eISSN 2587–8719

Философия

Журнал Высшей школы экономики

2025 — Т. 9, № 1

Philosophy

Journal of the Higher School of Economics

2025 · Volume 9 · № 1

National Research University Higher School of Economics
Faculty of Humanities · School of Philosophy and Culturology

Philosophy

2025 9 (1)

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) 772 95 90 * 12032

Editors

Editor-in-Chief: **Alexander Pavlov** (NRU HSE, Moscow, Russia)
Deputy Editor: **Alexander Marey** (NRU HSE, Moscow, Russia)
Executive Secretary: **Maria Marey** (NRU HSE, Moscow, Russia)
TEX Typography: **Nikola Lečić** (NRU HSE, Moscow, Russia)
Editor: **Denis Lukshin**
Russian Proofreader: **Kseniya Zamanskaya**

International Editorial Board

Felix Azhimov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China) · Vladimir Bakshtanovsky (TIU, Tyumen, Russia) · Svetlana Bankovskaya (NRU HSE, Moscow, Russia) · Roger Berkowitz (Bard College, New York, USA) · Angelina Bobrova (NRU HSE, Moscow, Russia) · Elena Dragalina-Chernaya (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Aslan Gadzhikurbanov (LMSU, Moscow, Russia) · Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow, Russia) · Dmitry Kataev (LSPU, Lipetsk, Russia) · Nikolai Khrenov (SIAS, Moscow, Russia) · Boris Kolonitsky (EUSP, SPbIH RAS, St. Petersburg, Russia) · Sergey Kocherov (NRU HSE, Nizhny Novgorod, Russia) · Lyudmila Kryshtop (RUDN, Moscow, Russia) · Ivan Kurilla (Wellesley College, USA) · Vladislav Lektorsky (IPh RAS, Moscow, Russia) · Irina Makarova (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexey Miller (EUSP, St. Petersburg, Russia) · Sergei Mironenko (GARF, LMSU, Moscow, Russia) · Sergey Nikolsky (IPh RAS, Moscow, Russia) · Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina) · Vladimir Porus (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 (NRU HSE, Moscow, Russia) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow, Russia) Alexander Sidorov (IWh RAS, Moscow, Russia) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia) · Olga Togoeva (IWh RAS, Moscow, Russia) · Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia) · José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid, Spain) · Tatiana Zlotnikova (YSPU, Yaroslavl, Russia)

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Факультет гуманитарных наук · Школа философии и культурологии

Философия

2025 — Т. 9, № 1

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: **Александр Павлов** (НИУ ВШЭ, Москва)
Заместитель главного редактора: **Александр Марей** (НИУ ВШЭ, Москва)
Ответственный секретарь: **Мария Марей** (НИУ ВШЭ, Москва)
Технический редактор: **Никола Лечич** (НИУ ВШЭ, Москва)
Редактор: **Денис Лукшин**
Корректор: **Ксения Заманская**

Международная редакционная коллегия

Феликс Ажимов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай) ·
Владимир Бакштановский (ТИУ, Тюмень, Россия) · Светлана Баньковская (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) · Ангелина Боброва (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид, Испания) ·
Аслан Гаджикурбанов (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·
Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Елена Драгалина-Черная (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Татьяна Злотникова (ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, Ярославль, Россия) ·
Дмитрий Катаев (ЛГПУ им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, Липецк, Россия) ·
Борис Колоницкий (ЕУСПБ, СПб ИИ РАН, Санкт-Петербург, Россия) ·
Сергей Кочеров (НИУ ВШЭ, Нижний Новгород, Россия) · Людмила Крыштоп (РУДН, Москва, Россия) ·
Иван Курилла (Колледж Уэллсли, США) · Владислав Лекторский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·
Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Алексей Миллер (ЕУСПБ, Санкт-Петербург, Россия) ·
Сергей Мироненко (ГА РФ, МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·
Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·
Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин, Буэнос-Айрес, Аргентина) ·
Владимир Порус (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) · Александр Сидоров (ИВИ РАН, Москва, Россия) ·
Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград, Россия) ·
Ольга Тогоева (ИВИ РАН, Москва, Россия) · Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Александр Филиппов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Николай Хренов (ГИИ МК РФ, Москва, Россия) ·
Мария Штейнман (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва, Россия)

Contents

[Welcoming Address from the Editor-in-Chief] 9

Studies: Political and Social Philosophy

VLADIMIR BRODSKIY
Politicheskaya teologiya kak prizvaniye i professiya : Maks Veber i Karl Shmitt
[Political Theology as a Vocation : Max Weber and Carl Schmitt] 13

ALEKSANDR MEL'NIKOV, MAKSIM YEVSTIGNEYEV
Dzhon Lokk i tolerantnost' k ateistam
[John Locke and Toleration for Atheists] 48

KONSTANTIN MOROZOV
Vozmozhen li liberal'nyy natsionalizm?
[Is Liberal Nationalism Possible?] 89

MARIA MAREY
Zhenskiye obrazy v romane «Plamya i krov'» i seriale «Dom Drakona» : biopoliticheskiy kontekst
[Female Characters in the Novel "Fire and Blood" and the Television Series "House of the Dragon" : A Biopolitical Context] 121

KSENIYA SOLOV'YEVA, KONSTANTIN SKVORCHEVSKIY
Neyronauki v kul'turnom landshafte pozdnego kapitalizma
[Neuroscience in the Cultural Landscape of Late Capitalism] 143

DMITRIY DAVYDOV
Emansipatsiya protiv konsolidatsii : protivorechiya politicheskoy teorii i praktiki levykh v epokhu ekspressivnogo individualizma
[Emancipation versus Consolidation : Contradictions of the Political Theory and Practice of the Left in the Era of Expressive Individualism] 158

ANDREY ZHELEZNOV
Etika posle metafiziki : analiz eticheskikh imperativov Bad'yu i Zhizheka
[Ethics after Metaphysics : Ethical Imperatives of Badiou and Žižek] 185

Studies: Logic and Epistemology

ANGELINA BOBROVA
Vizual'naya argumentatsiya. Kak rabotat' s kartinkami?
[Visual Argumentation. How to Deal with Pictures?] 211

GLEB KARPOV
Teoriya i praktika argumentatsii : my popali ne tuda, kuda dumali
[The Theory and Practice of Argumentation : We Got to the Wrong Place] 229

Studies: Philosophy of Science

IGOR' DMITRIYEV
Teologicheskaya komponenta nauchnoy revolyutsii rannego Novogo vremeni (don'yutonovskiy etap)
[The Theological Component of the Early Modern Scientific Revolution (Pre-Newtonian Stage)] 261

Studies: Philosophical Heritage of Vladimir Bibikhin

GERMAN MELIKHOV
«Izmeneniye glaz» : prakticheskaya fenomenologiya Vladimira Bibikhina i ob·eriutov
["Change of Vision" : Practical Phenomenology in the Works of V. Bibikhin and the OBERIU] 287

ILIA PAVLOV
Vladimir Bibikhin kak filosof tekhniki
[Vladimir Bibikhin as a Philosopher of Technology] 305

Publications and Translations

ARISTOTLE
O filosofii : kniga tret'ya
[On Philosophy : Book 3] 349

Book Reviews

OLGA ALIEVA
Znakomyy neznakomets : retsenziya na knigu Kevina Korrigana o «meneye znakomom» Platone
[A Familiar Stranger : A Review of a Book by Kevin Corrigan on a "Less Familiar" Plato] 397

ARTEM MUSIN
Na volne metafizicheskogo povorota : retsenziya na knigu A. O. Baumeystera «Lektsii po metafizike»
[On the Wave of the Metaphysical Turn : A Review of A. O. Baumeister's Book "Lectures on Metaphysics"] 401

ALEKSANDR LOGINOV
Mezhdu kul'turkritikoy i tekhnokratizmom. Obrazy tekhnicheskogo progressa v nemetskoy kul'ture XX veka : retsenziya na novuyu knigu A. V. Mikhaylovskogo
[Between Cultural Criticism and Technocracy. Images of Technological Progress in German Culture of the 20th Century : Review of the New Book by A. V. Mikhailovsky] 423

Содержание

Приветственное слово главного редактора 9

Политическая и социальная философия
Исследования

владимир бродский
Политическая теология как призвание и профессия : Макс Вебер и Карл Шмитт 13

александр мельников, максим евстигнеев
Джон Локк и толерантность к атеистам 48

константин морозов
Возможен ли либеральный национализм? 89

мария марей
Женские образы в романе «Пламя и кровь» и сериале «Дом Дракона» : биополитический контекст 121

ксения соловьева, константин скворчевский
Нейронауки в культурном ландшафте позднего капитализма 143

дмитрий давыдов
Эмансипация против консолидации : противоречия политической теории и практики левых в эпоху экспрессивного индивидуализма 158

андрей железнов
Этика после метафизики : анализ этических императивов Бадью и Жижека 185

Логика и эпистемология
Исследования

ангелина боброва
Визуальная аргументация. Как работать с картинками? 211

глеб карпов
Теория и практика аргументации : мы попали не туда, куда думали 229

Философия науки
Исследования

игорь дмитриев
Теологическая компонента научной революции раннего Нового времени (доньютоновский этап) 261

Философское наследие Владимира Бибихина
Исследования

герман мелихов
«Изменение глаз» : практическая феноменология Владимира Бибихина и обэриутов 287

илья павлов
Владимир Бибихин как философ техники 305

Архив философской мысли
Переводы и публикации

аристотель
О философии : книга третья 349

Философская критика
Рецензии

ольга алиева
Знакомый незнакомец : рецензия на книгу Кевина Корригана о «менее знакомом» Платоне 397

артем мусин
На волне метафизического поворота : рецензия на книгу А. О. Баумейстера «Лекции по метафизике» 401

александр логинов
Между культуркритикой и технократизмом. Образы технического прогресса в немецкой культуре XX века : рецензия на новую книгу А. В. Михайловского 423

Приветственное слово главного редактора

Дорогие читатели, авторы и все, кто следит за «Философией. Журналом Высшей школы экономики»!

В прошлом году в редакции и редакционной коллегии нашего издания произошли небольшие и, по большому счету, не имеющие существенного значения изменения. Владимир Натанович Порус, возглавлявший журнал с момента основания, оставил пост главного редактора, и мне выпала честь стать следующим главным редактором. Изменения не такие существенные, потому что Владимир Натанович остается активным представителем редакционной коллегии; я же был активным членом редакционной коллегии с самых истоков. Одним словом, как однажды удачно сказал один социальный теоретик, все изменилось, но ничего не поменялось.

За годы своего существования «Философия. Журнал Высшей школы экономики» стал важной площадкой для обсуждения ключевых вопросов истории русской и зарубежной философии, логики и этики, философии науки и техники, политической и социальной философии и т. д. Не менее значимо и то, что издание публикует статьи по исторической науке. «Историческое лицо» издания нашло признание. Доказательством тому — высокий статус «Философии. Журнала Высшей школы экономики» в наукометрических базах. Редакция может гордиться тем, что журнал успешен не только как философский, но и как исторический. Наше издание объединяет исследователей, работающих в разных академических традициях, и способствует развитию философской мысли как в России, так и за ее пределами.

Мы очень рады тому, что журнал стал точкой пересечения разных исследовательских традиций. В нем публикуются не только опытные ученые, но и молодые исследователи (например, мы всегда рады текстам аспирантов), чьи идеи и подходы помогают переосмыслить наследие прошлого и осветить пути дальнейшего развития философского знания. В последние годы наш журнал укрепил свои наукометрические позиции, расширил круг авторов и стал заметен в международном научном пространстве.

Все эти достижения были бы невозможны без преданного труда редакции, активных членов редакционной коллегии и, что особенно важно, наших дорогих рецензентов, чью работу мы чрезвычайно высоко ценим.

Благодаря профессионализму всех причастных, внимательному отбору материалов и тщательной экспертизе мы можем сохранять высокий уровень научных публикаций — исследований и переводов — и обеспечивать их актуальность для философского сообщества. Мы благодарны каждому, кто вносит свой вклад в развитие журнала.

Впереди нас ждут новые вызовы и возможности. Надеемся, что публикуемые нами материалы продолжат вдохновлять авторов, читателей и открывать перед ними новые горизонты познания.

Спасибо, что вы с нами!

Александр Павлов

Политическая и социальная философия

Исследования

Studies: Political and Social Philosophy

Бродский В. И. Политическая теология как призвание и профессия : Макс Вебер и Карл Шмитт // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 13–47.

Владимир Бродский*

Политическая теология как призвание и профессия**

Макс Вебер и Карл Шмитт

Получено: 10.07.2024. **Рецензировано:** 23.09.2025. **Принято:** 28.01.2025.

Аннотация: В статье предпринимается попытка поиска и раскрытия политико-теологического начала в учении Макса Вебера. Основанием этого направления работы служит прямое свидетельство Карла Шмитта о том, что именно классик социальной науки является подлинным учредителем политической теологии. Отталкиваясь от тезиса, фиксирующего отношение соответствия между метафизико-теологическим и государственно-правовым мышлением в качестве центрального принципа политической теологии как социологии юридических понятий, автор включает в соответствующее поле проблему *не*-соответствия или рассинхронизации двух указанных контекстов. Отмечается, что подобная проблематика распылена по одному из сложнейших веберовских текстов — «Промежуточному рассмотрению», — который открыт осмыслению в качестве главного труда Макса Вебера. Фиксируется, что исчезновение веры в надмирное видится Веберу уничтожающим *значимое* как таковое, с которым напрямую связан как генезис, так и поддержание социального порядка. Реконструируется тезис Вебера о том, что политическая риторика, апеллирующая к братской любви, лишь «фарисейски» скрывает принципиальную невозможность братства в условиях характерной для модерна государственности, организованной по принципу большого предприятия. Проблематизируется решение Вебера в пользу параллельного рассмотрения государства как систематически решающего собственные задачи аппарата произвольного насилия и как точки сборки подлинного

*Бродский Владимир Игоревич, магистр философии, старший преподаватель, РАНХиГС (Москва); Московская высшая школа социальных и экономических наук (Москва), brodskiy-vi@ranepa.ru, ORCID: 0000–0001–5333–2816.

**© Бродский, В. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (соглашение о предоставлении гранта № 075–15–2022–326). Тезисы данной статьи представлены автором в докладе «Политическая теология как призвание и профессия: Макс Вебер и Карл Шмитт на пороге конца времен» на конференции «Политическая теология III: время, остающееся до нового начала» (24–25 мая 2024 г., НИУ ВШЭ, г. Москва). Автор выражает благодарность своему учителю А. Ф. Филиппову за указание на фрагмент письма Карла Шмитта Райнхарту Козеллеку, вокруг которого выстраивается публикуемое исследование. Также автор сердечно благодарит коллегу и старшего товарища О. В. Кильдюшова за продуктивные обсуждения основных положений работы, без которых полученные результаты были бы абсолютно невозможны.

братства в периоды внешних войн. Ряд положений «Промежуточного рассмотрения» признается автором образующими политико-теологический вызов, на который отвечает Карл Шмитт, мысля «вместе с Вебером против него самого». Шмиттовский концепт возвышенного политического единства рассматривается в работе в качестве альтернативы веберовскому отсутствию трансцендентного в условиях секуляризированного и рационализированного мира. Делается вывод, что наиболее содержательный ответ на вызовы учения классика Шмитт дает в лекции «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций», утверждая, что теолого-метафизическая сфера духовной жизни не превращается в вакуум, оставаясь прибежищем «религии техничности», в борьбе с которой может явить себя новое политико-теологическое начало.

Ключевые слова: политическая теология, Макс Вебер, Карл Шмитт, секуляризация, рационализация, конец времен.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-13-47.

> Конец — это непрерывное И-так-далее, от которого *последнее* как самое начальное ускользнуло с самого начала и очень давно.
>
> *Мартин Хайдеггер*

> Однако! Боги так просто не умирают,
> Они просто спускаются в недра.
>
> *Babangida*

ВВЕДЕНИЕ

2023 год ознаменован публикацией важной работы «Макс Вебер как полемист» (Кильдюшов, 2023). Аналогичное исследование могло бы быть посвящено другому великому немецкому социальному ученому — Карлу Шмитту. Количество авторитетных фигур, к которым обращены полемические выпады Шмитта, поражает — это и Ганс Кельзен как главный антигерой «Политической теологии» (Шмитт, Коринец, 2016c), и Адам-Генрих Мюллер, на которого выливаются тонны нескрываемого презрения в «Политическом романтизме» (Шмитт, Коринец, 2015), и даже Томас Гоббс, которого «Гоббс XX века» делает ответственным за возникновение западного либерализма[1]. При этом не будет большим

[1]Речь об указании Шмитта на то, что в вопросе о том, должны ли подданные верить, что суверен совершает чудо, Гоббс «в решающий момент отступает» и «делает жесткую оговорку в духе индивидуализма» (Шмитт, Кузницын, 2006: 191), утверждая, что «мысль свободна» (Гоббс, Гутерман, 1991: 343). Шмитт полагает, что тем самым Гоббс создает разрыв между частным и публичным, впоследствии усугубленный «первым либералом-евреем» Спинозой (Шмитт, Кузницын, 2006: 192).

Новейшие исследования предлагают оригинальный взгляд и на полемическую составляющую в шмиттовской рецепции Декарта; см. Горяинов, 2023.

преувеличением утверждать, что одна из самых интригующих и сложных полемических линий связывает Шмитта с фигурой и учением Макса Вебера. Шмиттовская рецепция идей классика социологии длится 66 лет (Anter, 2016: 85) и воплощается в значительном количестве противоречивых оценок. В раннем «Духовно-историческом состоянии современного парламентаризма» Шмитт критически высказывается о Вебере как о «немецком либерале» и выражает свое несогласие с его определением парламента как кузницы политических элит (Шмитт, Коринец, 2016a: 96). В другом тексте Шмитт, напротив, указывает на то, что именно Вебер осознает глубокое противоречие между демократией и либерализмом (Schmitt, 1930: 30), вокруг которого выстраивается вышеупомянутое произведение Шмитта. «Легальность и легитимность» обнаруживает весьма резкое несогласие с Вебером на предмет того, что первая способна выступать в роли последней (Шмитт, Коринец и др., 2016b: 179). При этом сама проблема соотношения легальности и легитимности на страницах дневника признается Шмиттом более фундаментальной и актуальной юридической проблемой, чем вопрос о соотношении естественного и позитивного права (Schmitt, 2015: 48). Несмотря на столь высокую оценку восходящей к Веберу постановки вопроса, дневниковые записи Шмитта пестрят язвительными выпадами в адрес классика: в одном из фрагментов Вебер обвиняется в чрезмерном использовании иноязычных терминов (Шмитт, Коринец, 2015: 183); в другом месте одному из подобных концептов — *харизме* — Шмитт посвящает ехидное стихотворение (утверждая при этом, что подлинным автором данной идеи является Рудольф Зом) (там же: 150). Данные выпады не мешают Шмитту назвать себя «единственным подлинным учеником Вебера» в поздней беседе с Ангело Болаффи (Anter, 2016: 87). Другой поздний источник — письмо Райнхарту Козеллеку от 1976 г. — содержит еще более громкое признание: в нем Карл Шмитт называет Макса Вебера подлинным учредителем политической теологии (Schmitt & Koselleck, 2019: 303). Одноименное произведение 1922 г., опубликованное в сборнике, посвященном Максу Веберу, отдает дань уважения ушедшему классику, но в целом являет собой разработку альтернативной программы[2]. Последнее крупное произведение Шмитта — «Политическая теология II» (1970) содержит несколько обращений к Веберу,

[2]Полемическое (по отношению к Веберу) начало «Политической теологии» четко зафиксировано А. Ф. Филипповым: «Там, где у Вебера религия попадает сразу в напряженное отношение к порядкам мира, а потом перестает быть универсальным знанием, универсальным отношением к порядкам мира и социальной жизни, у Шмитта речь

в которых последний упоминается в качестве представителя «новейшей политической теологии» (Шмитт, Кильдюшов, 2024: 107, 122). Таким образом, творчество Шмитта закольцовывается — спустя почти 50 лет немецкий мыслитель возвращается к политико-теологической проблематике, отводя Веберу оригинальную роль *как своего учителя, так и «ученика»*[3]. Столь необычный маневр Шмитта ставит перед его читателем фундаментальный вопрос — что именно в учении Вебера говорит о его авторе как о создателе политической теологии? Попытка решения этой проблемы и является целью настоящей статьи. Вместе с тем необходимо учитывать и то, что поздние комментарии Шмитта в отношении Вебера в значительной степени являются продуктом многолетней рефлексии Шмитта над *своим собственным* учением. Тезис автора состоит в том, что различные его элементы могут рассматриваться как то, что становится (или *могло бы стать*) ответом на *политико-теологические* вызовы, обнаруживающиеся в веберовском учении. Забегая вперед, отметим, что наиболее четко подобная связь прослеживается в докладе Шмитта «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций» (Шмитт, Филиппов, 2001).

