предполагается, что человек должен созерцать и принимать участие в славе Божьей не таким образом, как кура в подливке участвует в кулинарии. То же самое относится и к служению государству, движению или революции. Люди могут почувствовать, когда они являются

частью чего-то большего, что это тоже часть их. Они меньше беспокоятся о том, что свойственно им самим, но достаточно отождествляют себя с этим большим предприятием, чтобы найти свою роль в служении ему.

Однако любая такая большая цель может быть поставлена под сомнение так же, как и цели отдельной жизни, и по тем же причинам. Так же нельзя найти там окончательное обоснование, как и найти его раньше, среди деталей индивидуальной жизни. Но это не меняет того факта, что оправдания заканчиваются, когда мы сами довольны тем, что они заканчиваются, когда мы не находим необходимости искать их дальше. Если мы можем отойти от целей индивидуальной жизни и усомниться в их значимости, то мы можем отойти и от прогресса человеческой истории, или науки, или успеха общества, или Царства, силы и славы Божьей¹ и поставить все эти вещи под вопрос таким же образом. То, что — как нам кажется — наделяет смыслом, оправданием, значением, делает это в силу того, что после определенного момента нам больше не нужны никакие причины.

Вызывающее сомнения в отношении ограниченных целей индивидуальной жизни также делает ее неизбежной в отношении любой более широкой цели, которая дает ощущение, что жизнь имеет смысл. Как только начинается фундаментальное сомнение, от него уже нельзя избавиться.

Камю утверждает в «Мифе о Сизифе», что абсурд возникает из-за того, что мир не отвечает нашим требованиям к смыслу. Это говорит о том, что мир мог бы удовлетворить эти требования, если бы он был другим. Но теперь мы видим: это не так. Не существует никакого мыслимого мира (в котором находимся мы), в отношении которого не могли бы возникнуть неразрешимые сомнения. Следовательно, абсурдность нашей ситуации проистекает не из столкновения между нашими ожиданиями и миром, а из столкновения внутри нас самих.

4.

Можно возразить, что точка зрения, с которой эти сомнения должны были возникнуть, не существует; что если мы сделаем этот шаг назад, то приземлимся в пустоте, не имея никаких оснований судить о естественных ответах, которые мы должны были бы исследовать. Если мы сохраним наши обычные стандарты того, что важно, то на вопросы о значении того, что мы делаем в нашей жизни, мы сможем

¹Ср. *Nozick R. Teleology // Mosaic. — 1971. — Vol. 12, no. 1. — P. 27–28* (прим. Нагеля).

ответить, как отвечаем обычно. Но если стандарты будут другие, то сами эти вопросы не могут для нас ничего значить, так как уже ничто не имеет никакого значения.

Но в этом возражении неправильно понимается природа обратного шага. Этот шаг не должен давать нам понимание того, что *действительно* важно, чтобы мы по контрасту увидели, как незначительна наша жизнь. Мы никогда в ходе этих размышлений не отказываемся от обычных норм, которыми мы руководствуемся в своей жизни. Мы просто наблюдаем их в действии и понимаем, что если они ставятся под сомнение, то мы можем оправдать их только ссылкой на себя, то есть без пользы. Мы придерживаемся их из-за того, что мы так мы созданы; то, что кажется нам важным, серьезным или ценным, не казалось бы таким, если бы мы были сделаны по-другому.

В обычной жизни, конечно, мы не судим ситуацию абсурдно, если не имеем в виду некоторые стандарты серьезности, значимости или гармонии, которым абсурд может быть противопоставлен. Этот контраст не подразумевается философским суждением об абсурде, так что можно подумать, что это делает концепцию непригодной для выражения суждений о абсурдности жизни. Однако это не так, поскольку философское суждение зависит от другого контраста, который делает его естественным продолжением более обычных вещей. Этот другой контраст противопоставляет притязания на жизнь более широкому контексту, в котором не могут быть обнаружены *никакие* стандарты, а не контексту, из которого могут быть применены альтернативные стандарты.

5.

В этом отношении философское восприятие абсурда, как и в других, напоминает эпистемологический скептицизм. В обоих случаях окончательное, философское сомнение не противопоставляется никаким неоспоримым уверенностям, хотя оно достигается путем экстраполяции примеров сомнений в системе доказательств или оправданий, где подразумевается контраст с другими сомнениями. В обоих случаях наша ограниченность соединяется со способностью преодолевать эти ограничения в мышлении (таким образом, рассматривая их как неизбежные ограничения).

Скептицизм начинается тогда, когда мы включаем себя в мир, о котором мы претендуем на знание. Мы замечаем, что некоторые виды

доказательств убеждают нас: мы довольны тем, что позволяем оправдать веру в определенных моментах; мы чувствуем, что знаем многое, даже не отрицания другого — того, что, будь оно правдой, сделало бы известные нам вещи ложными.

Например, я знаю, что смотрю на лист бумаги, хотя у меня нет достаточных оснований утверждать, что я знаю, что я не сплю. Здесь используется обычное представление о том, как внешний вид может отличаться от реальности, чтобы показать, что мы воспринимаем наш мир в значительной степени как само собой разумеющийся; уверенность в том, что мы не видим снов, не может быть оправдана иначе, как по кругу, с точки зрения тех самых явлений, которые ставятся под сомнение. Несколько надуманно предполагать, что я могу видеть сон; но эта возможность — только иллюстрация. Это показывает, что наши притязания на знание зависят от того, что мы не чувствуем необходимости исключать некоторые несовместимые альтернативы, а возможность сна или тотальной галлюцинации — это только некоторые из безграничного числа вариантов, большинство из которых мы даже не можем себе представить².

Как только мы сделаем шаг назад к абстрактному взгляду на всю нашу систему убеждений, доказательств и оправданий, мы увидим, что она, несмотря на свои притязания, работает, только если мы принимаем мир в значительной степени как само собой разумеющейся. Мы просто не в состоянии противопоставить все то, что нам кажется, альтернативной реальности. Мы не можем принять наши обычные ответы, и, если бы мы могли, это оставило бы нас без средств для того, чтобы задуматься о реальности любого рода.

То же самое и в практической сфере. Мы не выходим за пределы нашей жизни и не переходим к новой точке зрения, с которой мы видим то, что действительно, объективно важно. Мы продолжаем воспринимать жизнь в значительной степени как само собой разумеющуюся, в то же время видя, что все наши решения и уверенности возможны только потому, что есть многое, что мы не даем себе труда исключить.

Как эпистемологический скептицизм, так и чувство абсурда могут быть достигнуты через первоначальные сомнения, возникающие в рамках систем доказательств и обоснований, которые мы принимаем, и мо-

²Я знаю, что скептицизм по отношению к внешнему миру, по общему мнению, был опровергнут, но я оставался убежденным в его неопровержимости с тех пор, как в Беркли познакомился с идеями Томпсона Кларка, в основном неопубликованными (прим. Нагеля).