Вопрос о том, что позволяет говорить о Вебере как об учредителе политической теологии, неизбежно ставит перед нами еще один — где именно следует осуществить разыскание? Одну из подсказок дает сам Шмитт, уточняя, что политическая теология Вебера обнаруживается в его социологии религии (Schmitt & Koselleck, 2019: 303). На этом фоне справедливым видится обращение к «Собранию сочинений по социологии религии», объединяющему в себе «Протестантскую этику и дух капитализма» и проект «Хозяйственной этики мировых религий». Вторую подсказку дает один из наиболее авторитетных вебероведов — Фридрих Тенбрук, утверждающий:

> ...кто хочет проникнуть в ядро веберовских идей, в живое сердце его социологии, должен браться за «Собрание сочинений по социологии религии» и расшифровать ее, основываясь на «Хозяйственной этике мировых религий», вернее, на тех разделах, которые задают для него рамку (Тенбрук, Кильдюшов, 2020: 116).

идет о том, что понятия богословия в ходе секуляризации приобретают новое измерение в политической философии и юриспруденции» (Филиппов, 2016: 495).

[3]Суть отмеченного амбивалентного статуса отчетливо предстает в одном из комментариев А. Ф. Филиппова: «Вебер уже мыслит в категориях политической теологии, хотя и не догадывается об этом» (Филиппов, 2023).

В роли последних подразумеваются «Введение» и «Промежуточное рассмотрение», опубликованные на русском языке в китайском томе «Хозяйственной этики мировых религий» (Вебер, Кильдюшов, 2017a; Вебер, Кильдюшов, 2017b). Именно они, по мнению Тенбрука, «впервые подводят систематический, хотя и с трудом поддающийся расшифровке итог многолетних историко-социологических исследований» (Тенбрук, Кильдюшов, 2020: 95) Вебера. Столь высокий статус двух текстов не отменяет присущего им характера «туманных и поспешных пояснений» (там же), что открывает широкое пространство для исследовательской работы. Уникальное сочетание статуса «главного труда Макса Вебера» и запутанной формы изложения легитимизирует дуэт «Введения» и «Промежуточного рассмотрения»[4] в качестве главного объекта настоящего исследования. Таким образом, Вебер, о котором пойдет речь в настоящей работе, — это прежде всего Вебер как автор двух этих сочинений (преимущественно — второго). Предвосхищая удивление читателя, отметим, что местами Вебера можно будет не узнать, поскольку «Промежуточное рассмотрение» стоит особняком по отношению к прочим произведениям классика, получившим более широкое распространение. При этом в поле зрения автора остаются и релевантные фрагменты иных сочинений Вебера (Вебер, Гайденко и Филиппов, 1990a; Вебер, Филиппов, 1990b; Вебер, Скуратов, 2003a; Вебер, Скуратов, 2003b; Вебер, Беляев и др., 2019).

Вопрос «где искать?» не может не сопровождаться вопросом «что именно?». Несмотря на внешнюю простоту задачи, автоматическое решение едва ли возможно, так как «политическая теология остается одним из наиболее проблемных и неопределенных направлений», в отношении которого «не существует какого-либо консенсуса в области даже самых базовых определений» (Ребров, 2023: 309). Поиск политико-теологических начал в учении Вебера требует надежной опоры, и эту роль автор закрепляет за выводами, сделанными российским

[4]Первое сближение «Политической теологии» Шмитта с «Промежуточным рассмотрением» Вебера осуществлено А. Ф. Филипповым (Филиппов, 2016: 495). Забегая вперед, отметим, что тезис Филиппова, согласно которому Вебером «постепенно обнаруживается, что этические принципы братства несовместимы с экономикой, политическими порядками, с искусством и эротикой» (там же), абсолютно справедлив. Настоящая работа развивает это наблюдение указанием на то, что отмеченная несовместимость усиливается попытками политических порядков использовать риторику братства, «фарисейски скрывая» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 439) отсутствие присущей братству любви в практиках управления, «не взирая на лица» (там же: 411). Этот тезис будет подробно раскрыт далее в статье.

исследователем В. Е. Кондуровым (Кондуров, 2019). Не менее важным источником основных характеристик шмиттовского проекта в контексте настоящего исследования являются важные наблюдения О. В. Кильдюшова (Кильдюшов, 2016; 2019; 2021). Связующим звеном между социологией Вебера и политической теологией Шмитта автор видит ряд положений, изложенных в работе А. Ф. Филиппова (Филиппов, 2008).

I

Рефлексируя над собственным стилем академической работы, Шмитт утверждает, что его подход занимает промежуточное место «между системой и афоризмом» (Schupmann, 2017: 28). В работах Шмитта мы наблюдаем разную степень сближения с этими полюсами, и «Политическая теология» представляется максимально тяготеющей ко второму. В этом произведении обнаруживается большое количество звучных формулировок, производящих эффект на читателя, но не сопровождающихся должным объяснением[5]. В. Е. Кондуров прослеживает три центральных положения политической теологии («социологический тезис»; тезис концептуальной аналогии; тезис структурной аналогии) и совершенно справедливо замечает, что первому из них — утверждающему, что политическая теология представляет собой *социологию юридических понятий*, — недостает ясных определений (Кондуров, 2019: 57)[6].

Наиболее содержательное уточнение этого концепта обнаруживается в шмиттовском рассмотрении его возможных интерпретаций. Отбросив несколько вариантов[7], Шмитт рассуждает о наиболее точном:

> ...предпосылкой этого рода социологии юридических понятий является радикальная понятийность, то есть дошедшая до теологического и метафизического последовательность мысли. Метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма ее политической организации (Шмитт, Коринец, 2016с: 42).

[5]Исследователи подчеркивают игру творческих и философских элементов в шмиттовском наследии, отмечая возникающую на этом фоне двусмысленность (Stolleis, 1972: 123).

[6]На этом фоне исследователи позволяют себе задаться вопросом — существует ли вообще «социология юридических понятий»? (Anter, 2016: 88).

[7]Интересно, что среди отброшенных вариантов обнаруживается подход Вебера, который, с точки зрения Шмитта, «еще не является социологией юридического понятия» (Шмитт, Коринец, 2016с: 40). В свете приведенных выше признаний Шмитта становится очевидно, что впоследствии он пересматривает данную позицию.

На этом фоне совершенно справедливым является следующее заключение Кондурова относительно содержания «социологического тезиса»:

> Данный тезис одновременно говорит о структуре понятий и устанавливает ее взаимосвязь с метафизической картиной мира эпохи. Политическая теология имеет дело, в первую очередь, не с отношением причины и следствия, *но с отношениями соответствия* (курсив мой. — *В. Б.*) (Кондуров, 2019: 58).

Таким образом, социология юридических понятий ищет и исследует соответствие между политико-правовым мышлением и его «метафизической изнанкой» (Башков, 2022: 69). Тезис автора настоящей статьи состоит в том, что в заданном контексте политико-теологическую природу обретает и проблема *не*-соответствия, способная, в частности, возникнуть в том случае, когда испытывающее дефицит легитимности государственное образование стремится устранить его путем эксплуатации смыслов, концептов и символов, являющихся продуктами духовной жизни ушедших эпох и потерявшей актуальность метафизики[8]. Спустя почти 50 (!) лет Шмитт открыто ставит ее в «Политической теологии II»: «Легитимность (Нового времени — *В. Б.*) повлекла бы за собой целую *контрабанду* (курсив мой — *В. Б.*) старых понятий и заимствований и могла бы затронуть традицию, наследие, отцовство и древнюю некромантию» (Шмитт, Кильдюшов, 2024: 194). Данное замечание особенно актуально в свете того, что политическая теология для Шмитта — это

[8] «Метафизические представления, в структуру которых входят соответствующие понятия, чтобы быть „ярчайшим выражением эпохи“, должны быть типичными и в этом смысле „нормальными“. Соответственно, типичными, „нормальными“, должны быть и аналогичные им государственно-правовые представления и понятия» (Кондуров, 2019: 66). Поставленная нами проблема фиксирует ситуацию *ненормальности* политической риторики, в рамках которой транслируются представления о государственной жизни, соответствовавшие прежней метафизической картине мира и утратившие идейное единообразие с актуальной.

Поставленная проблема затрагивается Шмиттом, будучи погруженной в более широкий контекст. На страницах «Римского католицизма и политической формы» (этому тексту будет уделено пристальное внимание в настоящей работе) Шмитт прослеживает в католической культуре три значимых пласта: эстетику, право и «всемирно-историческую форму власти в блеске ее славы» (Шмитт, Филиппов, 2016e: 77). Шмитт утверждает, что культура современного предприятия (ставшая полноценной парадигмой, мировоззренческим гегемоном) в своем эстетическом аспекте черпает образы и символы из ушедших эпох, приводя в пример советский серп и молот (там же: 77–78). Данное наблюдение можно распространить и на другие отмеченные аспекты: правовое и властное, испытывая дефицит смыслов, вынуждены компенсировать его путем заимствования концептов, порожденных духовной жизнью прошлого.

еще и «попытки полемически использовать язык сакрального в целях политической мобилизации» (Кильдюшов, 2019: 91). Для Вебера с исчезновением веры в надмирное «распадается и вся этическая унификация жизни» (Кильдюшов, 2021: 658), что несет в себе риск распада *унификации политической*. Карл Шмитт, мыслящий политическое бытие как *единство*, не может не воспринять подобную перспективу как политико-теологический вызов, требующий решительного и содержательного ответа.

Отмеченная выше процедура *недобросовестного заимствования* смыслов, относящихся к мировоззренческим парадигмам прошлого, может быть верхушкой айсберга, скрывающей за собой более масштабную проблему, так как сама необходимость в ней указывает на дефицит или даже вакуум *значимого* как такового. Поскольку именно со *значимым* Вебер преимущественно связывает принятие принуждения, поддерживающего социальную регулярность (Филиппов, 2008: 11), его упразднение чревато разрывом, угрожающим самим основаниям социального порядка. Тревога в отношении подобных перспектив распылена по «Промежуточному рассмотрению», и именно на нее реагирует Шмитт в «Эпохе деполитизаций и нейтрализаций».

II

«Промежуточное рассмотрение» крайне остро ставит проблему исчезновения веры в надмирное, отличающей еще не секуляризированную метафизику. Именно с внемирским напрямую связаны *блага спасения*, представления о распределении которых формируют мотивы социального действия в тварном мире и становятся фундаментальным источником социального порядка[9]. Пессимистичный тон «Промежуточного рассмотрения» связан с тем, что исчезновение надмирного как элемента конвенционального мировоззрения оставляет человека модерна без источника ориентиров и смыслов, делает невозможным осмысление и принятие привычных социальных структур. Запрос на спасение в этих условиях лишен шанса на удовлетворение — секуляризированный мир способен

[9]Как утверждает Вебер, «наиболее почитаемые блага религиозного спасения — экстатические и визионерские способности шаманов, колдунов, аскетов и пневматиков всех видов — не были достижимы для каждого, поскольку обладание ими было связано с „харизмой“, которая может проявиться у многих, но не у всех» (Вебер, Кильдюшов, 2017а: 49–50). Харизма — точка пересечения веберовской социологии религии и веберовской социологии господства, главный источник влияния духовной жизни на структуры социального порядка (Кильдюшов, 2016: 7–8).

предложить лишь сублимации, в числе которых Вебер выделяет искусство (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 421–424) и эротику (там же: 424–433). Таким образом, совершенно справедливым представляется указание на то, что секуляризация в глазах классика — не просто снижение социального значения религии, а нечто, что в целом «стирает саму сферу значений, ценностей и верований, в которой действовали религиозные/политические движения» (Magalhães, 2016: 291)[10]. Исследователи прослеживают подобную тревогу и в шмиттовском учении, отмечая, что различные тенденции, характеризующие современность (включающие расколдовывание и рационализацию), сопряжены с невозможностью взывания к «опустошенным небесам» в надежде на спасение (Rasch, 2019: 15).

Фундаментальное несовпадение логики вопрошания и тех возможностей, что предоставляет новый мировоззренческий контекст для обнаружения ответа, — общая проблема эпохи, частным случаем которой является ее политическая проекция. Сама постановка вопроса о *смысле* теряет адекватность в расколдованном мире, представляющем собой «каузальный механизм» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 434). В связи с этим вопрошающий вынужден остаться ни с чем, что наиболее четко просматривается на примере проблемы несправедливого воздаяния: согласно Веберу, «чем интенсивнее рациональное мышление бралось за проблему несправедливого воздаяния, тем менее возможным представлялось ее чисто мирское решение и менее вероятным и менее осмысленным — внемирское» (там же: 438). Так Вебер доносит до читателя важнейший тезис — проблемы и запросы, обладающие для человека *экзистенциальным значением*, не могут быть решены и удовлетворены в секуляризированном мире, поскольку посюсторонние ответы едва ли способны удовлетворить вопрошающего (важный пример будет рассмотрен далее в статье), в то время как любые ответы, отсылающие к внемирскому, рискуют быть отвергнуты рациональным мышлением. На фоне столь глубокого противоречия *значимое* действительно образует вакуум, лишая государственно-правовые структуры необходимой «метафизической

[10]Возникающая на этом фоне проблема являет себя через кризис легитимности, но сущностно представляет собой исчезновение самой *возможности* легитимности. Она уже принадлежит контексту, который впоследствии материализуется в шмиттовской политической теологии, в рамках которой «отношения государства и теологии не просто обслуживают легитимность правления, но составляют экзистенциальное поле легитимности как таковой» (Мерзенина, 2023: 83).

изнанки». По словам Вебера, важнейший предпосылкой «всякой теологии» является установка на то, что «мир должен иметь смысл» (Вебер, Гайденко и Филиппов, 1990a: 732). Снятие этого принципа в условиях мира, ставшего в сознании человека каузальным механизмом, уничтожает саму возможность теологии[11]. Проблема *не*-соответствия между метафизико-теологическим и политико-правовым мышлением на этом фоне встает крайне остро: последнему в этих реалиях оказывается *нечему* соответствовать.

Главное социальное следствие потребности в спасении Вебер видит в становлении этики братства, выступающей в роли главного источника социальной динамики еще не секуляризированного мира. Религии братского спасения способны перекраивать социальную реальность, стирая привычные границы между сообществами и прокладывая новые, снабжая их убедительными теоретическими обоснованиями. В частности, сотериологические союзы способны эффективно отчуждать естественные (и потому самые крепкие — семейные, родовые) связи в не-естественном, но полноценном братстве: в этих условиях биологический брат оказывается менее *своим*, чем брат по вере — *брат во спасении*, — принятие ответственности за судьбу которого становится прямой обязанностью члена союза. Отсутствие любви — признак иллюзорности спасения; именно оно ставится в вину искусству и эротике как сотериологическим сублимациям. В художественной сфере возможно лишь *спасение от обыденности*, мирской рутины (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 422). Искусство производит не любовь, а «безответственное наслаждение» (там же: 423) — эстетическое переживание, не накладывающее на субъекта никаких обязательств по отношению к другому. В эротике Вебер видит форму патологической одержимости, сопряженную с насилием над другим и скрытым эгоцентризмом; ее субстанция — «рафинированное наслаждение самим собой в другом, имитирующее самоотверженность» (там же: 431). Эротизм не переносит любовь в узкое пространство взаимоотношений с партнером, а лишь замыкает страсть на самом субъекте переживания. Отсутствие побуждения к принятию ответственности за другого понижает статус подобного чувства до наслаждения[12].

[11] При этом, как справедливо отмечает М. Фетисов, ссылаясь на Х. Майера, именно попытки отвергнуть или преодолеть политическую теологию становятся катализатором шмиттовского желания ее разыскать (Фетисов, 2018: 33).

[12] Рассматриваемые тезисы Вебера местами созвучны положениям шмиттовской критики политического романтизма. Отталкиваясь от идеи о том, что «высшая и самая надежная, незыблемая реальность старой метафизики — трансцендентный Бог — была

Этика братской любви, укорененная в вере в спасение, обладает двумя важнейшими тесно связанными чертами, отсутствующими у «конкурентов». Во-первых, она способна производить и сохранять сообщества, создавая *близких*, готовых нести ответственность за судьбу друг друга. Во-вторых, даже большие сотериологические союзы сохраняют личный характер взаимоотношений между их членами — продиктованная любовью помощь брату во спасении всегда учитывает индивидуальные обстоятельства, делающие ее необходимой. Основой этих характеристик является внемирское спасение как важнейший источник мотивации и целеполагания. Его мирской аналог — *спасение от повседневной обыденности* — не обладает потенциалом братства.

Этика братской любви двояка — она содержит в себе как внешний, так и внутренний аспект. Взаимодействия с членами союза регламентируются одной системой правил, в то время как в отношении чужаков действует иная. Вебер приводит характерный пример, описывая хозяйственное преломление подобного дуализма: «право торговаться (при обмене и ссуде) и длительное закабаление (например, вследствие задолженности) были ограничены внешней моралью, действовавшей в отношении чужаков» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 406), в то время как в отношении братьев по вере подобные практики строжайше запрещены.

Религиям спасения присущ универсалистский подход, ими движет стремление охватить все человечество; сам факт деления на своих и чужих не воспринимается ими как благо: «границы религиозного союза и факт вражды представали следствием несовершенства и порочности всего эмпирического, порождавших само страдание» (там же: 407). Именно эта установка на бесконечное включение делегитимизирует военно-политические столкновения между государственными порядками, воспринимающиеся апологетами религий спасения как бесцельное братоубийство (там же: 414). Тем не менее сама идея *не*-естественных союзов, в *границах* которых появляются *свои*, глубже впечатывается в опыт социальной жизни именно благодаря сотериологическим братствам. Следует отметить и то, что их взаимное стремление к экспансии не может не обернуться столкновением порядков. Поскольку любая

устранена» (Шмитт, Коринец, 2015: 111) в метафизике XVII–XIX вв., а ее место занял самодовольный субъект, Шмитт упрекает бенефициаров этой трансформации — политических романтиков — в том, что для них «все реальное — только повод» (там же: 154) к эстетическому переживанию, несущему в себе лишь наслаждение *собственной* эмоциональностью, сопряженное с тотальной неспособностью к полноценному социальному действию (там же: 173, 178).

организация спасения «считает себя уполномоченной и обязанной противостоять заблуждениям в вере даже с помощью жестокого насилия, распространяя благодатные средства спасения» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 415), конкуренция между ними способна воплощаться в опыте священных войн. Таким образом, глобальные амбиции религий спасения не отменяют границы между своими и чужими, а лишь делают их подвижными. Несмотря на теологические упования, социологический факт состоит в том, что *спасутся не все* (Кильдюшов, 2019), и важнейшей задачей сотериологического союза становится борьба с теми, кто путем распространения заблуждений препятствует спасению на уровне всего человечества (в этой роли вполне могут быть рассмотрены апологеты конкурирующей религии спасения).

Принципиальная позиция Вебера состоит в том, что распределение благ спасения осуществляется неравномерно (Вебер, Кильдюшов, 2017a: 49–50); наиболее ценные из них (например, способность к пророчеству) образуют *харизму* как набор *исключительных* сил и способностей, позволяющих претендовать на статус посланца богов и, как следствие,— вождя (Вебер, Беляев и др., 2019: 495–496). Обладатель избранности к спасению, пророк или спаситель, способен создать общину и организовать социальный порядок, поддержание которого затем оказывается «в руках харизматически квалифицированных преемников, учеников и апостолов пророка или спасителя» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 404), а впоследствии закрепляется за институтом, вера в особую благословенность которого имеет место в рамках «должностной харизмы» (Вебер, Беляев и др., 2019: 211), возникающей в процессе оповседневнивания наследуемой (или апроприируемой) харизмы вождя-пророка. Таким образом, генезис социального порядка неизбежно связан с эксклюзивным доступом к внемирскому, декларируемым обладателем харизмы. Последующее поддержание социального порядка посредством системы институтов также предполагает веру в их благословенность даже в том случае, когда речь идет о светских, а не церковных властях (там же).

Государственные образования секуляризированного и расколдованного мира воспроизводят логику братства, отделяя себя от прочих политических единств, и настаивают на легитимности поддерживающего социальный порядок принуждения, «недобросовестно заимствуя» риторику любви (этот аспект будет более подробно рассмотрен далее в работе). Фоном этого процесса является исчезновение веры во внемирское спасение, ранее служившей важнейшим источником *значимого*, обеспечивающего социальный порядок надежным основанием.