гут быть приятны нами без насилия относительно наших обычных понятий. Мы можем спросить не только почему мы должны верить в то, что под нами есть пол, но и почему мы должны верить в доказательства наших чувств вообще, и в какой-то момент эти предельные вопросы превзойдут возможность ответов на них. Аналогичным образом мы можем спросить не только почему мы должны принимать аспирин, но и почему мы должны вообще заботиться о собственном комфорте. Тот факт, что мы должны принимать аспирин, не дожидаясь ответа на этот последний вопрос, не говорит о том, что это нереальный вопрос. Мы также будем продолжать верить, что под нами есть пол, не дожидаясь ответа на другой вопрос. В обоих случаях именно эта неподтвержденная естественная уверенность порождает скептические сомнения; поэтому она не может быть использована для их улаживания.

Философский скептицизм не заставляет нас отказаться от обычных верований, но придает им своеобразный колорит. После признания того, что их истина несовместима с возможностями, о которых мы имеем основания верить, что они не имеют оснований — кроме тех, которые мы ставим под сомнение, — мы возвращаемся к нашим привычным убеждениям с некоторой иронией и смирением. Не в состоянии отказаться от естественных ответов, от которых они зависят, мы принимаем их обратно, как супруг, который ушел к кому-то другому, а затем решил вернуться; но теперь мы относимся к ним по-другому (не факт, что новое отношение обязательно уступает старому).

Та же самая ситуация возникает после того, как мы ставим под сомнение ту серьезность, с которой мы относимся к нашей жизни и к человеческой жизни в целом, и смотрим на себя без всяких предпосылок. Затем мы возвращаемся к нашей жизни, как мы должны, но наша серьезность переполнена иронией. Эта ирония не позволяет нам избежать абсурда. Бесполезно бормотать: «Жизнь бессмысленна, жизнь бессмысленна...» — в сопровождение всего, что мы делаем. Продолжая жить, работать и бороться, мы серьезно относимся к себе в действии, что бы мы ни говорили.

То, что поддерживает нас в вере как в действии, — это не причина или оправдание, а нечто более фундаментальное, чем это, — мы продолжаем в том же духе, даже после того как мы убеждены, что причин больше нет³. Если бы мы попытались полностью полагаться на разум и оказы-

³Как говорит Юм в известном месте «Трактата» (пер. по Юм Д. Трактат о человеческой природе / пер. с англ. С. И. Церетели // Сочинения. В 2 т. Т. 1. — 2-е изд. —

вали на него сильное давление, наши жизни и убеждения обрушились бы — форма безумия, которая может на самом деле произойти, если инерционная сила принятия мира и жизни как само собой разумеющейся каким-то образом потеряна. Если мы потеряем контроль над этим, разум не вернет его нам.

6.

Рассматривая себя с более широкой точки зрения, чем мы можем занять телесно, мы становимся зрителями нашей собственной жизни. Как чистые зрители нашей жизни мы многого не добьемся, поэтому мы продолжаем вести свою жизнь и посвящать себя тому, что в то же самое время мы рассматриваем как просто нечто забавное, как ритуал чужой религии.

Это объясняет, почему чувство абсурда находит свое естественное выражение в тех неудачных спорах, с которых началась дискуссия. Ссылка на наши маленькие размеры и короткую продолжительность жизни, а также на то, что все человечество в конце концов бесследно исчезнет, являются метафорами для обратного шага, который позволяет нам взглянуть на себя снаружи и найти ту или иную форму нашей жизни любопытной и слегка удивительной. Притворяясь, что мы смотрим на себя глазами инопланетян, мы иллюстрируем способность видеть себя без предпосылок как произвольных, весьма специфических обитателей мира, одной из бесчисленных возможных форм жизни.

Прежде чем перейти к вопросу о том, является ли абсурдность нашей жизни чем-то, о чем можно сожалеть, и можно ли избежать ее, позвольте мне подумать о том, от чего пришлось бы отказаться, чтобы избежать этого.

Почему жизнь мыши не абсурдна? Орбита Луны тоже не абсурдна, но и не предполагает никаких стремлений или целей. Мышь, однако, должна потрудиться, чтобы остаться в живых. Но мышь не абсурдна,

М. : Мысль, 1996. — С. 53–65; 313): «К счастью, если разум не в состоянии рассеять эту мглу, то для данной цели оказывается достаточной сама природа, которая исцеляет меня от этой философской меланхолии, от этого бреда, или ослабляя описанное настроение, или же развлекая меня с помощью живого впечатления, поражающего мои чувства и заставляющего меркнуть эти химеры. Я обедаю, играю партию в трик-трак, разговариваю и смеюсь со своими друзьями; и, если бы, посвятив этим развлечениям часа три-четыре, я пожелал вернуться к вышеописанным умозрениям, они показались бы мне такими холодными, натянутыми и нелепыми, что я не смог бы заставить себя снова предаться им» (прим Нагеля).

потому что у нее нет способности к самосознанию и преодолению себя, которая позволила бы ей увидеть, что она всего лишь мышшь. Если бы это произошло, то ее жизнь стала бы абсурдной, ибо самосознание не заставило бы ее перестать быть мышью и не позволило бы ей подняться над своими мышинными устремлениями. Обретя самосознание, она должна была бы вернуться к своей скудной, но суетливой жизни, полной сомнений, на которые она не в состоянии ответить, но в то же время полной целей, от которых она не в состоянии отказаться.

Учитывая, что трансцендентальный шаг для нас, людей, естественен, можем ли мы избежать абсурда, отказавшись от этого шага и оставаясь полностью в рамках наших земных жизней? Ну, мы не можем отказаться сознательно, ибо для этого мы должны быть осведомлены о точке зрения, которую мы отказываемся принять. Единственный способ избежать соответствующего самосознания — это либо никогда не достигнуть его, либо забыть о нем; ни то, ни другое не может быть достигнуто волей.

С другой стороны, можно потратить усилия на попытку уничтожить другую составляющую абсурдной жизни, земную, индивидуальную, человеческую, чтобы как можно полнее отождествить себя с той вселенской точкой зрения, с которой человеческая жизнь кажется произвольной и тривиальной. (Это, по-видимому, идеал некоторых восточных религий). Если это удастся, то не придется проносить с собой высшее сознание через напряженную жизнь, и тогда абсурдность уменьшится.

Однако — поскольку эта самоизоляция является результатом усилий, силы воли, аскетизма и т. д. — она требует, чтобы человек серьезно относился к себе как к индивидууму, который готов принимать на себя значительные неприятности, чтобы не быть сотворенным и полным абсурда. Таким образом, человек может разрушить цель неотмирности, слишком энергично преследуя её. Тем не менее, если бы кто-то просто позволил своей индивидуальной животной природе дрейфовать и реагировать на импульсы, не делая преследование своих потребностей центральной сознательной целью, то он мог бы ценой значительной диссоциации достичь такой жизни, которая была бы менее абсурдной, чем у большинства. Конечно, это не была бы и осмысленная жизнь; но она не включала бы в себя вовлечение трансцендентного сознания в усердное стремление к мирским целям. И это главное условие абсурда — принуждение упрямого, трансцендентного сознания к службе имманентному, ограниченному предприятию, подобному человеческой жизни.

Окончательный побег — это самоубийство; но прежде чем принимать какие-либо поспешные решения, было бы разумно тщательно рассмотреть вопрос о том, действительно ли абсурдность нашего существования ставит перед нами проблему, для решения которой необходимо найти какое-то решение — способ борьбы с катастрофой *prima facie*. Безусловно, так подходит к этому вопросу Камю, и с ним многие соглашаются в связи с тем, что мы все стремимся вырваться из абсурдных ситуаций в более мелких масштабах.