Потенциальная невозможность объяснения *смысла* государственного принуждения в его внешнем и внутреннем аспектах являет собой зарю катастрофы, поскольку на подобном фоне государство рискует быть признано не более чем *источником произвольной жестокости*[13]. Подобная характеристика указывает на очевидный кризис государственной легитимности, с которым (вероятно, не без влияния Вебера) соглашается Шмитт (Rasch, 2019: 15), рассматривая его как требующий решительного ответа политико-теологический вызов.

III

Важнейшим социальным следствием ухода веры в надмирное становится исчезновение самой возможности братства. Современность обнаруживает лишь мнимые, искусственно поддерживаемые иллюзии единств. Для Вебера весьма принципиально то, что государство не является исключением из этого правила: используемая им риторика братства — ширма, скрывающая преследование собственных интересов и принципиальную неспособность к любви. Следует отметить: само напряжение между религиозными и политическими порядками не является для Вебера продуктом секуляризации, оно возникает в момент самого факта столкновения. Религии спасения претендуют на установление универсальных систем ценностей, в которых не находится места тому, вокруг чего конституируются политические сообщества. Как совершенно справедливо утверждает А. Ф. Филиппов,

> ...там, где у Вебера религия попадает сразу в напряженное отношение к порядкам мира, а потом перестает быть универсальным знанием, универсальным отношением к порядкам мира и социальной жизни, у Шмитта речь идет о том, что понятия богословия в ходе секуляризации приобретают новое измерение в политической философии и юриспруденции (Филиппов, 2016: 495).

Вместе с тем модерн делает это напряжение максимально острым, поскольку рационализированное государство утверждается в роли чего-то абсолютно *противоположного* идеалам братства. Продолжающееся обращение государственных порядков к идеологемам, соответствующим содержанию религий спасения, усугубляет проблему и сближает ее со

[13]Полноценный государственный порядок возникает лишь тогда, когда осуществляемое в его рамках насилие признается «валидным и обязывающим». Совершенно справедливо, что «насилие само по себе не может быть источником подобной веры; оно не способно производить свою собственную валидность, принимаемую в рамках консенсуса» (Magalhães, 2016: 291).

шмиттовским контекстом на фоне усиливающейся рассинхронизации государственного-правового и метафизико-теологического.

Поставленная проблема включена в масштабный контекст глобального процесса рационализации, сопровождающего человеческую историю. Расколдовывание, секуляризация и рационализация — тесно связанные, но не идентичные понятия (отметим, что все они — в фокусе пристального внимания Шмитта (McCormick, 1998: 134)). Последнее фиксирует универсальную (и необратимую) тенденцию к «сознательному овладению ситуацией в свете собственных интересов» (Вебер, Беляев и др., 2019: 486), самостоятельной постановке целей и определению путей их достижения субъектом действия. Государство, двигаясь по рельсам рационализации, реализует собственную политику, руководствуясь «предметно-прагматическим государственным интересом: абсолютной самоцелью сохранения (или изменения) внутреннего и внешнего распределения власти» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 412). На этом фоне «обращение к чисто насильственным средствам принуждения не только вовне, но и внутри сущностно значимо для каждого политического союза» (там же), поскольку в условиях исчезновения подлинного братства политический порядок поддерживается лишь «с помощью жестокой силы, лишь номинально и изредка заботящейся о справедливости» (там же: 439). Деятельность государства, нацеленная на сохранение распределения власти, порождает «все новое насилие вовне и внутри», а риторика братства, призванная легитимизировать подобные акции, представляет собой лишь «фарисейски скрываемое отсутствие любви» (там же)[14]. Таким образом, Вебер оказывается близок к тому, чтобы отождествить рационализированное государство с конвейером, производящим произвольное внешнее и внутреннее насилие *исключительно ради того, чтобы сохранить за собой возможность производить его и в будущем*. Учитывая то, что рационализация захватывает и индивида, для которого также характерно стремление к овладеванию ситуацией исходя из *собственных* интересов, будущее политических сообществ не может не быть поставлено под вопрос. Индивидуальное *ratio* едва ли способно подтолкнуть своего носителя к преданности замкнутому на своих целях аппарату насилия и тем более — к обеспечению его бесперебойной работы в качестве расходного материала. Потенциальная деструкция единств на фоне все более *бессмысленной*

[14]Проблема исчезновения любви из политической плоскости обсуждается и в новейших исследованиях. См. Каспэ, 2023.

ожесточенности рационализированных политических порядков — одно из следствий рационализации, позволяющее говорить о самом процессе как об «антиутопическом» (Villa, 2013: 77).

Рационализация государственной машины сопровождается ее нейтрализацией — тот, кто «следует идеальному смыслу рациональных правил осуществления порядка государственной власти», действует «без ненависти, а потому и без любви» (ibid.: 411), видя в объекте, на который направлено действие, лишь обезличенную переменную, в отношении которой действует стандартная процедура. Подобные установки извлекают братскую любовь из политического контекста — государство как «большое предприятие» (Вебер, Скуратов, 2003b: 128) требует отношения к человеку не как к брату, а как к инструменту или ресурсу. Действующий на этих основаниях социальный порядок обнаруживает себя в определенных социально-политических границах и поддерживается принуждением, предполагающим возможность осуществления насилия. Оба факта подталкивают к социально-онтологическому вопрошанию — кто и почему включен в социальный порядок, в котором я себя обнаруживаю? По какой причине я должен защищать его от тех, кто бросает ему вызов извне? В связи с чем я должен мириться с принуждением, делающим социальный порядок возможным? Для государственного образования весьма принципиально, чтобы каждый нашел удовлетворительные ответы на эти вопросы — в противном случае ему отнюдь не гарантировано успешное следование собственным «предметно-прагматическим интересам». Именно с этой целью на флаги поднимаются идеологемы, эксплуатирующие темы любви и братства, однако, как уже было отмечено ранее, в этом случае мы имеем дело лишь с «фарисейски скрываемым отсутствием любви» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 439) или «подражанием этике» (там же: 413), когда они используются в апелляциях к моральной правоте. Вопиющий характер недобросовестности данной процедуры подчеркивается тем, что риторическая апелляция к братской любви осуществляется порядками, рациональные правила которых *нейтрализуют* саму ее возможность[15]. Метафора фарисейства (использующаяся в том числе в отношении искусства и эротики) крайне важна — ставя проблему рассинхронизации декларируемого и наличного,

[15]Данное утверждение местами созвучно представлению об учении Шмитта, согласно которому «тенденция деполитизации» (которая, как известно, мыслится Шмиттом в паре с *нейтрализацией*) «несет в себе все то же политико-теологическое основание, которое содержательно отрицает» (Мерзенина, 2023: 102).

Вебер привлекает религиозный термин, полагая, что именно теологическая аналогия позволит лучше всего раскрыть ее суть. Она призвана еще раз подчеркнуть дефицит универсального *значимого*, попытка скрытия которого осуществляется путем эксплуатации продуктов духовной жизни прошлого. Единство, обеспечиваемое *фарисейством*, представляет собой искусственно поддерживаемую иллюзию, позволяющую государственному аппарату рекрутировать кадры для решения собственных задач, связанных с сохранением текущего распределения власти. За маской любящего политического патриарха в этих условиях скрывается «политик одной только власти», действие которого неизбежно «уходит в пустоту и *бессмысленность* (курсив мой. — *В. Б.*)» (Вебер, Филиппов, 1990b: 692). Однако потенциал фарисейства ограничен — отсутствие любви как одной из форм значимого не может скрываться вечно.

Представленные выше тезисы резко сталкиваются с фрагментом «Промежуточного рассмотрения», посвященным осмыслению современного опыта участия в войне. В нем Вебер признает, что именно война способна производить на свет союзы, практически идентичные тем, что возникают благодаря религиям братского спасения:

> Война как реализованная угроза применения насилия вызывает именно в современных политических сообществах пафос и чувство общности, массовую преданность и безусловную готовность к самопожертвованию у сражающихся, а кроме того, сострадание и любовь к страждущим поверх всех ограничений со стороны естественных союзов (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 413).

Воюющее политическое сообщество и братство религии спасения представляют собой структурно идентичные феномены — крепчайшие единства, демонстрирующие готовность к заступанию в смерть: «Единство выступившего на войну войска воспринимается сегодня как единство вплоть до смерти, то есть как максимальное единство» (там же)[16]. Лишь в этом сегменте секуляризированного мира «индивид может верить, что умирает „за“ *что-то* (курсив мой. — *В. Б.*)» (там же). Отметим, что Вебер использует подчеркнуто неопределенную формулировку — самому воюющему нет необходимости рефлексировать над тем, что

[16]При этом религия братского спасения отказывает политическому вооруженному конфликту в каком-либо сакральном статусе и считает возникающее в связи с ним боевое братство не более чем «отражением технически рафинированной жестокости борьбы, лишенным всякой ценности» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 414). Тем самым Вебер частично предвосхищает критику шмиттовского понимания политического Карлом Лёвитом (см. Лёвит, Кильдюшов, 2012).

именно лежит в основе его мотивов: «То, почему и за что он идет на смерть, как правило, становится для него (как и для того, кто погибает по „призванию“) настолько несомненным» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 414), что соответствующие вопросы просто не задаются. Однако они не получают развития и в рассуждении самого Вебера. Причина тому — описанная выше ловушка: честное мирское решение должно воплотиться в малопривлекательном ответе «за сохранение за государством текущего внутреннего и внешнего распределения власти», напоминающем о «пустоте и бессмысленности» (Вебер, Филиппов, 1990b: 692) действий современного профессионального политика, а любые варианты, апеллирующие к внемирскому, рискуют быть дисквалифицированы рациональным мышлением, отказывающимся от самой идеи надмирного.

Низовая самомобилизация и добровольческий энтузиазм, возникающие во время войн, которые ведутся политическими порядками, для Вебера представляют собой, с одной стороны, неоспоримые социологические факты[17], с другой — явления, нарушающие логику рационализированного мира. Вебер не формулирует эту проблему напрямую, но его решение в пользу параллельного рассмотрения государства как бездушного автомата, двигающегося по своей собственной траектории без оглядки на кого-либо и что-либо, и того, за чей флаг некто не без энтузиазма готов отдать жизнь, создает очевидное напряжение. Как возможно столь проблематичное, труднообъяснимое сочетание? Каким образом большое предприятие, сердцем которого является конвейер, производящий произвольное внешнее и внутреннее насилие, становится точкой сборки подлинного единства, степень внутренней ассоциации которого идентична той, что отличает сотериологические братства? Если расколдованная действительность существует в качестве «каузального механизма», то внезапное коллективное *заступание в смерть* не может быть признано чем-то иным, кроме сбоя или *необъяснимого исключения*.

Однако политическая теология знает примеры исключений, напротив, *способных доказывать все* (Шмитт, Коринец, 2016c: 17). Не предположил бы Карл Шмитт, что мы имеем дело с одним из них?

[17] В другой работе Вебер отмечает, что именно в моменты войн широкие массы населения переживают чувство политического единства: «В великие же моменты, например, в случаях войн, значение национальной мощи проникает и к ним в душу — и тогда оказывается, что национальное государство зиждется на самобытных психологических основах даже в широчайших экономически порабощенных слоях нации, а не только у „надстройки“, представляющей собой организацию экономически господствующих классов» (Вебер, Скуратов, 2003a: 31).

IV

Как было отмечено во введении, шмиттовская рецепция учения Вебера оборачивается чередующимися сближениями и отдалениями, порой образующими неразличимость. В поле зрения Шмитта оба описанных выше социологических факта: становление государственно-правовых порядков, функционирующих как «пустой аппарат» (Шмитт, Коринец, 2016a: 114), и готовность политически существующих народов умирать и убивать в условиях военных конфликтов. В обсуждении обоих аспектов Шмитт идет буквально за Вебером: в «Политической теологии» присутствует открытое, хоть и неохотное согласие с веберовским определением современного государства как «большого предприятия» (Шмитт, Коринец, 2016c: 58), а готовность к взаимному причинению смерти на уровне сообществ становится ключевым фактором в рамках шмиттовской концептуализации политического (Шмитт, Филиппов, 2016d: 310, 321, 326). Описываемая Вебером ситуация кристаллизации политического единства в условиях войны — условие существования народа в качестве политической экзистенции[18]. Вместе с тем общая картина, складывающаяся из разбросанных по различным произведениям веймарского периода элементов, выглядит попыткой Шмитта *мыслить с Вебером против самого Вебера*[19]. В основе этой стратегии лежит принцип, озвученный немецким юристом с барселонской трибуны: «Все существенные представления духовной сферы человека экзистенциальны, а не нормативны» (Шмитт, Филиппов, 2001: 51). В рамках логики веберовского учения готовность человека отдать жизнь во время войны политических порядков не укладывается в систему рациональных правил, действующих в секуляризированном мире, а сам вопрос о ее *смысле* не может быть поставлен на фоне эпистемологических требований эмпирического мышления. Для Шмитта же она образует повод *пересмотреть саму картину мира*, делающую эту готовность столь проблематичной. Это касается и общих положений, связанных со схлопыванием сферы надмирного, и специфически политических — определяющих природу государства.

[18]Достаточно вспомнить фрагмент «Понятия политического», в котором напрямую говорится о необходимости снятия всех внутренних противоречий в военное время (Шмитт, Филиппов, 2016d: 324).

[19]Данная формулировка вдохновлена тезисом Шанталь Муфф, объявившей о стремлении «мыслить со Шмиттом против Шмитта» (Mouffe, 2005: 14). Ученые фиксируют попытки Шмитта использовать положения веберовского учения против их автора (см. McCormick, 1998: 165).

В отличие от Вебера Шмитт не снимает вопрос о том, *за что* воюющий готов отдать жизнь, и ответ возвращает его к *трансцендентному*, от которого «поспешил» отказаться классик. Шмитт не боится назвать его по имени: это возвышенное политическое единство, причастность к которому делает политически существующий народ способным на *экзистенцию* (Шмитт, Кильдюшов, 2010: 48–49). Существенность, *значимость*, на которой покоится государственный порядок, не исчезает; единство, честь, братство, любовь к собрату и Родине сохраняют свою принципиальную роль в духовной жизни, потому что именно в этой системе смыслов осознается политическое единство, *экзистенциальный* характер которого подтверждается готовностью отдать за него жизнь. *Неадекватными* становятся не они, а мышление и мировоззрение, в парадигме которых им не обнаруживается места. Настойчивость Вебера в отношении глобального и необратимого характера процессов рационализации и секуляризации превращает важнейшие социальные феномены в аномалии, существование которых рано или поздно должно сойти на нет. Именно этот аспект подразумевается учеными, отмечающими, что подход Вебера представляется Шмитту разочаровывающе «односторонним, неспособным адекватно объяснить существование конкретных, качественных проявлений социальной реальности» (McCormick, 1998: 134).

Исследователи справедливо отмечают, что государство интересует Шмитта не «в формальном, инструментальном плане, а как субстантивное политическое единство» (Magalhães, 2016: 301). Институты «большого предприятия» — бюрократический нарост, довлеющий над единством народа как центром его политического бытия, но не подменяющий его собой. Столкновение с ними способно обернуться негативным опытом, но в момент, когда над народом нависает экзистенциальная угроза, он отступает даже не на второй, а на десятый план, уступая место актуализации идеи политического единства в сознании индивида. Государство может переживать кризис, бюрократизируясь и превращаясь в бездушный автомат, решающий собственные задачи, и очевидно, что подобные условия создают существенные риски для политического единства. Оно может становиться *неактуальным*, забытым, оттененным иными ориентирами. Однако готовность людей умирать и убивать во время войны, с фактом которой соглашается Вебер, говорит о том, что именно оно — политическое единство — обладает *экзистенциальным* значением для человека, даже в том случае, если в мирное время оно перестает быть центром его мысли и действия, а государство переключается на сторонние задачи.

Физическое присутствие *всего* народа в качестве собрания или войска не может воплотить его политическое единство, которое даже в подобных условиях «*возвышается* (курсив мой. — *В. Б.*) над пространственно объединенным собранием и над моментом собрания» (Шмитт, Кильдюшов, 2010: 42–43). Политическое единство представляет собой высшую, незримую форму бытия[20], способную явить себя лишь *репрезентативно*. Озвучивая это рассуждение, Шмитт дистанцируется от Вебера: государство обрисовывается им не как бездушная бюрократическая машина, а как институт правления, позволяющий посредством репрезентативных процедур «сделать видимым и настоящим некое невидимое бытие посредством публично присутствующего бытия» (там же: 48)[21].

Шмиттовский способ осмысления политической репрезентации — пример концептуальной аналогии как одного из трех выделенных В. Е. Кондуровым слагаемых политической теологии[22]. Ключом к его пониманию становится работа «Римский католицизм и политическая форма» (Шмитт, Филиппов, 2016e), содержащая ряд прямых выпадов в отношении Вебера. Один из важнейших аспектов этого произведения — противопоставление подлинной репрезентации частному представительству, деятельности авторизованного агента. С одной стороны, «век экономического мышления» (там же: 75) наполнен отношениями и практиками, тяготеющими ко второму контексту, и эта ситуация передается Шмиттом с помощью абсолютно «веберовского» тезиса:

> Ученый и торговец стали поставщиками или руководящими работниками. Торговец сидит в своем бюро, а ученый — в своем кабинете или лаборатории. Оба, если они действительно современны, *обслуживают предприятие* (курсив мой. — *В. Б.*). Оба анонимны. Бессмысленно требовать, чтобы они репрезентировали нечто. Они суть либо частные лица, либо экспоненты, но не репрезентанты (там же: 76)[23].

[20] Шмитт подчеркивает, что репрезентируется не «народ в его естественном наличии», а «политическое единство как целое» (Шмитт, Кильдюшов, 2010: 52–53).

[21] «Лишь тот, кто *правит*, участвует в репрезентации» (там же: 52).

[22] «Второй из тезисов (тезис концептуальной аналогии) означает утверждение отношений аналогии между государственно-правовыми и теологическими понятиями. Шмитт, говоря об аналогии, имеет в виду факт сходства „системных структур“ соответствующих понятий. Принципиально важно то, что речь идет не о переносе „перехода“ теологических понятий в политико-правовую область, но об анализе уже имеющегося соответствия между ними. Данное соответствие и представляет собой аналогию» (Кондуров, 2019: 59).

[23] Отметим, что, к сожалению для Шмитта, в этой компании могут оказаться и современные парламентарии, выступающие агентами группировок, возникающих вокруг экономических интересов. Несмотря на то что современный парламентаризм содержит

С другой стороны, эти фигуры и контексты противопоставляются католической церкви, которая даже в секуляризированном мире модерна, ставшем в сознании горожанина «огромной динамо-машиной» (Шмитт, Филиппов, 2016е: 69), «хочет быть царственной невестой Христовой; она репрезентирует Христа правящего, господствующего, побеждающего. Ее притязание на славу и честь основывается в высшем смысле на идее репрезентации» (там же: 86). Церковь «каждое мгновение являет собой образ вочеловечения и крестной жертвы Христа, она репрезентирует самого Христа, лично, ставшего в исторической действительности человеком Бога» (там же: 75). На фоне подобных эпитетов более чем очевидным представляется источник идейного содержания концепции политической репрезентации, позволяющей «сделать видимым и настоящим некое невидимое (и возвышенное. — *В. Б.*) бытие посредством публично присутствующего бытия» (Шмитт, Кильдюшов, 2010: 48).

Некто способен узреть в католической церкви лишь «чудовищных размеров иерархический аппарат управления», «целибатную бюрократию» (Шмитт приписывает эту точку зрения абстрактному протестанту-«англосаксу», однако веберовский вокабуляр выдает подлинного адресата претензии) (Шмитт, Филиппов, 2016е: 60), но подобный взгляд будет свидетельствовать лишь о том, что способность мыслить сущностное, репрезентативное потеряна носителем «господствующего ныне экономико-технологического мышления» (там же: 65), и демонстрировать «превосходство» католичества (там же: 75). Стоит отметить, что экономико-техническое мировоззрение Шмитт тесно связывает с протестантизмом через общность установки на господство над природой, следствием которой является исчезновение привязки к родной земле, характерное для протестантских народов, «способных сделать всякую почву полем своего профессионального труда и своей „мирской аскезы“» (там же: 67). Попытка *мыслить с Вебером против самого Вебера* продолжается и на этом этапе — Шмитт признает справедливость наблюдений Вебера, но связывает их с протестантским контекстом, отказываясь признавать за ними статус универсальных тенденций.