Камю — не всегда на твердых основаниях — отвергает самоубийства и другие решения, которые он рассматривает как эскапист. Что он рекомендует, так это пренебрежение или презрение. Кажется, он верит, что мы можем спасти наше достоинство, потрясая кулаком миру, который глух к нашим мольбам, и продолжая жить, несмотря на это. Это не сделает нашу жизнь не-абсурдной, но придаст ей некое благородство.

Это кажется мне романтическим и немного жалостливым к себе. Наша абсурдность не гарантирует ни столько страданий, ни столько неповиновения. Рискую впасть в романтику другим путем, я бы утверждал, что абсурд — это одна из самых человеческих вещей в нас, проявление наших самых возвышенных и интересных характеристик. Как и скептицизм в эпистемологии, это возможно только потому, что мы обладаем определенной пронизательностью — способностью преодолевать себя в мыслях.

Если чувство абсурда является способом восприятия нашей истинной ситуации (даже если ситуация не будет абсурдной до тех пор, пока не возникнет ощущение), то почему мы должны возмущаться или избегать этого? Как и способность к эпистемологическому скептицизму, она проистекает из способности понимать наши человеческие ограничения. Это не будет страданием, если мы сами того не захотим. Не нужно также демонстрировать вызывающее презрение к судьбе, которое позволяет нам чувствовать себя храбрыми или гордыми. Такой драматизм, даже если он происходит в одиночестве, выдает неспособность оценить космическую незначительность ситуации. Если *sub specie aeternitatis* нет причин считать, что что-то имеет значение, то это тоже не имеет значения, и мы можем подходить к нашей абсурдной жизни с иронией, а не с героизмом или отчаянием.

ЛИТЕРАТУРА

Давила Н. Г. Схолии к имплицитному тексту / пер. с исп. Е. Косиловой. — М. : Канон+, 2020.

- Камю Ю. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / пер. с фр. И. Я. Волевич, Ю. М. Денисова, А. М. Руткевича // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр. И. Я. Волевича, Ю. М. Денисова, А. М. Руткевича. — М. : Политиздат, 1986. — С. 90–92.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе / пер. с англ. С. И. Церетели // Сочинения. В 2 т. Т. 1. — 2-е изд. — М. : Мысль, 1996. — С. 53–655.
- Nagel T. The Absurd // *Journal of Philosophy*. — 1971. — Vol. 68, no. 20. — P. 716–727. — Sixty-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division.
- Nagel T. *Mind & Cosmos : Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. — Oxford : Oxford University Press, 2012.
- Nozick R. Teleology // *Mosaic*. — 1971. — Vol. 12, no. 1. — P. 27–28.

Nagel, Th. 2020. “Absurd [The Absurd]” [in Russian], trans. from the English and annot., with an introd., by Ye. V. Kosilova. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 275–294.

THOMAS NAGEL

THE ABSURD

Translation of: Nagel, T. 1971. “The Absurd.” Sixty-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, *Journal of Philosophy* 68 (20): 716–727.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-275-294.

REFERENCES

- Camus, A. 1986. “Mif o Sizife. Esse ob absurde [Le Mythe de Sisyphé]” [in Russian]. In *Buntuyushchiy chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo [A Rebellious Man. Philosophy. Politics. Art]*, trans. from the French by I. Ya. Volevich, Yu. M. Denisov, and A. M. Rutkevich, 90–92. Moskva [Moscow]: Politizdat.
- Dávila, N. G. 2020. *Skholii k implitsitnomu tekstu [Escolios a un texto implícito]* [in Russian]. Trans. from the Spanish by Ye. Kosilova. Moskva [Moscow]: Kanon+.
- Hume, D. *Traktat o chelovecheskoy prirode [A Treatise of Human Nature]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, 2nd ed., trans. from the English by S. I. Tsereteli, 53–655. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl’.
- Nagel, T. 2012. *Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, R. 1971. “Teleology.” *Mosaic* 12 (1): 27–28.

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

BOOK REVIEWS

Мотрошилова Н. В. Последнее интервью и новая книга Юргена Хабермаса : «Никто и ничто, достойные этого, не должны быть забыты в современной истории философии» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2020. — Т. 4, № 4. — С. 297–313.

Неля Мотрошилова*

ПОСЛЕДНЕЕ ИНТЕРВЬЮ И НОВАЯ КНИГА ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА**

«НИКТО И НИЧТО, ДОСТОЙНЫЕ ЭТОГО, НЕ ДОЛЖНЫ БЫТЬ ЗАБЫТЫ
В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ»

HABERMAS J. AUCH EINE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE : IN 2 BDE. — BERLIN :
SUHRKAMP, 2019.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-297-313.

АКТУАЛЬНОЕ ВВЕДЕНИЕ: ИНТЕРВЬЮ ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА

О каких темах будет идти речь и применительно к какому комплексу проблем будут обсуждаться и без того актуальные в последнее время идеи Хабермаса, высказанные в его новом двухтомном сочинении «И снова — история философии»¹ («Auch eine Geschichte der Philosophie»)? Мы, то есть российские историки философии, стали сравнительно недавно конкретно обсуждать (скажем, в журнале «Вопросы философии» и в других периодических изданиях) это новое сочинение всегда популярного — в том числе и в нашей стране — западного философа. Но сейчас речь идет и пойдет далее о самых последних событиях, случившихся и еще свершающихся в связи с новейшими выступлениями Хабермаса. А с ним, что называется, не соскучишься...

И вот совсем свежее известие: Хабермас снова дал интервью; объявлено, что оно посвящено коронавирусу! Сначала мы посмотрим, как обставляет сенсацию сама газета *Frankfurter Rundschau*, в которой интервью появилось (10.04.2020) (Jürgen Habermas über Corona, 2020).

*Мотрошилова Неля Васильевна, д. фил. н., главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва), motroshilova@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-7348-6668.

**© Мотрошилова, Н. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Такой вариант перевода я обосновывала в готовящейся к печати в журнале «Вопросы философии» статье «Ожидаемое и неожиданное в новой книге Юргена Хабермаса „И снова — история философии“ („Auch eine Geschichte der Philosophie“).

Интервью озаглавлено «Юрген Хабермас о коронавирусе: „Никогда еще не было столько знания о нашем незнании“».

Эпоху составило, — так пишет газета, хотя и не слишком понятно, на каких основаниях, — дискурсивно-теоретическое развитие Хабермасом марксистской критической теории, которое перетекло во взыскательное обоснование демократического правового государства.

Интервью с Хабермасом начинается с особо насущного вопроса о кризисе с коронавирусом. Вопрос был, на первый взгляд, сугубо личным: «Профессор Хабермас, как Вы лично переживаете коронавирус?». Хабермас ответил:

Я могу сказать только о том, что в эти дни приходило мне в голову. Наше сложное общество, конечно же, постоянно встречается с неустойчивыми явлениями, но они выступают как локальные и неодновременные, протекают более или менее незаметно и в той или иной части общественной системы решаются соответствующими специалистами. А сегодня, напротив, экзистенциальная неустойчивость является глобальной и одновременно протекает в головах индивидов, охваченных влиянием средств массовой информации.