Католический мир оберегает способность мыслить репрезентацию теологически и тем самым (в соответствии с концептуальным тезисом

идею репрезентации на уровне «идеальных и теоретических оснований» (Шмитт, Филиппов, 2016е: 80), на практике риторика репрезентации используется причастными лишь в качестве обманчивого фасада (Шмитт, Коринец, 2016а: 113).

политической теологии) сохраняет возможность мыслить репрезентацию политически. Церковь стремится к восстановлению параллелизма теологического и политического: «Она желает жить в особой общности с государством, в которой две репрезентации противостоят одна другой как партнеры» (Шмитт, Филиппов, 2016e: 80). Шмитт конвертирует это желание в действие: описывая политическое единство народа как заслуживающее репрезентации возвышенное бытие, он использует набор ключевых понятий, значительная часть которых уже знакома нам по католическому контексту: «Такие слова, как величие, высочество, величество, слава, достоинство и честь, пытаются достичь этой особенности возвышенного бытия, которое может быть репрезентировано» (Шмитт, Кильдюшов, 2010: 48–49). Таким образом Шмитт конкретизирует то неопределенное «что-то» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 413), за что готов умирать и убивать современный человек, *заступающий в смерть* во время боевых действий, — это упомянутое ранее возвышенное политическое единство (осмысляемое в категориях величия, славы и чести), репрезентируемое государством подобно тому, как католическая церковь репрезентирует Христа. Государство не просто следует своим рациональным целям, рекрутируя население для их реализации — оно делает возможным «конкретное проявление высшего вида бытия» (Шмитт, Кильдюшов, 2010: 49) политически существующего народа. Используемая им риторика *братства* в связи с вышесказанным не должна восприниматься как лживая пропаганда, обслуживающая интересы «большого предприятия», — скорее она становится языком адекватного описания «высшего и возвышенного, более интенсивного вида бытия» (там же) народа как политического единства. Государство не растворяется в системе норм и процедур — именно поэтому оно не просто продолжает существовать в условиях чрезвычайного положения, несмотря на отход права «на задний план» (Шмитт, Коринец, 2016c: 14), а только громче заявляет о себе как о репрезентанте и защитнике политического единства в режиме прямого правления. Для Вебера как автора «Промежуточного рассмотрения» чрезвычайное положение представлялось бы апофеозом произвольного политического насилия, которому посвящены самые принципиальные фрагменты произведения; для Шмитта оно становится шансом на реабилитацию, восстановление подлинной политической репрезентации[24].

[24]См. Бродский, 2023: 196–204.

Нет ли риска в том, что «метафизическая изнанка», позволяющая осмыслить и принять онтологию политического единства как репрезентативно являющего себя возвышенного бытия, ограничивается католицизмом? Возникает соблазн свести рассматриваемую нами дискуссию к межконфессиональному спору между католиком и протестантом, и некоторые авторы ему поддаются (Ulmen, 1985: 16). Учитывая то, что «Римский католицизм» содержит множество критических замечаний в адрес Вебера, озвученных Шмиттом именно с католических позиций, преуменьшать роль подобного напряжения было бы некорректно[25].

Вместе с тем одно из важных высказываний Шмитта позволяет утверждать, что шанс привести в соответствие метафизическое и политическое сохраняется не только у католического мира. Оно обнаруживается в уже упоминавшейся лекции «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций», в которой также неоднократно звучит имя классика. С барселонской трибуны Шмитт напрямую говорит о Вебере как об одном из немецких авторов, поставивших своей эпохе неутешительный диагноз (Шмитт, Филиппов, 2001: 55). Страх Вебера, Трельча и Ратенау

> ...был оправдан потому, что его истоком было смутное ощущение того, какими последствиями чреват доведенный теперь до конца процесс нейтрализации. Ибо духовная нейтральность, будучи сопряженной с техникой, пришла к духовному Ничто (там же: 56).

Если предположить, что этот диагноз верен, государство перестает быть проводником возвышенного политического бытия и опрокидывается в свое инобытие: машину, не способную ни репрезентировать, ни быть репрезентированной (Шмитт, Филиппов, 2016е: 77). Так духовное Ничто открывает дорогу Ничто политическому.

Ответ Шмитта на этот вызов таков: пессимистическая позиция Вебера и его коллег не лишена смысла, но соответствующие ей апокалиптические выводы преждевременны[26]. Там, где Вебер (в интерпретации

[25]При этом актуальные исследования ранних дневниковых записей Шмитта свидетельствуют о том, что степень личной (а не политической и академической) связи с католицизмом преувеличена: «...дневники показывают, что он был больше одержим сексом и алкоголем, чем интересовался религией» (Godefroy, 2025: 6).

[26]Тот кризис, что осмысляется Вебером как безнадежное и неотвратимое состояние, видится Шмитту преходящим. Позиция Шмитта относительно актуального лучше всего передана словами А. Ф. Филиппова: «...настоящее состояние: имманентизм, техницизм, промышленность и большие города, классовая борьба и безличные экономические законы, — не является определенным и окончательным» (Филиппов, 2016: 503–504). При этом Шмитт признает за указанными тенденциями апокалиптический потенциал: «Со-

Шмитта) видит Ничто, сам Шмитт видит Нечто: злое, *сатанинское*, но не мертвое и бездуховное (Шмитт, Филиппов, 2016e)[27]. Техника как центральная область современности[28] обладает собственной «метафизической изнанкой» — *религией техничности* (там же), содержащей набор представлений о значимом[29]. *Мир не расколдован*: «Магическая религиозность переходит в столь же магическую техничность» (там же: 51). Присутствие врага в теологическом измерении — более позитивная ситуация, чем признание вакуумом самого континуума. *Борьба*

гласно Шмитту, фигура Антихриста, поскольку она является фактором исторического ускорения, олицетворяет собой силы технологизации, модернизации, универсализации и нейтрализации, которые подрывают политический порядок и служат источником хаоса на земле» (Яркеев, 2024: 143).

[27]Следует отметить, что идея наступления эпохи духовного Ничто, просматривающаяся в «Промежуточном рассмотрении», соседствует в учении Вебера с образом выходящих из своих могил древних богов (растерявших свои чары, но все же богов!) (Вебер, Гайденко и Филиппов, 1990a: 727), призванным объяснить ожесточенность борьбы безличных сил, характеризующую модерн, и призывом к ученому искать своего демона в целях дальнейшего послушания (там же: 735), обнаруживающимися в «Науке как призвании и профессии». В «Политике как призвании и профессии» воспроизводится практически идентичная схема: страсть к тому или иному (в том числе политическому) делу ассоциируется Вебером с самоотдачей «богу или демону» (Вебер, Филиппов, 1990b: 690). Данные суждения имеют статус полноценных объяснительных моделей. Все это может говорить о том, что Вебер прибегает к мистическим метафорам не только потому, что секуляризированный мир не способен предложить вокабуляр, адекватный описываемым феноменам, но и по причине того, что классик, как и Шмитт, фиксирует некое «упрямство» теолого-метафизического измерения, бытийствующего в новых, не всегда заметных взгляду человека модерна формах. Вместе с тем эта сторона веберовской мысли выходит за рамки «Промежуточного рассмотрения» и заслуживает самостоятельного исследования.

[28]Шмиттовская проблематизация гегемонии техники одновременно является проблематизацией веберовского расколдовывания: Вебер подчеркивает, что расколдовывание мира означает тенденцию к укоренению представления о том, что «все делается при помощи технических средств и расчета» (Вебер, Гайденко и Филиппов, 1990a: 714). Стоит отметить, что Шмитт рассматривает экономику и технику как исторически следующие друг за другом центральные области духовной жизни западно-европейского человечества, в то время как Вебер склонен связывать их воедино как «технико-экономический базис» (Вебер, Беляев и др., 2019: 47) современной культуры.

[29]«Дух техничности, приведший к массовой вере антирелигиозного активизма посюсторонности, быть может, — дух злой, дьявольский, но — дух, от которого нельзя ни отделаться как от чего-то просто механистического и который нельзя вменить [самой] технике. Быть может, он — нечто ужасное, но сам он не техничен и не машинообразен. Он представляет собой убеждение активистской метафизики, веру в безграничные силы и безграничное господство человека над природой и даже над человеческой *physis*, в безграничное „отодвигание природных пределов“, безграничные возможности изменений и счастья в естественном посюстороннем пребывании (*Dasein*) человека» (Шмитт, Филиппов, 2001: 56).

духа с духом продолжается, и в ней *снова рождается новый порядок*, восстанавливающий соответствие между метафизическим и государственно-правовым мышлением[30].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предметом все более широкого интереса социальных ученых в последние годы становится тема *катехона*[31] — сдерживающей вселенской силы, отсрочивающей наступление Конца времен. Этому понятию, обладающему очевидной политико-теологической нагрузкой и обретшему большое значение в позднем творчестве Шмитта[32], не может найтись места в пессимистичной картине «Промежуточного рассмотрения». Намек Вебера как автора этого произведения состоит в том, что приближение конца не остановить — его заря уже обагряет здания государственных учреждений, городские площади, храмы и фабрики. Этим же цветом рискует окраситься весь мир, населенный рационализированным и секуляризованным человечеством: схлопывание надмирного — а вместе с ним и *значимого* — расщепляет союзы и единства, превращая государственные порядки в аппараты произвольной жестокости, готовые на все ради сохранения за собой привилегии производить ее и в дальнейшем. Подобно тому как пассионарная риторика любви «фарисейски скрывает» ее отсутствие в сердце зацикленного на самом себе субъекта эротического вожделения, апелляции к братству призваны скрыть разверзнувшееся *Ничто* в основании политических порядков.

Карл Шмитт эксплицитно реагирует на веберовские диагнозы, утверждая, что мир не расколдован и не секуляризирован — теолого-метафизическое измерение, традиционно служащее источником *значимого*, не уничтожается, хотя и служит прибежищем злых духов *техничности*.

[30] «Ибо жизнь борется не со смертью, а дух — не с бездуховностью. Дух борется против духа, жизнь против жизни, а из силы цельного (*integren*) знания возникает порядок человеческих вещей. *Ab integro nascitur ordo* (*лат.* „Снова рождается новый порядок“)» (Шмитт, Филиппов, 2001: 57).

[31] См. Кондуров, 2021; Яркеев, 2024; Popov, 2023; Uchaev, 2023. Также отметим, что Центром фундаментальных исследований НИУ ВШЭ были организованы две успешные конференции, где широко и продуктивно обсуждалась тема катехона: «Политическая теология и международная справедливость» (19–20 мая 2023 г., НИУ ВШЭ, г. Москва, см.: `https://www.youtube.com/playlist?list=PLyn3ZLAGbIrBcB-CzNNiq3cyT8is-\/-1QS`) и «Политическая теология III: время, остающееся до нового начала» (24–25 мая 2024 г., НИУ ВШЭ, г. Москва, см.: `https://www.youtube.com/playlist?list=PLyn3ZLAGbIrBTqiLEMIsy28pKzk1vbqDe`).

[32] См.: Шмитт, Лощевский и Коринец, 2008: 581, 621; Lievens, 2016: 414–419.

Вместе с тем эти темные сущности сталкиваются с серьезным конкурентом в лице возвышенного *политического единства*, напоминающего о себе в моменты экзистенциальных угроз даже на фоне разрастания бюрократических новообразований на политическом теле государства модерна. «Все существенные представления духовной сферы человека экзистенциальны, а не нормативны» (Шмитт, Филиппов, 2001: 51), и политическое единство оправдывает свою *существенность* коллективным зашагиванием в смерть во время внешних войн, одновременно *отказывая* в ней структурам «большого предприятия», ошибочно принятым за актуальный центр тяжести политического существования. Макс Вебер признает готовность современного человека отдать жизнь на войне, но предпочитает не конкретизировать лежащий в ее основании мотив, ограничиваясь отвлеченным указанием на то, что «индивид может верить, что умирает „за“ *что-то* (курсив мой. — *В. Б.*)» (Вебер, Кильдюшов, 2017b: 413). Отмеченная Шмиттом настойчивость классика в отношении идеи абсолютного торжества духовного Ничто не позволяет Веберу пойти дальше. Если, рассуждая о причинах своего выбора, сам индивид воспроизвел бы декларируемые государственным образованием идеологемы, отсылающие к любви и братству, Вебер лишь зафиксировал бы, что *недобросовестное заимствование смыслов* из контекста ушедшей в прошлое метафизики дало свои (гнилые) плоды. Шмитт не встретил бы подобное суждение одобрением, но признал бы за ним политико-теологический потенциал в связи с тем, что оно приоткрывает проблематику соответствия (и как следствие — несоответствия) между государственно-правовым и метафизико-теологическим мышлением, характерную для политической теологии как социологии юридических понятий.

Один из наиболее цитируемых западных исследователей наследия Шмитта — Джон Маккормик — называет немецкого юриста одним из самых известных *учеников* Вебера на первых страницах своей работы (McCormick, 1998: 134) и «одним из самых блестящих критиков веберианского мировоззрения» (ibid.: 177) — на последней. На этом фоне может показаться, что Шмитт проделывает определенный путь от одного амплуа к другому. На самом же деле он одновременно выступает в обеих ролях на протяжении всех 66 лет, что длится его рецепция веберовского учения. Настоящее исследование показало, что распределение статусов в контексте инициированной Шмиттом заочной дискуссии еще сложнее: называя классика «подлинным учредителем политической теологии» (Schmitt & Koselleck, 2019: 303), Шмитт парадоксальным

образом закрепляет за ним и положение ученика: Вебер предвосхищает *созданный Шмиттом* проект политической теологии, поскольку последний в значительной степени служит ответом на вызовы веберовской социологии религии, предельная концентрация которых обнаруживается в «Промежуточном рассмотрении».

«Вебер уже мыслит в категориях политической теологии, хотя и не догадывается об этом» (Филиппов, 2023). Мыслит неверно и поспешно, ставя социальному порядку ошибочный смертельный диагноз. Мыслит как антагонист, обладающий буржуазно-протестантским происхождением. Мыслит путано и бегло, смешивая в «Промежуточном рассмотрении» десятки различных сюжетов, каждый из которых заслуживает самостоятельного произведения. Однако мощнейший политико-теологический потенциал этого сочинения в сочетании со статусом «главного труда Макса Вебера» говорит о том, что, рассуждая о *призвании и профессии* классика, мы имеем право расширить и без того длинный список еще одним словосочетанием: политическая теология.

Литература

Башков В. В. Репетиция политического. Сёрен Кьеркегор и Карл Шмитт. — СПб. : Владимир Даль, 2022.

Бродский В. И. Политическая онтология Карла Шмитта : тождество и репрезентация как способы самоутверждения политической экзистенции // Stasis. — 2023. — Т. 11, № 1/2. — С. 174–213.

Вебер М. Наука как призвание и профессия / пер. с нем. П. П. Гайденко, А. Ф. Филиппова // Избранные произведения : пер. с нем. / под ред. Ю. Н. Давыдова. — М. : Прогресс, 1990a. — С. 707–735.

Вебер М. Политика как призвание и профессия / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Избранные произведения : пер. с нем. / под ред. Ю. Н. Давыдова. — М. : Прогресс, 1990b. — С. 644–706.

Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика // Политические работы (1895–1919) / пер. с нем. Б. М. Скуратова. — М. : Праксис, 2003a. — С. 7–39.

Вебер М. Парламент и правительство в новой Германии (май 1918) // Политические работы (1895–1919) / пер. с нем. Б. М. Скуратова. — М. : Праксис, 2003b. — С. 107–299.

Вебер М. Введение // Хозяйственная этика мировых религий : опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. — СПб. : Владимир Даль, 2017a. — С. 23–68.

Вебер М. Промежуточное рассмотрение : теория уровней и направлений религиозного неприятия мира // Хозяйственная этика мировых религий : опыты

сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. — СПб. : Владимир Даль, 2017b. — С. 399–445.

Вебер М. Господство // Хозяйство и общество : очерки понимающей социологии. В 4 т. Т. 4 / под ред. Л. Г. Ионина ; пер. с нем. А. Н. Беляева [и др.]. — М. : Высшая школа экономики, 2019. — С. 17–29.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с англ. А. Гутермана // Сочинения. В 2 т. Т. 2 : пер. с англ. / под ред. В. В. Соколова. — М. : Наука, 1991. — С. 3–590.

Горяинов О. Хитрость рационалиста : Декарт как главный враг политической теологии // Stasis. — 2023. — Т. 11, № 1/2. — С. 214–241.

Каспэ С. И. «Любовь во время войны». Против автономии политического // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 13–61.

Кильдюшов О. В. Социология религии как теория социального порядка (к выходу по-русски исследования Макса Вебера «Конфуцианство и даосизм») // Полития. — 2016. — Т. 83, № 4. — С. 188–198.

Кильдюшов О. В. Спасутся не все : границы политического сообщества как социально-онтологическая предпосылка // Социологическое обозрение. — 2019. — Т. 17, № 3. — С. 90–106.

Кильдюшов О. В. Макс Вебер и политическая теология Фридриха Наумана // Вестник РУДН. Серия: Социология. — 2021. — Т. 21, № 4. — С. 657–669.

Кильдюшов О. В. Между этосом научности и полицией нравов : Макс Вебер как полемист // Социологическое обозрение. — 2023. — Т. 22, № 2. — С. 71–84.

Кондуров В. Е. Политическая теология Карла Шмитта : дискурс и метод // Труды Института государства и права РАН. — 2019. — Т. 14, № 3. — С. 49–78.

Кондуров В. Е. Политическая теология международного права : грани и границы метода // Социологическое обозрение. — 2021. — Т. 20, № 1. — С. 50–71.

Лёвит К. Политический децизионизм / пер. с нем. О. В. Кильдюшова // Логос. — 2012. — Т. 89, № 5. — С. 115–142.

Мерзенина А. С. Политизация теологии и теологизация политики : диалог Яна Ассмана и Карла Шмитта // Социология власти. — 2023. — Т. 36, № 1. — С. 78–117.

Ребров С. А. Политическая теология контингентности : читая материалистов с Карлом Шмиттом // Вестник РУДН. Серия: Политология. — 2023. — Т. 25, № 2. — С. 308–318.

Тенбрук Ф. Главный труд Макса Вебера / пер. с нем. О. В. Кильдюшова // Социологическое обозрение. — 2020. — Т. 19, № 2. — С. 76–121.

Фетисов М. Политическая теология и секуляризация. О настойчивости одного понятия // Социологическое обозрение. — 2018. — Т. 17, № 3. — С. 30–55.

Филиппов А. Ф. Политическая социология Макса Вебера // Социология права в Германии : Сборник научных трудов / под ред. Е. В. Алферова. — М. : РАН. ИНИОН. Центр социальных науч.-информ. исслед. Отд. правоведения, 2008. — С. 11–23.

Филиппов А. Ф. К истории понятия политического : прошлое одного проекта // Понятие политического / К. Шмитт ; под ред. А. Ф. Филиппова ; пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016. — С. 433–551.

Филиппов А. Ф. Да, снова немножко про политическую теологию / SocialEvents. — 2023. — URL: https://t.me/A_F_Filippov/128 (дата обр. 2 июля 2024).

Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическое обозрение. — 2001. — Т. 1, № 2. — С. 48–58.

Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса : смысл и фиаско одного политического символа / пер. с нем. Д. В. Кузницына. — СПб. : Владимир Даль, 2006.

Шмитт К. Номос земли в праве народов Jus Publicum Europaeum / пер. с нем. К. Лощевского, Ю. Коринца. — СПб. : Владимир Даль, 2008.

Шмитт К. Учение о конституции (фрагмент) // Государство и политическая форма / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. — М. : ИД ГУ-ВШЭ, 2010. — С. 33–236.

Шмитт К. Политический романтизм / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. — М. : Праксис, 2015.

Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016a. — С. 93–170.

Шмитт К. Легальность и легитимность / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, А. П. Шурбелева, А. Ф. Филиппова // Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016b. — С. 171–279.

Шмитт К. Политическая теология / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016c. — С. 5–59.

Шмитт К. Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016d. — С. 280–408.

Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016e. — С. 60–92.

Шмитт К. Политическая теология II / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. — СПб. : Владимир Даль, 2024.

Яркеев А. В. Катехон как теолого-политическая парадигма мирового порядка // Социологическое обозрение. — 2024. — Т. 23, № 1. — С. 135–159.

Anter A. Max Weber und die Staatsrechtslehre. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2016.

Godefroy B. Carl Schmitt's Political Theology : Legitimizing Authority after Secularization // Political Theory. — 2025. — Vol. 53, no. 1. — P. 83–109.

Lievens M. Carl Schmitt's Concept of History // The Oxford Handbook of Carl Schmitt / ed. by J. Meierhenrich, O. Simons. — New York : Oxford University Press, 2016. — P. 312–337.

Magalhães P. T. A Contingent Affinity : Max Weber, Carl Schmitt, and the Challenge of Modern Politics // Journal of the History of Ideas. — 2016. — Vol. 77, no. 2. — P. 283–304.

McCormick J. P. Transcending Weber's Categories of Modernity? The Early Lukács and Schmitt on the Rationalization Thesis // New German Critique. — 1998. — No. 75. — P. 133–177.

Mouffe C. On the Political. — New York : Routledge, 2005.

Popov D. Katechon : On the Political and Theological Foundations of International Justice // Russian Sociological Review. — 2023. — Vol. 22, no. 4. — P. 13–25.

Rasch W. Carl Schmitt : State and Society. — London, New York : Rowman & Littlefield, 2019.

Schmitt C. Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre. — Tübingen : Mohr, 1930.

Schmitt C. Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958. — Berlin : Duncker & Humblot, 2015.

Schmitt C., Koselleck R. Der Briefwechsel 1953–1983 und weitere Materialien. — Berlin : Suhrkamp, 2019.

Schupmann B. A. Carl Schmitt's State and Constitutional Theory : A Critical Analysis. — New York : Oxford University Press, 2017.

Stolleis M. Carl Schmitt // Staat und Recht. Die deutsche Staatslehre im 19. und 20. Jahrhundert / hrsg. von M. J. Sattler. — München : List Verlag, 1972. — S. 123–146.

Uchaev Y. The Concept of Katechon in the Thought of Carl Schmitt : Towards a Different Universalism? // Russian Sociological Review. — 2023. — Vol. 22, no. 4. — P. 26–45.

Ulmen G. L. The Sociology of the State : Carl Schmitt and Max Weber // State, Culture, and Society. — 1985. — Vol. 1, no. 2. — P. 3–57.

Villa D. The Legacy of Max Weber in Weimar Political and Social Theory // Weimar Thought : A Contested Legacy / ed. by P. E. Gordon, P. E. McCormick. — Princeton : Princeton University Press, 2013. — P. 73–97.

Brodskiy, V. I. 2025. "Politicheskaya teologiya kak prizvaniye i professiya [Political Theology as a Vocation]: Maks Veber i Karl Shmitt [Max Weber and Carl Schmitt]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 13–47.

Vladimir Brodskiy
MA in Philosophy
Senior Lecturer
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
(Moscow, Russia)
Moscow School of Social and Economic Sciences (Moscow, Russia);
orcid: 0000-0001-5333-2816

Political Theology as a Vocation

Max Weber and Carl Schmitt

Submitted: July 10, 2024. **Reviewed:** Sept. 23, 2025. **Accepted:** Jan. 28, 2025.

Abstract: The article attempts to explore and reveal the political-theological elements in the teachings of Max Weber. This line of work is based on Carl Schmitt's direct testimony that the classic of Social Science is indeed the true founder of political theology. Starting from the thesis, which establishes a relationship of correspondence between metaphysical-theological and state-legal thinking as the central principle of political theology as the sociology of legal concepts, the author expands the relevant field on the issue of non-correspondence or desynchronization of these two contexts. It is noted that this issue is dispersed throughout one of Weber's most complex texts, "Intermediate Reflection", which is open to consideration as Max Weber's most essential work. It is established that Weber perceives the disappearance of belief in the transcendent as destroying the *meaningful* as such, which is directly connected to both the genesis and maintenance of social order. Weber's thesis is reconstructed to assert that political rhetoric appealing to brotherly love merely "pharisaically" conceals the fundamental impossibility of fraternity in the conditions of Modern statehood, organized on the principle of a large enterprise. Weber's solution, favoring the parallel consideration of the state as a systematically functioning apparatus of arbitrary violence and as a focal point of genuine brotherhood during the periods of external wars, is problematized in the paper. Several provisions in "Intermediate Reflection" are recognized by the author as forming a political-theological challenge, to which Carl Schmitt responds, thinking "together with Weber against Weber". Schmitt's concept of the exalted political unity is examined in the work as an alternative to Weber's absence of the transcendent in a secularized and rationalized world. The conclusion is drawn that Schmitt provides the most substantial response to the challenges of Weber's teachings in his lecture "The Age of Neutralizations and Politicizations" arguing that the theological-metaphysical sphere of spiritual life does not turn into a vacuum, remaining the refuge of the "religion of technicality", in the struggle against which a new political-theological beginning can reveal itself.

Keywords: Political Theology, Max Weber, Carl Schmitt, Secularization, Rationalization, the End of Time.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-13-47.

References

Anter, A. 2016. *Max Weber und die Staatsrechtslehre* [in German]. Tübingen: Mohr Siebeck.

Bashkov, V. V. 2022. *Repetitsiya politicheskogo. Sëren K'yerkegor i Karl Shmitt [Repetition of the Political. Søren Kierkegaard and Carl Schmitt]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.

Brodskiy, V. I. 2023. "Politicheskaya ontologiya Karla Shmitta [The Political Ontology of Carl Schmitt]: tozhdestvo i reprezentatsiya kak sposoby samoutverzhdeniya politicheskoy ekzistentsii [Identity and Representation as the Ways of Self-Assertion of Political Existence]" [in Russian]. *Stasis* 11 (1–2): 174–213.

Fetisov, M. 2018. "Politicheskaya teologiya i sekulyarizatsiya. O nastoychivosti odnogo ponyatiya [Political Theology and Secularization. On the Persistence of One Concept]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 17 (3): 30–55.

Filippov, A. F. 2008. "Politicheskaya sotsiologiya Maksa Vebera [The Political Sociology of Max Weber]" [in Russian]. In *Sotsiologiya prava v Germanii [Sociology of Law in Germany]* : *Sbornik nauchnykh trudov [A Collection of Academic Papers]*, ed. by Ye. V. Alferov, 11–23. Moskva [Moscow]: RAN. INION. Tsentr sotsial'nykh nauch.-inform. issled. Otd. pravovedeniya [Center for the Social Scientific-Informational Research. Department of Legal Studies].

——— . 2016. "K istorii ponyatiya politicheskogo [On the History of the Concept of the Political]: proshloye odnogo proyekta [The Past of One Project]" [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, by C. Schmitt, ed. by A. F. Filippov, trans. from the German by A. F. Filippov, A. P. Shurbelev, and Yu. Yu. Korinets, 433–551. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2023. "Da, snova nemnozhko pro politicheskuyu teologiyu [Yes, One More Time on Political Theology]" [in Russian]. SocialEvents. Accessed July 2, 2024. https://t.me/A_F_Filippov/128.

Godefroy, B. 2025. "Carl Schmitt's Political Theology: Legitimizing Authority after Secularization." *Political Theory* 53 (1): 83–109.

Goryainov, O. 2023. "Khitrost' ratsionalista [The Cunning of the Rationalist]: Dekart kak glavnyy vrag politicheskoy teologii [Descartes as the Chief Enemy of Political Theology]" [in Russian]. *Stasis* 11 (1–2): 214–241.

Hobbes, Th. 1991. "Leviafan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. by V. V. Sokolov, trans. from the English by A. Guterman, 3–590. 2 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.

Kaspe, S. I. 2023. "'Lyubov' vo vremya voyny'. Protiv avtonomii politicheskogo ['Love in the Time of War'. Contra Autonomy of the Political]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1): 13–61.

Kil'dyushov, O. V. 2016. "Sotsiologiya religii kak teoriya sotsial'nogo poryadka (k vykhodu po-russki issledovaniya Maksa Vebera 'Konfutsianstvo i daosizm') [Sociology of Religion as a Theory of Social Order (To the Publication in Russian of Max Weber's Study 'Confucianism and Taoism')]" [in Russian]. *Politiya [Politeia]* 83 (4): 188–198.

——— . 2019. "Spasut·sya ne vse [Not Everyone will be Saved]: granitsy politicheskogo soobshchestva kak sotsial'no-ontologicheskaya predposylka [The Boundaries of the Political Community as a Socio-ontological Premise]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 17 (3): 90–106.

——— . 2021. "Maks Veber i politicheskaya teologiya Fridrikha Naumana [Max Weber and the Political Theology of Friedrich Naumann]" [in Russian]. *Vestnik RUDN. Seriya: Sotsiologiya [RUDN Journal of Sociology]* 21 (4): 657–669.

——— . 2023. "Mezhdu etosom nauchnosti i politsiyey nravov [Between the Scientific Ethos and the Moral Police]: Maks Veber kak polemist [Max Weber as a Polemicist]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 22 (2): 71–84.

Kondurov, V. E. 2019. "Politicheskaya teologiya Karla Shmitta [Political theology of Carl Schmitt]: diskurs i metod [Discourse and Method]" [in Russian]. *Trudy Instituta gosudarstva i prava RAN [Works of the Institute of State and Law of the Russian Academy of Sciences]* 14 (3): 49–78.

——— . 2021. "Politicheskaya teologiya mezhdunarodnogo prava [Political Theology of International Law]: grani i granitsy metoda [Facets and Boundaries of the Method]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 20 (1): 50–71.

Lievens, M. 2016. "Carl Schmitt's Concept of History." In *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, ed. by J. Meierhenrich and O. Simons, 312–337. New York: Oxford University Press.

Löwith, K. 2012. "Politicheskiy detsizionizm [Politischer Dezisionismus]" [in Russian], trans. from the German by O. V. Kil'dyushov. *Logos* 89 (5): 115–142.

Magalhães, P. T. 2016. "A Contingent Affinity: Max Weber, Carl Schmitt, and the Challenge of Modern Politics." *Journal of the History of Ideas* 77 (2): 283–304.

McCormick, J. P. 1998. "Transcending Weber's Categories of Modernity? The Early Lukács and Schmitt on the Rationalization Thesis." *New German Critique*, no. 75, 133–177.

Merzenina, A. S. 2023. "Politizatsiya teologii i teologizatsiya politiki [Politicization of Theology and Theologization of Politics]: dialog Yana Assmana i Karla Shmitta [Dialogue Between Jan Assmann and Carl Schmitt]" [in Russian]. *Sotsiologiya vlasti [Sociology of Power]* 36 (1): 78–117.

Mouffe, C. 2005. *On the Political*. New York: Routledge.

Popov, D. 2023. "Katechon: On the Political and Theological Foundations of International Justice." *Russian Sociological Review* 22 (4): 13–25.

Rasch, W. 2019. *Carl Schmitt: State and Society*. London and New York: Rowman & Littlefield.

Rebrov, S. A. 2023. "Politicheskaya teologiya kontingentnosti [Political Theology of Contingency]: chitaya materialistov s Karlom Shmittom [Reading Materialists with Carl Schmitt]" [in Russian]. *Vestnik RUDN. Seriya: Politologiya [RUDN Journal of Political Science]* 25 (2): 308–318.

Schmitt, C. 1930. *Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* [in German]. Tübingen: Mohr.

——— . 2001. "Epokha depolitizatsiy i neytralizatsiy [Das Zeitalter der Neutralisierzngen und Entpolitisierungen]" [in Russian], trans. from the German by A. F. Filippov. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 1 (2): 48–58.

——— . 2006. *Leviafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa [Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes]: smysl i fiasko odnogo politicheskogo simvola [Sinn und Fehlshlag eines politischen Symbols]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Kuznitsyn. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.

——— . 2008. *Nomos zemli v prave narodov Jus Publicum Europaeum [Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum]* [in Russian]. Trans. from the German by K. Loshchevskiy and Yu. Korinets. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.

——— . 2010. "Ucheniye o konstitutsii (fragment) [Verfassungslehre (fragment)]" [in Russian]. In *Gosudarstvo i politicheskaya forma [State and Political Form]*, trans. from the German by O. V. Kil'dyushov, 33–236. Moskva [Moscow]: ID GU-VSh·E [HSE Publishing House].

——— . 2015a. *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958* [in German]. Berlin: Duncker & Humblot.

——— . 2015b. *Politicheskiy romantizm [Politische Romantik]* [in Russian]. Trans. from the German by Yu. Yu. Korinets. Moskva [Moscow]: Praksis.

——— . 2016a. "Dukhovno-istoricheskoye sostoyaniye sovremennogo parlamentarizma [Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus]" [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, trans. from the German by Yu. Yu. Korinets, 93–170. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2016b. "Legal'nost' i legitimnost' [Legalität und Legitimität]" [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, trans. from the German by Yu. Yu. Korinets, A. P. Shurbelev, and A. F. Filippov, 171–279. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2016c. "Politicheskaya teologiya [Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität]" [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, trans. from the German by Yu. Yu. Korinets, 5–59. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2016d. "Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]" [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, trans. from the German by A. F. Filippov, 280–408. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2016e. "Rimskiy katolitsizm i politicheskaya forma [Römischer Katholizismus und politische Form]" [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, trans. from the German by A. F. Filippov, 60–92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2024. *Politicheskaya teologiya II [Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie]* [in Russian]. Trans. from the German by O. V. Kil'dyushov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.

Schmitt, C., and R. Koselleck. 2019. *Der Briefwechsel 1953–1983 und weitere Materialien* [in German]. Berlin: Suhrkamp.

Schupmann, B. A. 2017. *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory: A Critical Analysis*. New York: Oxford University Press.

Stolleis, M. 1972. "Carl Schmitt" [in German]. In *Staat und Recht. Die deutsche Staatslehre im 19. und 20. Jahrhundert*, ed. by M. J. Sattler, 123–146. München: List Verlag.

Tenbruk, F. 2020. "Glavnyy trud Maksa Vebera [Das Werk Max Webers]" [in Russian], trans. from the German by O. V. Kil'dyushov. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 19 (2): 76–121.

Uchaev, Y. 2023. "The Concept of Katechon in the Thought of Carl Schmitt: Towards a Different Universalism?" *Russian Sociological Review* 22 (4): 26–45.

Ulmen, G. L. 1985. "The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber." *State, Culture, and Society* 1 (2): 3–57.

Villa, D. 2013. "The Legacy of Max Weber in Weimar Political and Social Theory." In *Weimar Thought : A Contested Legacy*, ed. by P. E. Gordon and P. E. McCormick, 73–97. Princeton: Princeton University Press.

Weber, M. 1990a. *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]* [in Russian]. Ed. by Yu. N. Davydov. Moskva [Moscow]: Progress.

——— . 1990b. "Nauka kak prizvaniye i professiya [Wissenschaft als Beruf und Berufung]" [in Russian]. In *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]*, ed. by Yu. N. Davydov, trans. from the German by P. P. Gaydenko and A. F Filippov, 707–735. Moskva [Moscow]: Progress.

——— . 1990c. "Politika kak prizvaniye i professiya [Politik als Beruf, Macht als Berufung]" [in Russian]. In *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]*, ed. by Yu. N. Davydov, trans. from the German by A. F. Filippov, 644–706. Moskva [Moscow]: Progress.

——— . 2003a. "Natsional'noye gosudarstvo i narodnokhozyaystvennaya politika [Der Nationalstaat und di Volkwirtschaftspolitik]" [in Russian]. In *Politicheskiye raboty (1895–1919) [Gesammelte politische Schriften (1895– 1919)]*, trans. from the German by B. M. Skuratov, 7–39. Moskva [Moscow]: Praksis.

——— . 2003b. "Parlament i pravitel'stvo v novoy Germanii (may 1918) [Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland (Mai 1918)]" [in Russian]. In *Politicheskiye raboty (1895–1919) [Gesammelte politische Schriften (1895– 1919)]*, trans. from the German by B. M. Skuratov, 107–299. Moskva [Moscow]: Praksis.

——— . 2003c. *Politicheskiye raboty (1895–1919) [Gesammelte politische Schriften (1895–1919)]* [in Russian]. Trans. from the German by B. M. Skuratov. Moskva [Moscow]: Praksis.

——— . 2017a. *Khozyaystvennaya etika mirovykh religiy [Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen]: opyty sravnitel'noy sotsiologii religii. Konfutsianstvo i daosizm [Vergleichende religionssoziologische Versuche. Konfuzianismus und Taoismus]* [in Russian]. Trans. from the German by O. V. Kil'dyushov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.

——— . 2017b. "Promezhutochnoye rassmotreniye [Zwischenbetrachtung]: teoriya urovney i napravleniy religioznogo nepriyatiya mira [Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung]" [in Russian]. In *Khozyaystvennaya etika mirovykh religiy [Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen]* : *opyty sravnitel'noy sotsiologii religii. Konfutsianstvo i daosizm [Vergleichende religionssoziologische Versuche. Konfuzianismus und Taoismus]*, trans. from the German by O. V. Kil'dyushov, 399–445. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.

——— . 2017c. "Vvedeniye [Introduction]" [in Russian]. In *Khozyaystvennaya etika mirovykh religiy [Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen]* : *opyty sravnitel'noy sotsiologii religii. Konfutsianstvo i daosizm [Vergleichende religionssoziologische Versuche. Konfuzianismus und Taoismus]*, trans. from the German by O. V. Kil'dyushov, 23–68. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.

——— . 2019. "Gospodstvo [Herrschaft]" [in Russian]. In vol. 4 of *Khozyaystvo i obshchestvo [Wirtschaft und Gesellschaft]* : *ocherki ponimayushchey sotsiologii [Grundriß der verstehenden Soziologie]*, ed. by L. G. Ionin, trans. from the German by A. N. Belyayev et al., 17–29. 4 vols. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola ekonomiki [HSE Publishing House].

Yarkeyev, A. V. 2024. "Katekhon kak teologo-politicheskaya paradigma mirovogo poryadka [Katechon as a Theological and Political Paradigm of World Order]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 23 (1): 135–159.

Мельников А. А., *Евстигнеев М. Д.* Джон Локк и толерантность к атеистам // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 48–88.

Александр Мельников, Максим Евстигнеев*

Джон Локк и толерантность к атеистам**

Получено: 25.09.2024. **Рецензировано:** 30.12.2024. **Принято:** 14.01.2024.

Аннотация: Статья посвящена реконструкции статуса атеистов и вопроса об атеизме в теории терпимости Локка. В «Письме о толерантности» он вскользь заметил, что толерантность не может быть распространена, среди прочих, на атеистов, так как последние не могут, согласно Локку, держать клятв. Локк не снабдил ни «Письмо», ни какой-либо еще из своих текстов объяснением, почему атеисты не могут держать клятв и почему им должно быть отказано в терпимости. Это заявление создало много проблем для интерпретаторов, заинтересованных в применении теории терпимости Локка к современному контексту, а также для самой теории Локка, активно использующей тезис, что искренняя вера не является произвольной и подконтрольной убеждению. При этом возникает вопрос как о том, в чем именно вина атеистов и какие конкретные меры по отношению к ним совместимы со взглядами Локка на отношение убеждения и принуждения, так и о том, что он вообще понимал под атеизмом. Наша статья не только вносит вклад в обсуждение того, как обоснованы и насколько глубоко укоренены практические выводы Локка в отношении атеистов в общем теле его теории, но и показывает, какого рода непростые вопросы могут приоткрываться благодаря исследованию места атеизма в проекте терпимости Локка. Мы исследуем, что Локк говорит об атеизме, как его (немногочисленные) аргументы против атеистов соотносятся с его (обширными) аргументами в пользу общей терпимости, а также чего Локк об атеизме не сказал и какие у этого могут быть причины и последствия. По ходу текста мы и реконструируем аргументы Локка, споря со многими классическими и современными прочтениями его теории терпимости, и погружаем его тексты в исторический контекст, в том числе дела казненного за богохульство студента Айкенхеда, антиатеистических трактатов и религиозно-философских дискуссий конца XVII в.

Ключевые слова: Локк, атеизм, толерантность, свобода совести, Прост, Айкенхед, Уолдрон, Данн.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-48-88.

*Мельников Александр Авионирович, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), aamelnikov@hse.ru, ORCID: 0000–0001–9782–2390; Евстигнеев Максим Дмитриевич, аспирант, стажер-исследователь, Международная лаборатория логики, лингвистики и формальной философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), racdonny@gmail.com, ORCID: 0000–0003–1391–4517.

**© Мельников А. А.; Евстигнеев М. Д. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Статья подготовлена в результате проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

ВВЕДЕНИЕ

Дж. Данн в книге «Политическая мысль Джона Локка» писал: «единственный аргумент из всей его [Локка] философии, который до сих пор кажется мне интересным в качестве отправной точки для размышления в каком-либо вопросе современной политической теории, — это сюжет „Писем о толерантности“» (Dunn, 1969: x). Однако теория толерантности Локка разделяет причудливую судьбу тех философских теорий, которые, часто признаваясь каноническими и крайне существенными для своего предмета, в то же время остаются крайне противоречивыми — как минимум, в отношении точек зрения на них, а возможно, и по своему внутреннему содержанию.