Каждому отдельному человеку, — продолжал Хабермас свой ответ интервьюеру, — объясняют, что борьба с пандемией предполагает самоизоляцию отдельной личности (с учетом деятельности перегруженной системы здравоохранения) как важнейшую переменную. При этом неуверенность проявляется не только в том, чтобы объявлять эпидемические опасности, но и в том, что имеются полностью необозримые хозяйственные и социальные следствия. В этом отношении, насколько известно (в отличие от тех, кто знает что-то о вирусе), нет конкретных экспертов, которые могли бы уверенно судить об этих последствиях. Хозяйственные эксперты, эксперты из общественных наук просто-таки должны воздержаться от неточных прогнозов. Одно можно сказать: никогда еще не было столько знания о нашем незнании и о необходимости действовать и жить при неопределенности.

Интервью Хабермаса газете «Frankfurter Rundschau», которое мы освещаем по двум главным причинам (из-за отклика на коронавирус и из-за связи с новой книгой Хабермаса), на самом деле получилось более широким по своим тематике и значению. Главная причина состоит в том, что интервьюер как бы перескакивал от одной темы к другой. Мы уже остановились на актуальном вопросе о коронавирусе, как его толкует в недавние дни знаменитый философ, а теперь перейдем к ряду других проблем, которые включил в беседу интервьюер и на которые счел необходимым ответить Хабермас, тем более что они во

многим касались его новой книги, сравнительно недавно поступившей в книжную торговлю Германии.

Интервьюер продолжает:

Ваша новая книга «И снова — история философии» вышла уже третьим изданием, и ее тема, отношение веры и знания в западной традиции мысли, являются всем чем угодно, но не тем, что можно было бы назвать простым вопросом. Рассчитывали ли Вы на такой успех?

Хабермас ответил:

Когда пишут книгу, об этом не думают. Тобой владеет страх сделать ошибки. Создавая каждую главу, думают о возможных противоречиях или возражениях экспертов, которые лучше знают некоторые детали.

Мы обратимся к этим вопросам еще раз, когда будем обсуждать содержание новой книги. Но об одном изменении нужно упомянуть сразу:

До сих пор, — говорит Хабермас, — читателями моей книги по большей части были представители академических кругов и студенты различных специальностей, а прежде всего — учителя, многие из которых преподавали этику и социальные науки. Но в последнее время, т.е. собственно в последние месяцы, до меня стало доходить эхо от совсем другой читающей публики — от тех, кого интересует тема веры и знания, но кто при этом принадлежит к совершенно другим слоям.

Когда Хабермас объявил общую тему тома, «вера и знание», она заинтересовала других людей. Каких же? На этот раз ими были, по мнению самого Хабермаса,

врачи, юристы, менеджеры. Они, очевидно, — сказал Хабермас, — еще немного доверяют философии в ее работе самопонимания (*Selbstverständigungsarbeit*). И это, — добавил Хабермас, — меня удовлетворяло.

Далее начинается подробный разговор о книге, подобный тому, который мы уже вели ранее в другом месте (например, о роли Гердера и его «auch» в выборе Хабермасом названия).

«Восходящее к Гердеру словечко „также“ („auch“²) в названии Вашей работы сбивает меня с толку», — сказал интервьюер. Последовал ответ:

Это «также» в титуле обращает внимание читателей на то, что здесь дано только одно из возможных толкований истории философии наряду с другими. Этот жест скромности предостерегает читателей от ложного понимания,

²Которое мы, напомним, в контексте названия новой книги Хабермаса предлагаем переводить как «снова».

согласно которому представлена исчерпывающая или даже дефинитивная история философии. Я сам следую такой линии интерпретации, согласно которой эта история философии проистекает из перспективы определенного понимания постметафизического мышления как процесса обучения. Никакой отдельный автор не может избежать определенной перспективы; а в ней отражается, естественно, что-то от его теоретических убеждений. Однако это — лишь выражение фаллибилистического сознания, которое ни в коем случае не должно ограничивать содержащиеся в моих высказываниях претензии на истинность.

Стоило Хабермасу признаться в особом личном интересе, как и в интересе части его читающей публики, к истории *средневековой* философии, как интервьюер озадачил его новым, притом конкретным вопросом:

Я замечал у вас, — сказал он, — о чем раньше не догадывался, большую симпатию к философским достижениям христианского средневековья. Не является ли эта симпатия результатом процесса обучения, который для Вас самого стал неожиданным?

Интересен ответ Хабермаса:

Я занимался в моих последних лекциях перед уходом на пенсию философией Фомы Аквинского. Уже тогда я был восхищен конструктивной силой и внутренней консистентностью этой грандиозной системы. Подобным же образом меня восхитило чтение Дунса Скота и Уильяма Оккама.

Еще одна порция вопросов к Хабермасу и его ответов, полагаю, тоже очень важна. Так, интервьюер спросил: «Но тогда Ваша книга подводит к вопросу, есть ли „прогресс“ в философском мышлении. Грубо говоря, „лучше“ ли Кант, чем Аристотель?» Ответ Хабермаса — спокойный, решительный и категоричный:

Конечно, нет. В столь же малой мере, как Эйнштейн «лучше», чем Ньютон. Я не хочу, — продолжал он, — затушевывать существенную разницу между философским и научным мышлением и не говорю о прогрессе в философии в том же смысле, что и в науке. В обоих случаях слово «устарело» употребляется не в одном и том же смысле [...] Однако [все] они стали классическими мыслителями, а «классический» означает: у них все еще есть что-то, что они могут нам сказать.

Скажу о своем отношении к публикации этого нового интервью Хабермаса, в котором он, в частности, поведал о своем взгляде на остроактуальную тему эпидемии коронавируса. Оно не понравилась мне,

однако совсем не из-за того, что именно в нем сказал Хабермас. Главная причина в том, что интервьюер газеты «Frankfurter Rundschau» был плохо подготовлен к тому, чтобы вести разговор с прославленным философом. Ибо среди его вопросов (как, впрочем, и в редакционных интермедиях) попадались или просто спорные, или наивные. Поэтому Хабермасу приходилось приводить свое мнение по некоторым вообще-то уже разъясненным в философии темам, в том числе уже раскрытым самим Хабермасом в многочисленных ранее опубликованных сочинениях по истории философии. При этом интервьюер порой пытался изобразить все так, будто трудности понимания, скорее, заключены в текстах самого Хабермаса. Интервьюер, например, пожаловался на то, что в новой книге ему бросились в глаза повторы, возвращения к уже сказанному и так далее. Он также заявил, будто слабости в текстах Хабермаса — это уступка выдающегося философа «любителям». Словом, он упомянул о неприятных «дидактических» чертах работы. Однако, что я считаю важным, Хабермас не оспаривал наличие подобных недочетов в томах его книги. В ответах он счел за лучшее если не согласиться с критикой журналиста, то даже откликнуться на неё. Во всяком случае, он принял в расчет некоторые его пожелания. Об этом следует подумать нам — философам России. Есть ли у нас понимание того, какие круги ждут от нас помощи в «работе самопонимания», или, иными словами, какова теперь наша читающая публика, интересующаяся философией в современных условиях в России?..