В одних работах можно встретить уверенное описание модели Локка как лежащей в основе позднейшей либеральной теории терпимости (Mendus, 1989: 22), в других — утверждение или хотя бы подозрение, что она не слишком актуальна для каких-либо современных вопросов и даже в уточненном виде не может служить полезным инструментом[1]. В этих дискуссиях учитывается, что некоторые практические выводы Локка радикально расходятся с современными предположениями о значении терпимости. Проще говоря, теория Локка недостаточно терпима: так, она исключает католиков (папистов) и атеистов. Эти исключения могут осмысляться не как контингентные и легко устранимые в других исторических обстоятельствах, а как симптомы того, что теория Локка вовсе не функционирует в отрыве от своего англиканского базиса.

Перед теми, кто желает применять теорию Локка к современным проблемам толерантности, встает вопрос: можно ли отказаться от нетерпимости к этим и другим потенциальным группам, сохранив основания локковской теории? И даже если это в каком-то смысле возможно, не означает ли само наличие подобных исключений каких-то серьезных «лазеек» для преследователей, которых сам Локк мог и не предполагать? Может ли Локк быть консистентным, если его исключения недостаточно укоренены в его теории, и может ли он быть полезным сегодня, если его исключения укоренены в ней достаточно?

В данной статье мы сконцентрируемся на проблеме атеизма в работах Локка. Мы попытаемся не только внести свой вклад в обсуждение того, как обоснованы и насколько глубоко укоренены практические выводы Локка в отношении атеистов в общем теле его теории, но и показать,

[1] См.: Dunn, 1969; 1990; 2005; Waldron, 2002.

какого рода непростые вопросы могут приоткрываться благодаря исследованию места атеизма в проекте терпимости Локка. В ходе статьи мы попытаемся обозначить, что Локк говорит об атеизме, как его (немногочисленные) аргументы против атеистов соотносятся с его (обширными) аргументами в пользу общей терпимости, а также чего Локк об атеизме не сказал и какие у этого могут быть причины и последствия.

вводные данные: локк об атеизме

Локк начал свой философский путь с вопроса о толерантности. Этим же вопросом он его и закончил. Многое изменилось с 1660-х гг., когда еще молодой Локк готовился внести свою лепту в жаркую дискуссию о безразличных вещах (*indifferent things*), до последнего десятилетия уходящего века, которое Локк посвятил попыткам «ограничить знание, чтобы дать место вере»[2]. Два не опубликованных при жизни трактата о правлении 1660-х гг. и «Опыт о человеческом рассудке» (1690)[3] с «Разумностью христианства» (1695) разделяются и изменившимся политическим контекстом, и изменившейся позицией Локка в отношении юрисдикции магистрата, и новой, разработанной им эпистемологией «Опыта»[4]. Но неизменным остается интерес к проблемам толерантности и ее границам. С некоей точки зрения, это главный вопрос всего творчества Локка, к которому он обращался в различные периоды жизни[5].

Ранние трактаты, опубликованные как «Two Tracts on Government», являются попыткой дать ответ на памфлет Эдуарда Бэгшоу «The Great Question Concerning Things Indiffirent». Бэгшоу утверждает, что ни гражданский правитель, ни какое-либо другое лицо в отношении религиозного поклонения не имеет власти над безразличными вещами, то есть вещами, «не необходимыми для спасения; не приписывающимися и не запрещающимися Писанием» (Kahn, 1993: 540). Он убежден, что навязывание церемоний и противно духу христианской религии,

[2]Ср. Polin, 1960: 47.

[3]В данной статье мы используем собственные переводы заглавий, отличающиеся в некоторых случаях от заглавий, использованных при русскоязычном издании сочинений Локка. Например, «Letter on Toleration» мы именуем в тексте «Письмом о толерантности», а не «Посланием о веротерпимости»; аналогично, «An Essay Concerning Human Understanding» переводится нами не как «Опыт о человеческом разумении», а как «Опыт о человеческом рассудке». Также мы в отдельных случаях изменили перевод некоторых цитат, сообщая об этом в сносках.

[4]Ср. Dunn, 1969: 5–77.

[5]Даже эпистемологию Локка можно рассматривать на фоне интеллектуальной и религиозной нетерпимости, свойственной локковским современникам (см. Ryle, 2009: 158).

и бессмысленно, ибо Богу требуется не формальное следование обрядам (Bagshaw, 1660: 10–12).

Молодой Локк, однако, не согласен с таким решением. Он возражает Бэгшоу, что правительству необходим контроль над безразличными вещами, ибо отсутствие последнего ведет напрямую к смуте и очередной гражданской войне (Locke, 1967a: 146, 159): «думающий, что еда и привычки, что места и время богослужения не будут достаточной причиной для ненависти и конфликтов между нами, должен признать себя не знающим Англии» (ibid.: 121). Иными словами, Локк в этих текстах выступает против веротерпимости, но не на основании теории убеждений или веры (Locke, 1967b: 214), а на основании анализа задачи магистрата и средств к ее выполнению (Dunn, 1969: 16). Задача магистрата — установление и поддержание порядка. Личные убеждения и способы почитания Бога интересуют его лишь постольку, поскольку могут этому порядку угрожать (Locke, 1967b: 218).

В «Опыте о веротерпимости» (1667) Локк снова широко описывает полномочия правителя в рамках заботы о гражданском благе и сохранении государства. Например, он может и даже «должен» преследовать любую группу, «отмеченную знаками отличия», если считает, что ее масштаб влияния становится угрожающим для общего порядка, пусть даже группа собирается во имя поклонения Богу (Локк, Яврумян, 1988a: 77). Тем не менее Локк советует использовать силу лишь в крайнем случае («применяя силу, правитель частично перечеркивает то, ради чего он призван трудиться, а именно всеобщую безопасность» (там же: 79)) и очень четко заявляет, что, взятые сами по себе (в отрыве от конкретных религиозных групп), спекулятивные мнения и догматы (включая споры о Троице) не просто являются безразличными в контексте Писания, но и не оказывают прямого воздействия на общество, а потому не должны регулироваться светской властью и подлежат терпимости, как политически безвредные (там же: 79–80).

В этих текстах еще нет теории терпимости столь фундаментальной, чтобы обращать особое внимание на специфические исключения из нее. Набрасывая примеры «мнений и действий», «при естественном ходе вещей грозящих человеческому обществу полным разрушением» (там же: 80), Локк не претендует на полноту списка, а об атеизме не вспоминает[6]. Тем не менее в одном из поздних и непереведенных черно-

[6]Единственное упоминание термина в версии, которая была переведена на русский язык, — в самом конце текста. Локк пишет, что требования церкви усваивать догмы,

виков того же текста появляется дополнительное уточнение, что вера в само наличие божественного (*deity*) не является чисто спекулятивной. Напротив, эта вера лежит в основании системы морали: без нее человек становится лишь «опаснейшим из диких зверей», неспособных к общественной жизни (Locke, 1997: 137). Помимо этого, атеизм появляется в другом локковском тексте 1660-х гг., в Конституции Каролины, XCV статья которой утверждает, что не может быть свободным гражданином Каролины тот, кто не признает Бога. Также статья устанавливает необходимость публичных богослужений (Locke, 1824e: 193).

Широкая теория у Локка появляется уже в «Первом письме о толерантности» (на русском языке известно как «Послание о веротерпимости»), где и приводятся четыре исключения из общего правила, по которому правитель не должен применять силу в вопросах религии. Не подлежат терпимости следующие вещи:

(1) «Догматы, враждебные и противные человеческому обществу и добрым нравам»[7].

(2) «Опасные для государства» секты, которые «присваивают некое особое преимущество по отношению к гражданскому праву». Хотя мало кто напрямую оспаривает власть правителя, но косвенно «что иное имеют в виду те, кто утверждает, что не следует соблюдать честного слова, данного еретикам? [...] они хотят получить привилегию нарушать вообще всякое честное слово, поскольку всех не принадлежащих к их сообществу объявляют еретиками [...] если им представится случай. А что означает требование лишать власти королей, отлученных от церкви?» Такие секты требуют «привилегий» для своей веры, по сути, желая безнаказанно наращивать свои политические силы, покуда этих сил не хватит напрямую оспаривать права государства.

(3) «Та церковь, всякий вступающий в которую самим фактом своего вступления переходит на службу и в подчинение к другому государю»[8].

(4) И наконец, «те, кто не признает существования божества».

которые не могут быть познаны силами человеческого разума, «волей-неволей порождают множество атеистов» (Локк, Яврумян, 1988a: 90).

[7]Хотя редкая секта «может дойти до такого безумия, чтобы проповедовать в качестве догматов [...] принципы, очевидно подрывающие основания общества и потому осуждаемые всем родом человеческим, ибо это грозило бы ее же собственному благополучию».

[8]Локк приводит пример с подданным христианского государя, который, исповедуя магометанство, говорит о безоговорочной покорности константинопольскому муфтию.

Аргументы, которые сам Локк выдвигает против атеизма, весьма лапидарны.

> Они не имеют никакого права на терпимость, ибо для атеиста ни верность слову, ни договоры, ни клятвы, то есть все, на чем держится человеческое общество, не могут быть чем-то обязательным и священным, но ведь если уничтожить Бога даже только в мыслях, то все это рухнет. И кроме того, разве может требовать для себя какой-то привилегии терпимости в делах религии тот, кто вообще своим атеизмом ниспровергает всякую религию? (Локк, Федоров, 1988с: 125).

На этом доводе вопрос атеистов в культовом тексте о терпимости закрывается. Но это лишь открывает большое количество вопросов.

ВОПРОС КОНСИСТЕНТНОСТИ: НЕТЕРПИМОСТЬ К АТЕИСТАМ И ОСНОВАНИЯ ОБЩЕЙ ТЕРПИМОСТИ

БЕЗ ВИНЫ ВИНОВАТЫЕ: АТЕИЗМ И АРГУМЕНТ О НЕПОДКОНТРОЛЬНОСТИ УБЕЖДЕНИЯ ВОЛЕ

Задаваясь вопросом, имеет ли локковское утверждение о нетерпимости к атеистам основание (и насколько прочное) в локковской теории, первым делом естественно сопоставить его с основными аргументами данной теории.

Долгое время в исследовательской литературе рассматривалось утверждение, что главным, если даже не единственным опорным аргументом Локка в пользу толерантности является аргумент о нерациональности принуждения к убеждению, известный как *argument from belief*, или *rationality argument* (Waldron, 1988; Mendus, 1989: 25–26).

> Природа человеческого разума такова, что никакая внешняя сила не способна принудить его. Отними все имущество, брось его в темницу, подвергай тело мучениям — напрасно всеми этими пытками ты надеешься изменить суждение, которое ум составил о вещах (ibid.: 95).

Первым в аргументационный центр локковской теории этот довод поставил (хотя потом значительно пересмотрел этот акцент) его оппонент, англиканский священнослужитель Джонас Прост, в своем «Аргументе „Письма о толерантности“, в кратком рассмотрении...» предложив такое резюме локковского текста:

Подобная форма ранее использовалась Локком резко в отношении всего папизма (Локк, 1988б: 81–83), но в «Письме» он не выступает напрямую против папистов.

> Есть лишь один путь к спасению, иначе говоря, лишь одна истинная религия. Никто не может быть спасен этой религией, если не верит в нее как в истинную. Эта вера происходит в человеке от доводов и аргументов (*reason and arguments*), а не от силы и принуждения. Следовательно, вся эта сила бесплодна для продвижения истинной религии и спасения душ. И следовательно, ни у кого нет права использовать силу и принуждение для обращения человека к истинной религии: ни у частного лица, ни у духовного лица (епископ, священник и другие), ни у церкви и религиозной общины, ни у гражданского правителя (*magistrate*) (Прост, Мельников, 2024: 240).

Встает логичный вопрос: если атеизм определяется через убеждение (те, кто отрицает существование Бога), почему правитель получает право наказывать атеистов? Казалось бы, Локк дает простой ответ: атеист подвергает опасности то, на чем «держится человеческое общество». Но в чем тогда смысл аргумента от убеждения по отношению ко всем остальным, кого Локк хочет включить в проект терпимости? Так, в чем именно виновен атеист, если, согласно поверхностным интерпретациям аргумента, убеждения не подконтрольны воле? Этот вопрос, как показывает, например, К. Нумао, связан и с практическими трудностями: если атеизм мыслится как угроза обществу, эта угроза длится до тех пор, пока атеисты не изменят искренние убеждения. Но добиться этого изменения силой, по аргументу от убеждения, нельзя. Как же тогда наказывать атеистов? (Numao, 2013: 269, 271) В «Опыте» косвенно упомянуто, что нужно мешать атеистам распространять свои взгляды (Локк, Савин, 1985b: 138–139; Waldron, 2002: 234–235), но в целом Локк не дает ясного ответа на этот вопрос.

В принципе отношение Локка к атеизму могло бы напоминать отношение к еретикам его оппонентов по вопросам религиозной терпимости. Так, по Просту, истинная религия (и только она) имеет достаточные свидетельства в пользу своей истинности. Стало быть, несогласный с ней действительно несет ответственность, поскольку отказался рассмотреть эти достаточные свидетельства с должным вниманием. Локк отрицает этот аргумент потому, что область достоверного знания, с его точки зрения, не распространяется так широко, чтобы окончательно разрешить споры о ритуальном или спекулятивном содержании истинной религии для добросовестного и разумного наблюдателя. Но есть положение, насчет которого Локк сам утверждает наличие достаточных свидетельств знания: это существование Бога. По Локку, хотя убеждения не подконтрольны воле, убеждение в существовании Бога отличается от прочих. Мы знаем, что Бог существует, на основании

доказательства. Его существование является истиной разума и выходит за пределы возможного сомнения: «мы знаем бытие Божие достовернее, нежели бытие всякой другой вещи вне нас» (Локк, Савин, 1985a: 100).

Тем не менее, отбиваясь от атаки Эдварда Стиллингфлита, Локк замечает, что даже Ньютон не мог бы убедить многих разумных людей в истинности многих утверждений своей «Principia Mathematica». И никакие максимы, первые принципы или аксиомы ему не помогли бы, так как понимание или непонимание доказательства зависит от способности иметь ясные и отчетливые идеи, на которых доказательство основывается, а также воспринимать их согласие или несогласие (Locke, 1824d: 379).

То есть даже доказанная математически истина все равно может превышать способности конкретного рассудка? Не может ли так же быть с существованием Бога? Разве невозможна ситуация, в которой человек еще не понял доказательства?[9] Как признает, в качестве неизбежного следствия отрицания врожденных идей, сам Локк, «все мы когда-то не знали Бога» (Locke, 1824b: 233). Но если так, непонятно, кого вообще считать подлинным атеистом, а не просто временно заблуждающимся и еще не постигшим с очевидностью существование Бога.

Можно заметить, что, говоря о причинах сохранения ложных религиозных убеждений, Прост апеллировал к лености человеческого разума, недостаточно усердного в поисках своего спасения. Локк, соответственно, выпытывал у Проста, как именно нужно использовать силу по отношению к таким заблуждающимся. Прост отвечал, что сила должна быть соразмерна цели — обращению людей к достаточным свидетельствам неоспоримой истины, но точная мера вполне может определяться более компетентными в таких вопросах светскими властителями (Proast, 1691: 48–52).

Хотя подход Проста не отменяет мысль, что неоспоримые свидетельства (наличие которых во всем, кроме существования Бога, Локк отрицает) не означают свидетельства, понятные всякому при должном старании, пример Проста показывает, как в принципе могла бы выглядеть теория наказания людей, невосприимчивых к истине, а также как можно попытаться, защищая общую консистентность Локка, не смиряться с нетерпимостью к атеистам. Для этого достаточно поставить под сомнение демонстративное доказательство Локка, а с ним и основания рассматривать атеизм иначе, чем различные религиозные группы. При этом, конечно, следует помнить, что сам Локк так

[9]См. подробнее: Jolley, 2016: 60.

и не дал поводов для такого сомнения, как, впрочем, и не занял по отношению к атеистам развернутую позицию в духе той, которую занял по отношению к диссентерам Прост.

аргумент от убеждения и границы юрисдикции магистрата

Другая линия критики аргумента от убеждения состоит в том, что этот аргумент обосновывает неразумность преследования, исходя из нерациональности принуждения для спасения души, но не объясняет, почему правитель не может вмешиваться в религию с совсем другими целями (Waldron, 1988). Учитывая отношение Локка к атеистам, можно прийти к выводу, что Локк сам оправдывает вмешательство правителя в религиозные дела, если только правитель пытается обосновать это светскими причинами. Но кто должен судить, релевантны ли соображения правителя? Что мешает правителю обвинить любую религию в том, что она, например, ложна и уже поэтому подрывает то, на чем держится человеческое общество?

Категорическое непризнание Локком права правителя запрещать религию на основании ее ложности стало еще одним пунктом его несогласия с Простом. Но можно ли провести ясную границу между правом суждения о ложности (которого у правителя нет) и правом суждения о политической разрушительности, заложенной не в прямых призывах носителей религиозных убеждений, а в умозрительных следствиях из их смысловой составляющей?

Конечно, для Локка есть разница между правом быть судьей в вопросах религиозной истины (в котором Локк магистрату решительно отказывает) и правом решать, что необходимо для поддержания порядка в обществе (которое решительно защищает как ранний Локк, так и, по подавляющему большинству интерпретаций, поздний). Вот, например, что пишет Локк в «Первом письме»:

> Правитель не может запретить религиозным собраниям любой церкви совершать принятые в ней обряды и культовые церемонии, ибо тем самым он уничтожил бы и самое церковь, цель которой состоит в свободном почитании Бога по принятому в ней обычаю. Ты скажешь: а что, если они вдруг захотят принести в жертву младенца или [...] предаться свальному греху, так неужели же [...] подобное правитель должен терпеть только из-за того, что это происходит на церковном сходе? Отвечаю: подобные вещи недопустимы ни в частной, ни в общественной жизни, а посему [...] и в религиозном собрании и культе (Локк, Федоров, 1988c: 113–114).

> ...дело же правителя — заботиться, чтобы государство не потерпело какого-либо ущерба, чтобы не было нанесено вреда жизни или имуществу другого человека; так что позволенное на пиру позволено и для богослужения. Если же, например, сложится такое положение, когда интересы государства потребуют не забивать скот, чтобы восстановить стада [...] кому же не ясно, что в этом случае правитель имеет право запретить всем подданным убиение телят [...] в этом случае издается закон нерелигиозный, а политический и запрещается не принесение в жертву теленка, а его убой [...] То, что позволено в государстве, не может быть запрещено правителем для церкви (Локк, Федоров, 1988c: 114).

Эта дистинкция становится проблемной в свете полномочий магистрата судить, является ли (или становится ли) некоторая религия опасной. С одной стороны, магистрат уполномочен судить об условиях публичного порядка. С другой стороны, он не уполномочен судить об истинностном значении религиозных убеждений. Но может ли он делать первое, не делая второго?

Если в случае с запретом убоя скота магистрат может сказать, что, выступая как светское лицо, он может установить, что убой скота в настоящее время опасен для сообщества, независимо от того, что это означает для тех или иных религий, то может ли он так же настаивать, что, выступая как светское лицо, он может судить о том, что некоторая религия в настоящее время опасна и поэтому может быть запрещена? Если Локк допускает за магистратом такое право (а стоит заметить, что в неопубликованном манускрипте о «Доводах в пользу терпимости к папистам» Локк пишет так, словно вопрос об опасности католической религии, во-первых, является основным для решения вопроса о терпимости к ним (поскольку существует общее обоснование терпимости, то, если папизм не опасен, его тоже лучше не трогать), во-вторых, оказывается в некоем подвешенном состоянии на усмотрение какого-то третьего лица, которым вряд ли может быть кто-то помимо правителя), то — вопреки своей изначальной интенции — он все-таки делает правителя в некотором роде богословом, во всяком случае, интерпретатором религиозных догматов. И тут возникает вопрос: насколько ранний, «авторитарный» Локк действительно изменился?[10] Не тот же ли это аргумент, к которому Локк обращается в своих первых работах?

Радикальное решение этой трудности можно найти, развивая подход Р. Крайнака, согласно которому Локк никогда и не стремился

[10] См. Jolley, 2016.

контролировать правителя в праве принимать решения по индифферентным вопросам для поддержания публичного порядка. По Крайнаку, нет принципиальной разницы между логикой обоснования терпимости в ранних неопубликованных «авторитарных»[11] трактатах, с одной стороны, и в «Письмах» и «Двух трактатах» — с другой. У позднего Локка всего лишь больше политического опыта (начавшегося, например, со знакомства с голландской моделью в 1660-х гг., где религиозная толерантность, на удивление, работала на стабильных основаниях). Полагая теперь, что разумнее всего предложить устойчивые принципы для сосуществования различных порядков богослужения, «в „Письме“, исключительно ради гражданского мира, он представляет свободу совести в качестве права» (Kraynak, 1980: 66).