«НИКТО НЕ ЗАБЫТ...» КАК ПРИНЦИП ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В НОВОЙ КНИГЕ ХАБЕРМАСА

Считаю саму эту идею Хабермаса, не просто высказанную, но и во многом реализованную им в последней книге «И снова — история философии», поистине грандиозной, теоретически и практически плодотворной, причем не только для гуманитарного знания, но для него — особенно. Так, само собой разумеется, подобные амбициозные идеитребования — в случае их первоклассной реализации — повлекли и еще повлекут за собой позитивные исследовательские эффекты и результаты. Один из них проявился, например, в многоаспектности, новой содержательности гуманитарного знания (что, конечно, не тождественно многословию и избытию повторов одних и тех же мыслей, будь они даже отлиты в знаменитые формулы и впервые воплощены в жизнь великими философами).

Это представляется мне содержательно релевантным всей новой книге Хабермаса, и вот по какому главному соображению: он сам не оставил никаких сомнений в том, что в новой книге его будет волновать история философии, взятая именно в максимально возможной «на сегодня» полноте (пусть это остается сверхзадачей даже в объемной двухтомной книге). Хочу также подчеркнуть: обсуждаемая исследовательская максима не просто провозглашается, а проводится, по сути, в каждом разделе. В данной статье я особенно хочу проследить и доказать плодотворность комплекса идей Хабермаса, который я назвала «Никто и ничто, достойные этого, не должны быть забыты». Это, к примеру, означает: стоит, по Хабермасу, затронуть исследования философских *традиций*, в которые были включены наиболее известные философы. И это — не единственное условие, которое Хабермас ставит в новой книге перед собой и перед теми, кто хочет грамотно и плодотворно работать в истории философии настоящего и будущего. Наметим, сначала схематично, какие по характеру дополнения считает необходимым Хабермас в своей книге «И снова — история философии».

Одно из них — призыв вспомнить об авторах, почти совсем забытых «к нашему времени». Возьмем, к примеру, тему соотношения языка и разума, которой Хабермас и прежде — наравне с другими классиками философии и ее истории — уже уделил пристальное внимание. Четкий призыв Хабермаса в новой книге: не забывать в этом контексте о сочинениях Гердера, Шлейермахера и В. фон Гумбольдта (в разделе «Мотивы лингвистического поворота у Гердера, Шлейермахера и Гумбольдта») («Motive der lingvistischen Wende bei Herder, Schleiermacher und Humboldt») (Habermas, 2019: 428ff). Считаю существенным, что этот призыв примыкает к разделу о Канте и Гегеле³. Другой пример — немецкий философ И. М. Хладениус с его книгой «Всеобщая историческая наука» («Allgemeine Geschichtswissenschaft...»), 1752. Почему Хабермас считает нужным вспомнить — и достаточно подробно — об этом современнике Юма и Канта, приводя в качестве убедительных примеров упомянутые выше сочинения Хладениуса? Разъясню, как работает этот хабермасовский историко-философский принцип «осовременивающего воспоминания» (термин Гуссерля). Хабермас причисляет идеи Хладениуса, его рассуждения к ряду расположенных между «hermeneutica

³И я, к примеру, занявшись с первых шагов в качестве исследователя идеями обоих этих философов — и как историков философии, и как ее объектов и субъектов, — полностью разделяю предложение Хабермаса.

profana» и «hermeneutica critica» и считает их относящимися к разряду знаний, которые только возвещали о более поздних работах по герменевтике. Здесь — в более поздней перспективе — Хабермас имеет в виду «Истину и метод» Х.-Г. Гадамера — создателя современной герменевтики. Именно Гадамер, согласно Хабермасу, двумя столетиями позже Хладениуса выступил в определенной согласии с этим просветителем.

Недостаток места не позволяет мне подробно развернуть те ценные фрагменты книги Хабермаса, которые раскрывают вклад в историю философии таких авторов, как Гердер. От него, как мы уже упомянули, анализируя в другой статье заглавие книги Хабермаса, исходит сама идея «снова» написать историю философии, где, в частности, «никто и ничто не было бы забыто». В этом отношении раздел книги Хабермаса, посвященный Гердеру, очень ценен: Хабермас правильно присваивает ему заслугу основания историзма и в широком смысле исторической школы. Об этой части книги Хабермаса я сужу не как специалист по Гердеру, но мне — как историку философии — она представляется превосходной. В особенности это касается того фрагмента, где обсуждается образ Гердера как философски настойчивого историка, рассматривающего историю философии холистически; история философии у него становится полноправной наукой о человеке, подобной эмпирическому естествознанию. Как раз в этом контексте Хабермас и вспоминает произведение Гердера («Идеи к философии истории человечества», 1784–1791), которое вдохновило его дать новой книге такое название, призванное вызывать это произведение в памяти.

Поясню, что в данном случае я имею в виду и подчеркиваю в отношении возможной новой формы истории философии: важно то, что проявляется в объединении, с одной стороны, оригинального подхода к каждому автору, а с другой — пристального интереса как раз к *общему историческому повествованию*. В этом я вижу особенность истории философии как науки. А в связи с этим возникает следующий вопрос: в чем состоит специфика новой книги Хабермаса (по сравнению, например, со многими другими историко-философскими произведениями, скажем, его самого и немалочисленных коллег)? С самого начала следует подчеркнуть, что Хабермас уделяет пристальное внимание (быть может, беспрецедентное в истории мысли) *целостности историко-философского процесса*.

Почему оказывается важным «пересмотр» истории философии в новой книге Хабермаса? Полагаю, нужно проанализировать и особенно отметить такую именно ее характерную черту, без труда обнаруживаемую исследователями, которые и сами придерживаются другого (по сравнению с привычным) принципа изображения общего историко-философского процесса. Историки философии разных стран привыкли к «раздельному» восприятию этого процесса применительно к тем или иным мыслителям. Что, собственно, это означает для реального исследования? Занимаясь анализом мыслителей определенного периода, мы чаще всего как бы «изолируем» их из большой исторической перспективы нашей дисциплины. Иногда, правда, предмет нашего анализа становится фрагмент исторической *связи*. Характерно, однако, что в обоих случаях речь идет об искусственном «разрыве-расколе» того, что в реальной истории философии (все равно — разных времен или одного большого исторического времени, скажем, Нового времени) неотделимо друг от друга. Ведь в истории философии — как в особой дисциплине — неизменно ценится *оригинальность* в изображении того или иного мыслителя. Из-за этого «лучшими» образцами историко-философского творчества считается, как правило, нечто выпадающее из общей картины, составленной из выработанных представлений о том, что происходило вокруг мыслителя в реальной истории. Хабермас считает, что в современной историко-философской картине как бы пересекаются — и потому должны быть особо выделены и рассмотрены — два потока: реальной мысли и истории философии. Причем и то, и другое относится, разумеется, к разным страницам истории и к темам, различающимся как по идее, так и по методологическим требованиям. Тем не менее в новой книге «то и другое» предстают в определенном единстве. И требование принять во внимание такое единство, по мнению Хабермаса, как раз и воплощается в соблюдении принципа «никто не забыт...».