Такой подход может легко объяснить, почему Локк так мало говорит об атеизме: защищать права атеистов вопреки угрозам публичному порядку в планы прагматичного Локка совершенно не входит, но подробное описание их в сравнении с носителями подлежащих толерантности религиозных воззрений рискует высветить концептуальную слабость разработанного механизма. При этом, конечно, любопытно, что Локк периода «Писем» явно приближается к позиции Бэгшоу, критика которого являлась главной линией его ранних трактатов, так как выводит за пределы юрисдикции магистрата безразличные вещи.

Другая возможная линия состоит в наблюдении, что в случае атеизма ситуация чуть иная, чем в отношении, например, папизма: сторонник спасения локковского проекта в его историческом виде мог бы заметить, что атеизм на самом деле не является религиозной позицией. И сам Локк, кажется, предполагал подобный аргумент в качестве отрицания права атеистов на терпимость в словах уже цитируемого отрывка: «разве может требовать для себя какой-то привилегии терпимости в делах религии тот, кто вообще своим атеизмом ниспровергает всякую религию?» (Локк, Федоров, 1988c: 125). Но если (и только если?) атеизм не является религиозной позицией, у магистрата появляется консистентное светское право судить об опасности атеизма, подобно тому как он судит об опасности, например, эпидемии, бродяжничества или забоя скота. И этот формальный вопрос, является ли атеизм религиозной позицией и, соответственно, симметричны ли кейсы атеизма и папизма, действительно оказывается в фокусе внимания спорщиков, по-разному

[11] Данный эпитет применяется к трактатам непосредственно в предисловии к их посмертному изданию (см. Abrams, 1967: 3).

оценивающих проект толерантности Локка и его актуальность, к чему мы еще вернемся.

АТЕИЗМ И АРГУМЕНТ ОТ УНИВЕРСАЛИЗАЦИИ

С другой стороны, если аргумент от убеждения скорее свидетельствует в пользу атеистов или, по крайней мере, папистов, чем объясняется их исключение, возможно, этот аргумент вовсе не задумывался Локком как решающий в отношении границ и структуры религиозной толерантности. Отказ от преувеличенного внимания к этому аргументу в последние десятилетия действительно становится все более популярным[12]. Но как соотносятся с атеизмом другие аргументы, приводимые Локком в защиту терпимости?

Во второй части уже упомянутого разбора аргумента Локка Прост, словно забывая, как свел «всю силу» его рассуждений к одному аргументу о бесполезности применения силы для спасения души, выделяет три локковских аргумента против права правителя применять силу в вопросах религии. Помимо того, что «подлинная и спасительная религия состоит в убеждении ума, без которого она неугодна Богу»,

(1) правитель уполномочен принуждать к религии не больше, чем любой другой человек, ибо «никто не может» так пренебрегать своим спасением, чтобы слепо оставить свою веру на выбор другому (*mandate argument*, *consent argument*, *authority argument*) (Локк, Федоров, 1988c: 95);

(2) правители так расходятся во взглядах на религию, что будь им дано право принуждения в религии, правда будет подавлена во всех странах, кроме одной, а «остаток мира обязан будет следовать за своими государями по пути в бездну»[13].

Последний аргумент в разных вариациях может подчеркивать как то, что правитель может, притом с крайне высокой вероятностью, принуждать к ложной религии (*error argument*, *fallibility argument*), так и то, что универсализация подобного принципа приведет к неизбежной несправедливости, «предопределяя вечное блаженство и вечные муки лишь местом рождения» (там же: 96). По этой причине невозможно считать, что Бог возложил на правителей обязанность следовать принципу принуждения в вопросах религии, зная, что это повредит и истине,

[12]См.: Chen, 1998; Jolley, 2016; Kraynak, 1980; Tate, 2016; Tuckness, 2002; 2008; Vernon, 1997; Wolfson, 2010.

[13]Локк, Федоров, 1988c: 96 (перевод изменен).

и справедливости. Стало быть, право применения силы к несогласным в вопросах религии не может быть укоренено в законе природы[14].

С одной стороны, эти аргументы можно как-то согласовать с исключением атеистов из принципа терпимости. Правитель не уполномочен принуждать людей к религии, так как разумные люди не доверили бы вопрос вечной жизни такому же способному погрешить в вопросах спасения души человеку, как они сами. Но, ограничивая атеизм, правитель не принуждает ни к какой конкретной религии. И далее, универсализация преследования атеистов не приведет никого в «бездну» и не приведет одни общества к более несчастливой судьбе в спасении душ, чем другие, так как атеизм, по Локку, совершенно точно не является истиной: против него существуют демонстративные доказательства.

Тем не менее, рассмотренное с более широкой перспективы, локковское рассуждение об универсализации все-таки может быть использовано для обоснования прав атеистов. Такой тезис развивает Алекс Такнесс (Tuckness, 2002; 2008), рассматривая аргумент от универсализации как главный в теле локковской аргументации. Такнесс стремится увидеть за аргументом Локка не просто довод в конкретной дискуссии о статусе религиозных конфессий, а широко применимый этический инструмент, сравнимый с категорическим императивом Канта. Только универсализация тестируемого на роль закона правила оценивается не в абстрактном мире рациональных субъектов, а в эмпирическом мире, в котором — как известно с достоверностью — люди могут и будут заблуждаться или же периодически злоупотреблять правилами в удобных для этого условиях.

По Такнессу, в позднейших письмах Просту Локк подходит к глобальному выводу, что правитель не должен понимать публичное благо на основании своего мнения о том, что является публичным благом. Вместо перспективы конкурирующих интерпретаторов (магистратов, обладающих силой и преследующих по праву тех, кто считает основания в пользу своей правоты достаточными) Локк конструирует перспективу законодателя (*legislator*), определяющего закон разума для магистратов. Идеальный законодатель понимает, как часто другие ошибаются[15].

[14] А закон природы, согласно Локку, — это и есть воля Творца (см. Локк, Савин, 1985b: 118–119).

[15] При этом Такнесс считает достоинством такого аргумента, что он не требует имманентного скептицизма относительно истинности собственных убеждений как основания толерантности. Для утверждения толерантности, в метаперспективе осмысляющего ее законодателя, вполне достаточно признавать, что ошибаться могут другие (см. Tuckness, 2002: 296).

В этой широкой, выходящей за пределы сугубо религиозного фрейма трактовке, настаивает Такнесс, у теории Локка есть внутренние ресурсы преодолеть исключение атеистов и католиков из сферы терпимости. И хотя Локк так и не сказал этого напрямую, Локк был всего-навсего не прав. По всей видимости, пишет Такнесс, Локк полагал, что государственное подавление атеизма и католицизма оправдано не как нечто в целом полезное («marginally helpful» (Tuckness, 2002: 295)), а как условие самого существования общества. А эту посылку современные интерпретаторы уже могут просто отвергнуть — теперь мы видим, что существование атеистов не разрушает общество, поэтому они претендуют ровно на ту же защиту, как и все остальные[16].

Таким образом, надежды некоторых практических философов современности на консистентного, но не безнадежно устаревшего Локка не совсем безосновательны. Напряжение между статусом атеистов и аргументами Локка в пользу терпимости позволяет реконструировать некоторые доводы, на основании которых Локк закономерно и в общем последовательно допускал исключение атеистов. Тем не менее, отказавшись от очень сильных посылок, что вопрос атеизма решается апелляцией к демонстративному доказательству и что существование атеистов крайне опасно для самого существования человеческого сообщества, можно без особых проблем расширить пределы терпимости до более актуальных пределов.

Но помимо того, чего хотят от Локка его современные интерпретаторы, не менее интересно, чего хотел от Локка сам Локк. Почему он сказал об атеизме так мало и как именно следует понимать то, что он все-таки сказал? Далее мы сосредоточимся на том, что этот кейс мог значить для самого Локка.

АТЕИЗМ В КОНТЕКСТЕ: ГЕРМЕНЕВТИКА ОТСУТСТВИЯ ЛОККИАНСКОЙ ТЕОРИИ АТЕИЗМА

Итак, в «Письме о толерантности» Локк просто замечает, что атеисты не могут держать клятвы. Почему он так пишет? Разве это настолько очевидно? Напрашивается ответ, что «да, очевидно». Часто люди не сопровождают уточнениями вещи, которые кажутся им общими местами. Может, и Локк полагал, что всякому читателю будет понятно, почему не нужно быть толерантным к атеистам. Соответственно, чтобы понять,

[16]За исключением, видимо, тех, кого могут посчитать угрозой самому существованию общества уже в наши дни, о чем Такнесс, впрочем, умалчивает.

кто такие атеисты и чем они страшны (иными словами, чтобы понять, что Локк хотел сказать), нужно обратиться к историческому контексту. Вполне возможно, что для дискурса, в котором Локк находится, такие заявления совершенно обыденны и естественны. Все знают, что математика — доказательная наука, метафизика испытывает кризис, апелляции к древней конституции валидны и т. д.

сказал безумец в сердце своем...

Начнем с определения атеизма, которое дает Локк. Атеисты — это люди, отрицающие существование Бога. Можно подумать, что Локк дает чрезвычайно широкое определение и делает это не без умысла. Однако оно довольно популярно и конвенционально. Это «определение» является парафразом знаменитой фразы из Псалтири: «Сказал безумец в сердце своем: „нет Бога“. Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего добро» (Пс. 13:1). Эта фраза активно цитировалась в британской антиатеистической литературе. Так, Ричард Бентли в своих «Бойлевских лекциях» начинает атаку на атеизм (Bentley, 1699: 1). Бентли выделяет в псалме два утверждения, между которыми видит логическое отношение следования. Безумец отрицает Бога, и вследствие этого произошла порча (ibid.: 3). Утратив веру в Бога, безумец «не допускает никакой естественной морали, не осуществляет различие между добром и злом, справедливым и несправедливым» (ibid.). И Бентли совершенно не оригинален в такой характеристике атеизма[17].

Впрочем, некоторые английские философы вообще сомневались в самой возможности атеизма[18]. Существование Бога рассматривалось в качестве настолько очевидного положения, что его отрицание можно было приравнять к отсутствию разума или к преступлению против последнего. Поэтому, например, Ральф Кедворт вынужден был отдельно объяснять, зачем нужно писать антиатеистический трактат: «некоторые будут готовы заклеймить всю эту нашу работу против атеистов вместе с подобными ей бесполезной и избыточной, основываясь на предположении, что атеист — это просто химера и что в мире не найдется ни одного атеиста» (Cudworth, 1678: xxxix)[19]. Хотя Кедворт считает атеизм абсолютно невозможным в качестве теоретической доктрины

[17]Подробнее см.: Shappard, 2015: 01–224.

[18]См. Berman, 1990: 1–21. И не только английские: почти век спустя Гольбах был вынужден доказывать существование атеистов, правда, с противоположными целями.

[19]Ср. с вопросом Локка Стиллингфлиту в свете спора о врожденных идеях: «Осмелюсь спросить у Вашей милости, был ли когда-нибудь в мире хоть один атеист? [...] Если нет,

(Cudworth, 1678: xxxvii), он все же, по-видимому, допускает существование (практических) атеистов (ibid.: xi). В некотором смысле атеизм можно рассматривать в качестве достижения, нужно было потрудиться, чтобы стать настоящим атеистом. Клемент Эллис замечает по этому поводу, что атеист не просто живет так, будто Бога нет, или желает, чтобы его не было. «Он пришел к заключению об этом [что Бога нет], и уверился в нем» (Ellis, 1692: 5).

Здесь уместно обратиться к различию между спекулятивными или философскими атеистами и так называемыми «unthinking atheists» (Berman, 1990: 2)[20]. Тот же Кедворт пишет, что, помимо философских или спекулятивных атеистов, «во все времена было много других атеистов, которые вовсе не философствовали и не пытались придерживаться какой-либо конкретной системы гипотез» (Cudworth, 1678: 134), но просто не верили ничему, что они не могут потрогать или увидеть. Они слепы и неразумны или же исключительно злобны (*Irrational Sottishness*) и аморальны.

Стандартная антиатеистическая аргументация современников Локка покоится на допущении некоторой формы врожденности идеи Бога. Этот ход и делает сомнительным существование спекулятивных атеистов, ведь если идея врожденная, то она естественна всякому разуму, а значит, строго говоря, атеизм как философская позиция противен разуму. Ярким пропонентом такой модели аргументации был, скажем, Генри Мор (More, 1662), но в целом ко времени выхода основных работ Локка она была мейнстримной (Yolton, 1968: 26–71). В этом смысле нетолерантность к атеистам становится нетолерантностью к людям, восстающим против разума.

Но Локк отвергает этот взгляд на проблему. Хотя он считает бытие Бога основательно доказанным и приводит такое доказательство в «Опыте», идею Бога он врожденной не считает и даже обосновывает при помощи этого отсутствие других врожденных идей[21].

зачем поднимать вопрос относительно существования Бога, которое никто не ставит под сомнение?» (Locke, 1824d: 495).

[20] Уже в xviii в. Сэмюел Кларк использовал похожую классификацию: атеисты бывают атеистами по незнанию и глупости, по причине своего полного морального разложения и такими, которые пришли к своим доводам на основании философских рассуждений. Свое «Доказательство существования и атрибутов Бога» он направляет только против последних (Clarke, 1998: 3).

[21] «Если бы Бог вложил в человеческий разум какой-нибудь отпечаток [...] всего естественнее ожидать, что это была бы ясная и единообразная идея о нем самом [...]. Но так как наш ум с самого начала не имеет этой наиболее важной для нас идеи, то

Одним из аргументов выступает свидетельство, что существуют народы, не знающие ни религии, ни имени Бога (Локк, Савин, 1985b: 138). Конечно, нравственное состояние этих народов должно оставлять желать лучшего, но за несколько страниц до этого Локк указывает несколько разных, но с точки зрения врожденных принципов равнозначных ответов на вопрос, почему людям следует держать слово (напомним, именно этого Локк не может ожидать от атеистов): христианин отвечает, что клятвы нужно держать потому, что этого требует Бог, обладающий властью над вечной жизнью и смертью; гоббист отвечает, что этого требует общество и страх перед наказанием от Левиафана; древние языческие философы ответят, что клятвы нужно держать потому, что это добродетельно (там же: 118).

Это место примечательно тем, что по крайней мере Гоббс и его сторонники довольно однозначно воспринимались как атеисты (Berman, 1990: 48–69). Значит, атеисты все же могут держать клятвы? Гражданское общество атеистов все-таки возможно? Как будто следующий параграф это подтверждает. Там Локк пишет, что «нравственные правила могут получать от человечества лишь самое общее одобрение без знания или принятия истинной основы нравственности» (Локк, Савин, 1985b: 118), то есть закона Бога. Кажется, с точки зрения «Опыта» *homo politicus* справляется и без Бога. Насколько эти утверждения совместимы с «политическими текстами» Локка, в которых атеисты не держат клятв, а моральный закон «написан в сердцах» (*writ in the hearts*)?

клятвы, атеизм и политическое сообщество

Итак, безумец, согласно Бентли, отрицая существование Бога, становится имморальным существом. Он не может быть полноценным членом политического сообщества. К. Шеппард пишет: «повсеместные столкновения с новыми обществами религиозных апологетов раннего Нового времени убедительно подтверждали, что *homo politicus* — это необходимо *homo religiosus*. В Англии xvii в., особенно после гражданских войн, всякое отклонение от этого взгляда на политику обозначало неизбежный социальный беспорядок и политический упадок» (Shappard, 2015: 216).

это сильный довод против всех других врожденных знаков» (Локк, Савин, 1985b: 145). Статус атеизма здесь сближается со статусом противников истинной религии по Просту: Бог не дал врожденного знания о себе, но распространил «достаточные свидетельства» для всех ищущих его: «дал всем людям столько света разума, что даже те, к кому никогда не доходило его писаное слово, не могли (когда начинали исследовать) усомниться ни в существовании Бога, ни в необходимости повиноваться ему» (там же: 548).

И в этом аспекте локковская ремарка об атеизме не выглядит вырывающейся из контекста:

> ...локковский отказ в толерантности атеистам в «Письме о толерантности» был конвенционален [...] Локковская нетолерантность к атеистам покоилась на моральном беспокойстве, которое он разделял с антиатеистическими религиозными апологетами, для которых узы человеческого общества скреплялись попечительским долгом (*fiduciary duty*), гарантированным верой в Бога. [...] Для антиатеистических апологетов раннего Нового времени атеист политически характеризовался как бунтовщик, предатель и эгоистичный гедонист (Shappard, 2015: 207).

Обратимся, например, к катехизису атеизма, приложенному к «Неразумности атеизма» Чарльза Уолзли. Там атеист полагает, что цель человеческой жизни — удовольствие, ибо «нет ничего над ним: и поэтому он сам себе закон» (Wolseley, 1669: 199). Для такого человека различие добра и зла не имеет значения, ибо не существует никакого его гаранта. Связь между атеизмом и имморализмом считалась очень прочной[22].

Итак, если смотреть на фрагмент «Письма» в историческом контексте антиатеистических трактатов и памфлетов (к которым, правда, оно не принадлежало), он действительно не выглядит необычным и странным. Для такого высказывания не требуется искать какую-то особую причину. Локк мог просто сделать ни к чему не обязывающую ремарку, или «лишний раз» засвидетельствовать свое здравомыслие и лояльность общественному мнению[23], или подчеркнуть полноту предложенного им списка исключений из терпимости. Такой подход вполне согласуется с прочтением Дж. Данна, в котором политическая теория Локка покоится на теологическом основании созданном Богом мира, где человек должен найти свое призвание:

> Локковская теория права полностью основывается на этом образе сотворенной Богом вселенной, на образе целей ее создателя и роли, которую этот создатель предначертал человеческим существам [...]. Закрывающие глаза [...] на отчетливую структуру божественных целей в населяемой ими вселенной снимают с себя правовую защиту, предоставляемую всем человеческим

[22]См. подробнее: Shappard, 2015: 202–208. Это, конечно, не значит, что совершенно не существовало теорий, которые постулировали бы возможность нерелигиозного политического общества (см. далее).

[23]Так, Локку пришлось отдельно отбиваться от нападок Проста, «пораженного» допущением терпимости к язычникам (Proast, 1691: 3–4). Едва ли возможность приписать Локку терпимость и к атеистам была бы для него желательной: ему и самому приходилось отвечать на неприятные обвинения в атеизме от Джона Эдвардса (см. далее).

> существам, и превращают себя, безвозмездно и заслуженно, во врагов всякого члена вида, к которому они принадлежат. Они делают это вовсе не посредством вреда, который они наносят кому-либо другому, но посредством отказа от всей структуры предпосылок [...] на которой, в конечном счете, покоится вся человеческая благопристойность и все человеческие надежды (Dunn, 1990: 15).

Для Данна[24] этот теологический элемент не может быть исключен из локковской теории. Сама идея естественных прав человека является его следствием. Обращение к «Разумности христианства» подтверждает (или даже усиливает) это прочтение. Там Локк стремится показать необходимость Спасителя и откровения.

Один из главных аргументов — моральный. Локк конструирует оппозицию между этической системой, полученной посредством естественного света, и открытой сверхъестественным. У первой есть много недостатков.

> Опыт показывает, что знание Морали, [полученное] одним только естественным светом [...] осуществляет лишь маленький прогресс и незначительное распространение в мире. Не так сложно найти причины этого в человеческих потребностях, страстях, пороках и ошибочных интересах, которые отклоняют мысли людей в другую сторону (Locke, 1999: 149).

Даже если существование Бога и закона природы очевидно для *Rational and thinking part of Mankind*, они не являются такими для большинства людей, не подготовленных к восприятию длинных цепочек доказательств и рассуждений (ibid.: 148–149). Авторитет откровения и вера в учение Спасителя работает намного эффективнее, чем любая философская теория (ibid.: 150): «прямые приказы — прочный и единственный путь для приведения их к повиновению и практике. Большинство не может знать, а значит, оно обязано верить» (ibid.: 157–158).

Далее, по Локку, до явления Христа закон природы не был эксплицирован в той полноте, в которой он дается в Новом Завете (ibid.: 153). Иными словами, этика, основанная на Новом Завете, наиболее хорошо подходит для экспликации закона природы. Наконец, по Локку, всякая этическая система, созданная людьми, страдает «необязательностью». Она гипотетична, так как опирается на человеческий авторитет (ibid.: 157–168). Иными словами, только откровение дает нам возможность иметь не гипотетический, а абсолютный нравственный закон.