Мне представляются также особенно ценными, исторически перспективными нижеследующие более конкретные рассуждения Хабермаса. Например, одно из них содержится во «Втором промежуточном рассмотрении». В нем он очень подробно анализирует (под заголовком «Важное переломное событие (Zäsur)») *взаимоотделение веры и знания* как исторически конкретную проблему вполне реального прошлого, не утратившую значение и для «современного европейского человечества». Хабермас описал, в каком *реальном историческом контексте* осуществлялось разделение веры и знания. Он придает такому анализу

реальной истории исключительное значение (Habermas, 2019: 191). Почему Хабермас настроен именно так? Он объясняет причины — и делает это, на мой взгляд, вполне интересно и глубоко: учитывая, с одной стороны, что о взаимоотношении веры и знания было принято говорить как о «переломном событии (Zäsur)», нужно также представлять себе, сколь многое упускается из виду при такой перспективе. А именно — Хабермас подробно рассказывает о том, насколько сильно расходились философские мысли и осмысливающееся с их помощью реальное.

Государство со времен Аристотеля, — пишет Хабермас, — является предметом практической философии. Но то политическое развитие, которое в последней четверти XVIII века в США и Франции привело к революции и конституции, обогатило и философских современников совершенно новым опытом. Они могли наблюдать, как идеи конституции, развитые Гоббсом и Спинозой, через Локка вплоть до Руссо [...] не только инспирировали политические баталии и возбуждали общественные дебаты, но и сыграли особую роль [...] для обоснования революционных идей (ibid.).

Вот почему рассуждения Хабермаса мне представляются имеющими особое *современное* значение. Скажу о том, почему Хабермас полагает, что *проблема веры и знания* не снята и сегодня — как в индивидуальном, так и в общественном опыте. Что касается истории мысли, то тут как бы и спорить не о чем. Но ведь перед нами сегодня особая, противоречивая реальность; возьмем, к примеру, «секулярно мыслящих» философов. Что определяет их поведение внутри религиозно понимаемого «сегодня»? Вопрос требует (и так думает не только известный новатор Хабермас) все-таки принять для себя некую максиму практического характера, для того чтобы конкретно (т. е. ближе к реальному историческому развитию) понять духовную сторону наблюдаемых преобразований. Хабермас в своей книге проанализировал многие релевантные процессы, которые, не будучи чисто философскими, нашли, однако, свое отражение в философии.

Например, Хабермас достаточно подробно (ibid.: 114) поведал в новой книге о «революции в естествознании». Данный фрагмент показывает, насколько Хабермас озабочен созданием целостной, как можно более точной картины происходивших изменений. Хабермас пишет, к примеру:

Все они, — то есть деятели, осуществлявшие революцию в естествознании, — были верующие христиане. Коперник, например, состоял на церковной службе. Галилей был глубоко погружен в католическую веру (ibid.: 119).

Математики и естествоиспытатели, — делает вывод Хабермас, — определившие физические законы универсума, не сделали выводы, касающиеся понимания самих себя и мира (Habermas, 2019: 116).

Я не ставлю перед собой цель воспроизвести хабермасовские образы великих философов Нового времени (при том что каждое из этих описаний вносит интересные для специалистов стороны и оттенки); наиболее важным разделом разбираемой книги Хабермаса для меня является тот, где даются образы Юма и Канта.

Можно было бы, если бы именно эти строки не писались во время эпидемии коронавируса, надеяться на дискуссии вокруг обновленных Хабермасом образов Юма и Канта. Но, по крайней мере, изложу свой, во многом тоже обновленный вариант (по сравнению с образами философии Канта, которые я набрасывала раньше в своих кантоведческих работах). Приведу следующую формулировку, имеющуюся в новой книге Хабермаса:

Методически атеистическое расставание с христианским учением у Гоббса и Спинозы еще не означало пренебрежение системным мышлением. Но, начиная с Юма и Канта, методически секулярное и пост-метафизическое мышление идут рука об руку (ibid.: 204).

В какой мере сегодня и нам можно согласиться с подобным подходом к пониманию сути и исторической роли философии Канта?

НОВЫЙ ОБРАЗ КАНТА В КНИГЕ ХАБЕРМАСА «И СНОВА — ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ»

Что нового в последней книге Хабермас сказал именно о Канте? Строго говоря, Хабермас (и я полагаю, с полным на то основанием) объединил в одной целостной главе своего двухтомника анализ философии Юма и Канта. Он сделал это в восьмой главе второго тома под заглавием «На развилке постметафизического мышления: Юм и Кант» («An der Wegscheide nachmetaphysisches Denkens: Hume und Kant») (ibid.: 213–374). Для меня лично, должна сразу признаться, эта глава представляет большие трудности: я в основном не специализировалась в философии Юма. На фоне того значительного прогресса в юмоведении, который запечатлен в новой замечательной книге члена-корреспондента РАН В. В. Васильева «Дэвид Юм и загадки его философии» (Васильев, 2020), я уверена, неспециалистам лучше воздержаться от суждения о юмовской философии (кстати, если бы две высококлассных книги, Хабермаса и Васильева, не писались независимо друг от друга, можно

было бы сказать, что в книге о Юме Васильев как бы следует хабермасовской линии «никто не забыт, ничто не забыто...»). Итак, я не могу квалифицированно оценить рассуждения Хабермаса о Юме, а вот поразмыслить о тех путях и находках, которые нам встречаются в его сильно обновленном образе Канта, задуматься нужно⁴.

⁴Принципиально также и то, что в разделе о Канте Хабермас уточняет основополагающую философскую терминологию. А это, что называется, непреходящая задача, даже долг философов, и не только тех, которые изучают наследие Канта. В связи с темой взаимоотношения веры и знания, конечно же, обращает на себя внимание всегда вызывавшая споры толкователей проблема перевода кантовского глагола «aufheben». Помните знаменитое высказывание: «Итак, я должен был приподнять, отодвинуть знание, чтобы [свое] место заняла вера» («Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen») (В ХХХ)? Повторю то, что я уже сказала по этому вопросу: «Знаменитое кантовское положение: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ требует — как мы полагаем, нетрадиционного перевода и толкования, причем исходя и из содержательно-теоретических, и из лингвистических соображений. Традиционный перевод: „Поэтому я должен был ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место для веры“. Возражение вызывает перевод глагола „aufheben“ именно словом „ограничить“. Иногда (см. перевод Соколова, а также английские, французские, итальянские переводы, в которых aufheben передавалось словами abolish, abolish, т. е. уничтожить, deny, т. е. отрицать, eliminare, т. е. элиминировать) предлагается передавать aufheben словом „уничтожить“ (в смысле немецкого vernichten), и с чисто лингвистической точки зрения это было возможно, ибо у слова aufheben есть такое (второе) значение. Но подобное толкование представляется совсем уж неприемлемым. В общем и целом такие варианты перевода согласовывались с (марксистской) критикой агностицизма Канта и убежденностью, что великий мыслитель якобы принципиально подчинил знание вере. Между тем в содержательном отношении такой упрек несправедлив. Ведь Кант имеет в виду следующее: как знание, так и вера (соответственно теоретический и практический разум) должны занимать свое и только свое место, хотя теоретический разум в традиционной метафизике всегда претендовал на то, чтобы его экспансия распространялась и на место, по своей сути предназначенное для разума практического. В том пассаже текста, перевод которого мы изменяем, речь идет конкретно о знании (Wissen) как символе деятельности теоретического разума и вере (Glaube) как символе деятельности практического разума. И Кант просто хочет „убрать“ теоретический разум с того места, которое он неоправданно занял, когда стал претендовать на решение задач, выполнимых лишь с помощью практического разума. Выражению этой мысли хорошо служит глагол „aufheben“ в его первом значении: aufheben — значит приподнять, отодвинуть (что-либо; здесь — теоретический разум, знание), чтобы освободить место, по праву принадлежащее чему-либо другому (здесь — практическому разуму, вере). (Поэтому перевод А. Гулыги: „Пришлось возвысить знание, чтобы дать место вере“ — при всей его парадоксальности верен по содержанию). Очень существенно следующее: то, что приподнимается, отодвигается, ни в коем случае не уничтожается, не принижается, даже не испытывает ограничений. Если и происходит какое-то ограничение, то это касается исключительно неоправданных притязаний занять „чужое“ место. Значит, теоретическому разуму из-за такого „aufheben“ не наносится никакого ущерба; в себе или для себя он по-прежнему обладает всеми своими огромными

Хабермас исходит из того, что в чем-то очень существенном Юм и Кант решительно расходятся друг с другом, например, в оценке естествознания. «Это второе „что-то“ касается, — полагает Хабермас, — концепции, если хотите, модели законодательствующего разума» (Habermas, 2019: 302). Это, считаю, серьезный пункт. В чем тут дело? Для Хабермаса, кроме уже названных моментов, анализ философии Канта в новой книге оказался сопряженным с целым рядом обновленных вопросов, которые могли интересовать и других мыслителей (отвлекусь от того, как они трактовали эти сюжеты). Хабермас исходит из того, что, с одной стороны, Кант — с его вопросами «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?» и, наконец, «Что такое человек?» — должен был иметь дело с тем, что религиозное содержание этих вопросов после их «дифференцирования» теряет свой подчиненный смысл. Но дело не только в этом. Получается, подчеркивает Хабермас, что каждому оттенку разработки этих вопросов уже были посвящены особые усилия каких-либо дисциплин гуманитарного знания. Так, ориентация на гносеологию задает ответы на те или иные насущные вопросы, более того:

Мы увидели, что Кант уже вынуждает иметь дело с сухой верой в то, что приходится не только искать место для религии, но и защищать интересы разума в его собственном практическом становлении в мире (ibid.: 301).

Считаю эту последнюю кантоведческую интуицию Хабермаса одной из самых ценных среди развитых им в последней книге. Это проблема «критического разума», проверяющего на истинность и научность не что-нибудь другое, а свои собственные операции (*die kritische, ihre eigene Operationen prüfende Vernunft*) (ibid.: 313). В этом отношении Хабермас обращает внимание на важные и сегодня побудительные мотивы, которые он рекомендует учесть и заново продумать тем философам, которые работают над наследием Канта.

Хабермас ставит вопрос: во имя чего Кант делает все перечисленное и что именно он приглашает учесть его толкователей? Обновленное понимание Хабермасом разума в его кантовском толковании считаю здесь ключевым моментом (ibid.: 306):

потенциями и задачами» (Мотрошилова, 2006: 746–747). Я и сейчас не отказываюсь от этого толкования.

Кант понимает разум не только как от природы (von Haus aus) данную практическую способность, которая управляет понятийными операциями и действиями; одновременно он указывает на его [разума] собственные когнитивно-мотивационные границы: «Разум должен исполнять свое призвание — а он призван к созданию законов при конечных условиях».

Между прочим, Хабермас более внимательно, чем многие другие авторы, останавливается здесь на кантовском понимании частички «selbst», например, в слове «Selbstdenken» («самостоятельное мышление»):

«Selbs» означает, что надо искать высший пробный камень истины в себе самом, то есть в своем разуме, и максима о том, что всегда надо мыслить именно так, и есть Просвещение.

Пользоваться собственным разумом, согласно Канту, означает (Habermas, 2019: 307):

В любом случае, когда кто-то должен что-то предпринять, он обязан спросить самого себя об основании сделать это, в конце концов достигая принципов всеобщего основоположения употребления своего разума.

И дальше следуют цитаты из Канта, хорошо иллюстрирующие эти кантовские понятия, где фигурируют, например, слова «Aufklärung in einzelnen Subjekten» («Просвещение в отдельных субъектах») (Кант, 1994: 234–235), с оговоркой Канта о том, что Просвещение — это очень длительный и многоплановый процесс.

Есть и другие посвященные Канту страницы текста новой книги Хабермаса, пройти мимо которых было бы неправильно. Считаю такими рассуждения Хабермаса о некоторых очень сложных пассажах из различных классических текстов Канта. Осмыслить, описать их по-новому — дело, которое Хабермас, в том числе в последней книге, считает своим долгом. Приведу отдельные примеры.

В философии, притом еще в докантовское время, а потом и в кантовское, и посткантовское, вплоть до современности неизменно обращаются к анализу формы «Я мыслю». Но как именно он, Кант, согласно новой книге Хабермаса, понимает это, казалось бы, также известное каждому из нас утверждение — и особенно, что значит в этом принципе словечко «Я»? «Кант понимает „das Ich“ не как субъект, который на опыте узнает свое сознание либо в роли третьего лица, либо в качестве феномена самоданного очевидного переживания первого лица. Для Канта „эмпирическое Я“ как предмет внутреннего чувства есть, подобно объектам

созерцания, простое явление. Напротив, когда речь идет о „чистом Я“, о трансцендентальном Я чистой апперцепции, то имеется в виду нечто другое». Что же? Как выясняется (Habermas, 2019: 312), это Я — нечто сложное и составное.

Как первоначальное единство апперцепции «Я» осознано иначе, чем «эмпирическое Я», то есть не как явление и не как ноумен или вещь сама по себе, но как фактичность; то есть это значит, что осознается, что я *есть* (*daß ich bin*). Это предшествование есть мышление, а не созерцание (KtV, AA 03: B 157)⁵. Приведу еще одно важное высказывание Хабермаса, анализирующее соответствующий делу текст Канта:

И это есть познание критического разума, критически испытывающее собственные операции. Мне важно, — пишет Хабермас, — что Кант уже при анализе познавательных достижений начинает с концепции разумного субъекта, который не занимается ни просвещением, ни самопереживанием, но что-то испытывает как действующий (*handelndes*).

И в этом во многом конкретизируется общий вывод Хабермаса (и, скорее, не в одном тезисе, а вразбивку в целом ряде заключений, в которых я лично вижу чрезвычайно новое и значительное содержание) (Habermas, 2019: 314):

Мне представляется важным, — пишет Хабермас, — что Кант уже при анализе познавательных достижений начинает с концепции познающего субъекта, который реально осуществляет опыт в качестве действующего субъекта и постольку толкует свои познания как результаты собственных операций.

Я хотела бы присоединить к этой цитате ряд своих пояснений и заключений. Хабермас, как я полагаю, хочет прежде всего пояснить, из чего исходит Кант и на что он опирается, когда создает свою теорию критического разума, причем критического по отношению к самому себе. Полагаю, что образ субъекта и его критического самопознания у Канта был во всем его своеобразии в самом деле недостаточно принят во внимание в истории философии. Хабермас же в новой книге его, этот образ, выделяет, заостряет на нём внимание. Что это за акценты? Полагаю, что они проявляются именно в тех используемых Хабермасом формулировках, пусть и не совершенно новых, которые он находит не у кого-то другого, а у самого Канта в знакомых текстах.

⁵ «Критика чистого разума» Канта цитируется согласно стандартной пагинации двух прижизненных изданий (A/B).

Считаю существенным зафиксировать вслед за Хабермасом это развитие конкретнее. Кант вводит многие новые оттенки слова «критика», которые репрезентируют именно *практическое* значение его учения (взятого во всей конкретности его идей и замыслов, акцентируемых самим Кантом). Какие оттенки Хабермас советует не упустить из виду в новых текстах, обращенных к произведениям Канта, где, по справедливому хабермасовскому наблюдению, было много относительно новых и ценных аспектов? Хабермас напоминает, например, как данная «критическо-практическая» направленность выражена в центральном фрагменте кантовского «Спора факультетов», где речь идет о свободе. Кант совершенно особым образом, считает Хабермас, рассматривает такую «разумную» свободу, которая при этом является «дарованной Богом». Кантовский анализ состоит в разъяснении того, как в применении к философии «благодать» превращается в требование:

учитывать «обязующую значимость» («Sollgeltung») законов разума. Кант выводит долженствование лишь постольку, поскольку речь идет о конечном субъекте, и в каждом данном случае о функционировании практического разума можно говорить, приводя соображения не только о добре, но и о зле. Например: надо учитывать «склонность ко злу» («Hang zum Bösen») [см. RGV, AA об: 64⁶; русский перевод см. в Кант, 1994: 66. — *Н. М.*] (Habermas, 2019: 328).

Следует текст, где Хабермас раскрывает эту непреодолимую тягу субъектов к действиям с недобрыми намерениями, неотделимую от конкретного поведения в практической сфере⁷. Далее Хабермас делает важную для понимания всей анализируемой тематики оговорку (*ibid.*: 317):

Но иерархия постановки вопроса вытекает из асимметричной трактовки обоих предметов, так что выражение «критика» приобретает два различных значения [теоретическое и практическое. — *Н. М.*].

Когда Хабермас таким образом интерпретирует и вместе с тем «ловит» Канта на том, что его «критический» разум недостаточно критичен, он иногда бывает неправ, так как приписывает Канту авторство таких

⁶В формате (AA номер тома латинскими цифрами, страница) цитируется академическое собрание сочинений Канта (Kant's gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe).

⁷Не стану здесь вдаваться в подробности. Верно то, что Кант, а за ним и Хабермас уделяют особое внимание и тому, чтобы объяснить наличие не только светлых, но и темных сторон в человеческих деяниях как таковых и стремятся обнаружить и доказать, что многие злые действия проистекают из добрых намерений (Habermas, 2019: 350 и. А.).

содержательно-теоретических постулатов, которые трудно и понять, и доказать. Они не только сложны для понимания, но и в практическом отношении выступают скорее как что-то лишь желаемое, чем действительно выполнимое. Приведу пример: «Кант выдвигает претензию на то, что философия, как и раньше, должна ставить вопросы о границах человеческого — теперь, однако, учитывая и границы пост-метафизического мышления» (Habermas, 2019: 367). Я не помню у Канта чего-то подобно-го такой формулировке, да и термин «пост-метафизическое мышление» более позднего происхождения и потому выглядит в этом контексте как анахронизм; это, в частности, — один из излюбленных терминов самого Хабермаса. В заключение к разделу о Канте и ко всей статье скажу все же, сколь сильно новый образ Канта у Хабермаса зависит от модернизирующего, «осовременивающего» подхода к старым темам, которые в таком истолковании, несмотря на максимум «никто не забыт, ничто не забыто...», являют собой пример избирательного подхода к формулировкам, целям и материалам.

СОКРАЩЕНИЯ

- AA *Kant I. Gesammelte Schriften.* — Berlin, 1900– .
 Bd. 1–22 / hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften.
 Bd. 23 / hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
 Bd. 24 / hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- KrV, AA 03 *Kant I. Kritik der reinen Vernunft* // *Gesammelte Schriften.* Bd. 3.
 RGV, AA 06 *Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* // *Gesammelte Schriften.* Bd. 6.

ЛИТЕРАТУРА

- Васильев В. В.* Давид Юм и загадки его философии. — М. : Ленанд, 2020.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. Т. 1 / под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлингом ; пер. с нем. Н. Мотрошиловой. — М. : Ками, 1994.
- Мотрошилова Н. В.* Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. Т. 1 / И. Кант ; под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлингом ; пер. с нем. Н. Мотрошиловой. — М. : Наука, 2006.
- Habermas J.* Auch eine Geschichte der Philosophie. In 2 Bde. Bd. 2. — Berlin : Suhrkamp, 2019.

Jürgen Habermas über Corona : „So viel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie“ / Frankfurter Rundschau. — 2020. — URL: <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html> (besucht am 15. Mai 2020).

Motroshilova, N. V. 2020. “Posledneye interv'yu i novaya kniga Yurgena Khabermasa [The Last Interview and a New Book by Jürgen Habermas]: ‘Nikto i nichto, dostoy nye etogo, ne dolzhny byt' zabyty v sovremennoy istorii filosofii’ [‘No One and Nothing worth Remembering Should not be Forgotten in a Modern History of Philosophy’]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 297–313.

NELYA MOTROSHILOVA

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY; CHIEF RESEARCHER

INSTITUTE OF PHILOSOPHY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-7348-6668

THE LAST INTERVIEW AND A NEW BOOK
BY JÜRGEN HABERMAS

“NO ONE AND NOTHING WORTH REMEMBERING SHOULD NOT BE
FORGOTTEN IN A MODERN HISTORY OF PHILOSOPHY”

HABERMAS, J. 2019. *AUCH EINE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE* [IN GERMAN]. 2 VOLS.
BERLIN: SUHRKAMP

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-297-313.

REFERENCES

- Habermas, J. 2019. [in German]. Vol. 2 of *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2 vols. Berlin: Suhrkamp.
- “Jürgen Habermas über Corona: ‘So viel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie’” [in German]. 2020. Frankfurter Rundschau. Accessed May 15, 2020. <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html>.
- Kant, I. 1900-. *Gesammelte Schriften* [in German]. Vol. 1–22: Ed. by Preussische Akademie der Wissenschaften. Vol. 23: Ed. by Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vol. 24: Ed. by Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.
- . 1994. [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh [Works in Russian and German]*, ed. by N. Motroshilova and B. Tushling, trans. from the German by N. Motroshilova. 4 vols. Moskva [Moscow]: Kami.
- Motroshilova, N. V. 2006. “Kommentarii k novoy redaktsii perevoda ‘Kritiki chistogo razuma’ [Commentaries to a New Edition of ‘Critique of Pure Reason’ Translation]” [in Russian]. In Kant 1994.
- Vasil'yev, V. V. 2020. *David Yum i zagadki yego filosofii [David Hume and Riddles of his Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Lenand.