[24] И многие последующие авторы с ним согласны (см. далее).

В этой модели атеизм отвергает основание всякой не гипотетической морали, становясь, по выражению Данна, «духовным эквивалентом СПИДа» (Dunn, 1990: 19). Атеисты, католики, побирающиеся[25] и прочие нарушители общественного порядка и общественной нравственности вредят обществу и являются плохим примером для граждан, а значит, должны быть из него исключены.

Проблема в том, что это рассуждение опирается на работу, написанную не против атеистов, а против деистов, а точнее, даже против деизма (Locke, 1824a: 264; Locke, 1824c: 164), к явному исключению которого из сообщества Локк не призывал. К тому же в «Опыте» Локк вообще допускает возможность атеистических сообществ. Конечно, можно, опираясь на знаменитый тезис П. Ласлета о том, что проекты «Опыта» и политических текстов — это два разных проекта (Laslett, 1999: 83), сказать, что именно для Локка «Трактатов», «Разумности христианства» и «писем» *homo politicus* — это с необходимостью *homo religiosus*, а для Локка «Опыта» — нет[26]. При этом мы не видим причин настаивать вслед за Ласлетом, что проекты несовместимы: можно ограничиться тезисом, что они решают разные задачи.

Так, «Опыт о человеческом рассудке», как следует из названия, посвящен интеллектуальным способностям человека. Не христианина, не британца, просто человеческого существа. Это наиболее общее и абстрактное исследование в локковском арсенале. Но политические проекты не столь общие. Они посвящены конкретной политической ситуации и решают конкретные проблемы Англии[27]. То есть не являются попыткой дать универсальное основание политики. Локк рассуждает в рамках конкретных исторических реалий, и его интересует именно проект христианского протестантского государства. То, что (по мнению Локка) невозможно выстроить социальные отношения с атеистами в рамках конкретного сообщества, не означает непременно, что атеистическое (или терпимое к атеизму?) сообщество не может возникнуть нигде и никогда.

[25]См. Polin, 1960: 41–42.

[26]Вольтер, например, симпатизировавший Локку и считавший, что у нас нет врожденных идей, замечал, что Локк несколько перегнул палку с отрицанием врожденности практических принципов (Вольтер, Шейнман-Топштейн, 1988: 359–361).

[27]Сами клятвы, которые предполагаемо не могут держать атеисты, могут отсылать к конкретным присягам.

молчание — знак несогласия: дело томаса айкенхеда и прагматическая перспектива

Итак, говоря об атеистах как опасных существах, неспособных держать клятвы и хранить верность общественному благу, Локк действует в русле, намеченном контекстом вокруг него. То есть исторически не выглядит странным факт, что он мог оставить без объяснений свои лапидарные выводы.

Тем не менее из вероятного убеждения Локка, что никто не обвинит его за отсутствие пояснений, может и не следовать, что Локк считал, что здесь вообще нечего пояснять, и в принципе отрицал саму возможность систематического разговора об атеизме. Он мог отказываться от разговора и по другим причинам, например, потому, что считал его ненужным, опасным или попросту не способствующим другим его целям.

Представленный выше контекст с большей ясностью показывает не столько то, что такое атеизм — и, соответственно, какой аргумент должен с полной точностью решать его судьбу, — сколько то, что исключение его из зоны свободы совести для текстов того времени принималось за естественное вне зависимости от степени своей развернутости. Тогда Локк мог не раскрывать свой тезис про атеизм не столько потому, что тезис был действительно понятен, сколько потому, что он и в непроясненном виде был вполне общественно приемлем.

Но некоторые современники и даже предшественники Локка все же расширяли терпимость до атеизма. Еще в xvi в. в тексте «Proces van't ketter-dooden ende dwangh der conscientien» голландец Дирк Корнхерт рассматривает веру как Божий дар, а атеиста — как того, кто еще не получил этого дара, а потому не должен быть наказан за это человеческим судом (Forst, 2013: 162). В Англии в 1645 г. Уильям Уолвин в тексте «Tolleration iustified, and persecution condemn'd» пишет, что терпимость не должна знать исключений, кроме продиктованных безопасностью людей, даже когда дело доходит до богохульства (*Blasphemy*) и таких «странных и страшных мнений, которые заставляют уши набожного христианина свернуться»: ибо чем страшнее и богохульнее мнение, тем легче одолеть его разумными доводами и тем менее оно опасно (Walwyn, 1646: 8).

Столь решительные позиции, конечно, оставались довольно редкими и влекли за собой личные риски. Демонстративное исключение атеизма, напротив, являлось частью консенсуса. Но это не означает, что консенсус был и о том, что эта общая формула на практике означает. То

есть даже если у Локка не было возможности не исключить атеистов из терпимости, не сделав свой текст образцом «радикального просвещения»[28], у него все же мог быть выбор, как именно говорить об атеизме, а главное — сколько о нем говорить.

С одной стороны, определение атеизма как «отрицания существования Бога» обосновано Библией. Но, по всей видимости, это не единственная опция разговора об атеизме, которая была у Локка. Например, в локковском проекте не приводится демонстративного доказательства того, что Бог существует именно в виде Троицы[29]. Между тем первая же статья англиканских «Тридцати девяти статей о религии» (1571) утверждает:

> Есть только один живой и истинный Бог, вечный, без тела, частей и страстей; бесконечно могущественный, мудрый и благой; Создатель и охранитель всех видимых и невидимых вещей. И в единстве его божественности есть три лица одной субстанции, силы и вечности; Отец, Сын и Святой дух.

Несложно представить человека, который, не отрицая самого Бога, отрицает некоторые его атрибуты (или в них сомневается, осознанно или нет, прямо или косвенно), полагаемые обязательными даже в англиканской церкви (не самой спекулятивно требовательной), не встраиваясь при этом в порядок богослужения другой общепризнанной религии. Является ли этот человек атеистом? Критик локковской «Разумности христианства» Эдвардс рассуждает именно так, на что ему, между прочим, сам Локк замечает, что тот трактует атеизм слишком широко (Locke, 1824c: 161).

> Атеизм, будучи преступлением, как по безумию, так и виновности своей, закрывающим человеку путь во всякое здравое и приличное (*sober and civil*) общество, следует приписывать кому-либо с чрезвычайной осторожностью, когда речь идет о рассуждениях и следствиях, которые он сам не принимал и которые, во всяком случае, не вытекают с очевидностью и неизбежностью из им сказанного (ibid.: 162).

Итак, есть общее согласие, что атеизм неприемлем, но сам термин остается мутным. Так, цитата из Пс. 13:1 используется в антиатеистической риторике, но, строго говоря, не является библейским определением

[28]Противопоставление «радикального» и «умеренного» Просвещения предложено в известной книге Дж. Израэля (Israel, 2001).

[29]Этот пункт, кстати, был одним из главных в полемике Локка и Стиллингфлита. Последний настаивал на том, что локковская теория идей не подходит для проведения различия между лицом и природой, что подрывает само учение о Троице (см. Stillingfleet, 1697: 252).

атеизма: в Библии попросту нет такого определения, как нет и самого термина. Между тем у вопроса есть крайне осязаемое измерение в виде судебных процессов над атеистами и теми, кто на них похож. Далее мы рассмотрим положение термина в праве в контексте скандально известной казни шотландского студента Томаса Айкенхеда.

В статье М. Хантера описываются обсуждения распространения «ужасающей атеистической дерзости» («dreadful atheistical boldness»), имевшие место в 1690 г. на Генеральной ассамблее в Шотландии. К ее распространителям причисляются те, кто «ставит под вопрос существование Бога и его Провидение, Божественный авторитет Писания, грядущую жизнь и бессмертие души». Но уже в 1696 г. эти идеи связываются с деистическими (Hunter & Wootton, 1992: 239–240). В 1695 г. обновленный статут против богохульства («Blasphemy Act») предполагает тюремное заключение для тех, кто, в «своих письмах или речах отрицает, ставит под сомнение или оспаривает, рассуждает и аргументирует против бытия Бога, или любого из ликов Святой Троицы, или авторитета Святого Писания Ветхого или Нового Завета, или Божественного провидения». Как видно, правовой акт, сходный с задокументированными обсуждениями «атеистической дерзости» уже не задействует термин «атеизм».

Похожим образом устроен и последовавший английский вариант «Blasphemy Act» (1697). Наказание иное (лишение и недопущение к должностям, при повторном нарушении — тюремное заключение и другие меры), но сам список «нечестивых мнений, противоречащих учению и принципам христианской религии», включает снова отрицание «любого из ликов Святой Троицы», божественного авторитета Ветхого и Нового завета и «утверждение любого Бога, кроме Единого». Любопытно, что сфера действия закона распространяется на тех, кто был воспитан или прежде как-то засвидетельствовал принадлежность христианскому вероисповеданию. Термин «атеизм» в тексте документа снова отсутствует.

Дело Айкенхеда, студента, казненного уже в 1697 г. в соответствии с «Blasphemy Act», задействует и более ранний «Blasphemy Act» 1661 г., легитимирующий применение высшей меры к тем, «кто высмеивает и проклинает Бога или любой из ликов Святой Троицы». И в этом акте термин «атеизм» тоже отсутствует.

Но в то же время дело Айкенхеда широко обсуждается именно как дело об атеизме. И на самом судебном процессе, и после него Айкенхеда называют атеистом. Сэр Уильям Анструтер, публично называвший

Айкенхеда монстром и навещавший его в тюрьме, в 1701 г. использует тот же эпитет, говоря о тех, кто не верит в Бога[30].

Подобная запутанность может быть частью сложного переплетения права и риторики. Айкенхед не называл себя атеистом. Обвинения против него строились на его высмеивании и отрицании боговдохновенности Ветхого Завета («басни Эзры») и насмешек над «мошенником Христом», якобы дурачившим доверчивых рыбаков-апостолов (Graham, 2008: 81, 108). Айкенхед не отрицал существования Бога. Но это не помешало ему стать последним человеком, казненным на Британском острове на основании статутов, тесно связанных с обсуждением «опаснейшей атеистической дерзости». Более того, сам Айкенхед, отрицая свою виновность в атеизме, поддерживает расширительное толкование термина, говоря, как не повезло ему «взять на хранение чужие атеистические книги, чтение каковых довело его до тех экстравагантностей, за которые его теперь справедливо судят» (ibid.: 105).

В своей защитной речи он явно работает с расширительным толкованием богохульства из Акта, говоря, что на самом деле верит в

- ◇ бессмертие души;
- ◇ необходимость веры в Троицу для спасения;
- ◇ боговдохновенность Писания[31].

Но при этом он продолжает широко толковать контекст атеизма, говоря, что некоторые приписываемые ему высказывания им действительно произносились, но не от своего имени, а от имени «атеистических авторов» (ibid.).

В общем, в книге об Айкенхеде М. Грэм рассматривает тесную связь терминов «атеизм», «деизм», «богохульство», «профанность». В разных нормативных контекстах с этими терминами связывались одни и те же идеи и паттерны. К тому же была популярна идея, что одно порождает другое. Так, вскоре после казни Айкенхеда Эдвардс пишет: «широкое безразличие (*great indifferency*) [...] открыло дверь социнианству, что есть верная дорога к деизму, а стало быть, и атеизму» (Edwards, 1697: preface).

Правовые статуты не издавались напрямую против атеизма — возможно, это сделало бы их малоприменимыми ко всем, кто сам не удосужился

[30] «are to be looked upon as Monsters, and Anomalies of Nature» (Anstruther, 1701: 13). Это, кстати, не мешало Анструтеру выступать против смертной казни студента, считая эту меру необходимой для тех, кто «совершает преступления против общества, а не Бога» (Hunter & Wootton, 1992: 235–236).

[31] «Dictated by holy men inspired by the Holy Ghost» (Graham, 2008: 104).

напрямую отринуть божественное бытие. Но благодаря широкому перечню запрещенных мнений в актах против богохульства косвенно в лагерь атеистов могли попасть богохульники и даже деисты:

> По общему признанию, термин «атеизм» использовался в XVII столетии довольно беспорядочно. Подобно «богохульству», он мог подразумевать множество грехов или неприемлемых мнений и заявлений. Но оба оказались связаны с делом Айкенхеда, как и относительно новый термин «деизм» (Graham, 2008: 40).

В этом контексте уже не так легко предположить, что Локку казалось, что об атеизме просто нечего говорить. По крайней мере, Локк, не заинтересованный в том, чтобы четко различить хотя бы атеистов и деистов, выглядит уже почти как Локк, который призывает к исключению деистов из сообщества, а такой взгляд на Локка требует жертв[32].

Стоит заметить, что в не опубликованных при жизни манускриптах Локк был смелее. В уже упомянутом «Опыте о веротерпимости» он высказывается прямо: «именно спекулятивные мнения» имеют «абсолютное и всеобъемлющее право на терпимость».

> Вера в Троицу, чистилище [...] царствие Христово на земле [...] не затрагивают моих отношений с другими людьми и не имеют влияния на мои действия как члена какого-либо общества [...] никоим образом не могут нарушить мир государства или доставить неудобство моему ближнему и потому не входят в ведение правителя (Локк, Яврумян, 1988a: 67–68).

Пожалуй, нет веских оснований думать, что более молчаливый поздний Локк отказался от этих взглядов. Как минимум, когда Эдвардс обвинял самого Локка в атеизме, Локк обвинял Эдвардса в расширительной его трактовке. А в переписке с Простом можно найти косвенное возвращение к теме Троицы. В заключительном пассаже третьей главы «Третьего письма» Локк пишет:

> Как можно доказать, что человек [вышедший из англиканской общины] виновен в отвержении истинной религии? [...] Может быть, потому, что он сторонится [...] коленопреклонения на Господней вечере? или потому, что не готов объявить проклятыми всех, кто принял символ веры Афанасия не полностью, или не присоединяется к некоторым речам в общих молитвах, полагая их неугодными Спасителю? [...] Все это изгоняет его из англиканской общины, как если бы он отрицал, что Иисус был Божиим сыном. Но теперь, прошу

[32]Причем сам Локк в глазах многих своих последователей и оппонентов был плохо замаскированным деистом (см. Yolton, 1968: 169–180).

> вас, скажите, как можно знать, что этому несогласному были представлены достаточные свидетельства, что отвергаемое им является частью истинной религии так, что без признания ее он не будет спасен? (Locke, 1824b: 261)

В упоминании символа веры Афанасия легко считывается указание на утверждение ортодоксального учения о Троице и осуждение арианства. И все же поздний Локк не просто выбирает осторожный способ выражения, но и риторически вшивает в тело основанного на достаточных свидетельствах теизма сугубо христианские догматы (в отношении того, что Иисус является Божиим сыном).

Локк так и не проводит искомого различия атеизма и неконвенционального теизма, отказываясь от разработки теории атеизма. Все, что он сказал в «Письме»: что атеисты — «те, кто отрицают существование Бога», и что «кто следует за Христом, тот не еретик» (Локк, Федоров, 1988c: 92). Но, как видно из неопределенного статуса атеизма, эта лаконичность все же не совсем нейтральна. Локк не добавляет к определению атеизма «отрицают существование Бога, или боговдохновенный статус Писания, или божественное Провидение, или любой из ликов Святой Троицы». Между тем он явно мог сделать подобное. Конечно, задача обосновать, например, принципиальную терпимость к магометанам стала бы после такой дефиниции почти невозможной. Но вряд ли многие современники потребовали бы от него больше пояснений, чем от той лаконичной формулы, на которой он поставил точку.

Если консенсус вокруг атеизма в том, что атеизм — это прежде всего убеждение, лежащее за пределами всякой приемлемости в вопросах религии, своеобразный «плейсхолдер» для возможных исключений из веротерпимости, то самая либеральная из нерадикальных позиций, пожалуй, состоит именно в том, чтобы этот плейсхолдер удерживал, лишая свободы совести, как можно меньшее количество людей. Пассивную приверженность этому стремлению, в принципе, можно приписать Локку. «Идеальный», рафинированный атеист, молчаливо возникающий в тексте «Письма» и эксплицитно подпадающий под локковское определение, четко отделенный от деиста, скептика или человека, рассуждающего о Писании в чрезмерно развязном стиле, может оказаться существом настолько редким, что о нем действительно нечего и думать.

Но к «реальным» атеистам Локк, по всей видимости, так равнодушен не был. В деле Айкенхеда, по крайней мере, он оказался заинтересован

достаточно, чтобы собрать релевантные документы для своего друга, шотландского политика, государственного секретаря (1691–1696) Джеймса Джонстона (Hunter & Wootton, 1992: 232).

Локку удалось сохранить для потомков репутацию человека, который непременно бы заступился за студента перед королем, если бы узнал вовремя. Во всяком случае, именно это эксплицитно утверждал в середине XIX в. (после «Истории» Т. Маколея дело Айкенхеда снова всплыло в обсуждениях) унитарий Джон Гордон. Но, как пишет Грэм, осязаемых свидетельств в пользу этого нет (Graham, 2008: 171). Напрямую по делу Локк так и не высказался (Hunter & Wootton, 1992: 232).

На чем же основывалась уверенность Гордона, что так ничего и не сказавший Локк обязательно воспрепятствовал бы смертной казни несчастного юноши? Возможно, на том, насколько легко складывается претендующий на консистентность образ Локка как человека, не желающего прямо высказываться в поддержку атеизма и общепризнанных атеистов, но молчаливо придерживающегося самого узкого подхода к атеизму из всех возможных. Иными словами, Локка, стремящегося максимально смягчить обстановку вокруг обсуждения Писания и спекулятивных разногласий, но не готового стать радикальным просветителем, прямо отказавшись от конвенциональных исключений из терпимости.

Но все-таки такая трактовка рискует слишком многое списать на «осторожность» Локка. По крайней мере, он мог бы, как это делали, например, Гоббс[33] или Бейль, прямо высказаться в «Письме» против злоупотребления неопределенно широкими трактовками атеизма, а не упоминать это только в тех случаях, когда в атеизме обвиняли его самого. Кроме того, Локк замолчал вопрос, важный для консистентности его теории. В той степени, в которой фактическое признание людей как атеистов основывалось на непризнании ими базовых христианских догматов, возникает глубокая трудность с разграничением христианства от теизма. Если магометанин не верит в Троицу, разве это делает его атеистом? Если спор об атеизме становится спором о пропозициях относительно Троицы и бессмертия души, то в чем граница между

[33] «Слышал ли ты когда-нибудь о столь преступном и столь нечестивом поступке, подобного которому не совершили бы хоть раз не только те, кто не считаются атеистами? [...] атеиста нельзя судить по делам его [...] лишь по каким-то его словам, произнесенным вслух или написанным, и никак иначе, то есть если он прямо отрицал существование Бога» (Гоббс, Гутерман, 1991: 575).

экзистенциально значимыми критериями принадлежности теизму и подлежащими свободе совести межконфессиональными спорами?

Свою критику письма Локка Прост начал с того, что не понимает точных пределов предлагаемой там терпимости.

> В начале этого письма автор говорит о «взаимном признании христиан в их различных религиозных исповеданиях». Но к концу он утверждает: «если позволено быть правдивым [...] я считаю, что даже язычник, или магометанин, или иудей не должны отстраняться от государственной жизни по религиозным соображениям» (Прост, Мельников, 2024: 239).

Отвечая на это во «Втором письме», Локк подтверждает, что не видит резонов отказывать магометанам, иудеям и язычникам в нормальных (то есть ненасильственных) путях обращения к истинной вере. Тем не менее в этой риторической непоследовательности письма можно увидеть след того, как сам Локк «недоопределился» в отношениях между теизмом и христианством. Для Проста одной из самых странных черт позиции Локка оказываются именно попытки на равных основаниях рассматривать религию, которую он считает истинной, и религии, которые он не считает таковыми. Но тогда подчеркнутое невнимание к атеизму и его отношению к религиозному фрейму рискует размыть основания теории терпимости Локка. Именно эту зависимость всей теории Локка от прояснения границ религиозного фрейма мы попробуем затронуть в заключительном разделе.

АТЕИЗМ КАК УГРОЗА ВСЕМУ ПРОЕКТУ ТОЛЕРАНТНОСТИ: ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Как мы уже отмечали, существует полемика между теми, кто желает видеть в Локке автора, чьи представления о терпимости в целом близки и полезны для секулярной аргументации в XXI в., и теми, кто настаивает на невозможности «пересадить» мысль Локка на более позднюю почву. Прочтение Данна, согласно которому элиминировать исключение атеизма из Локка невозможно, основано на признании неразрывной связи политической мысли Локка с фреймом христианской антропологии, в котором Локк последовательно работал. Но даже перефокусировка с исторического вопроса о резонах, определявших в контексте мысль самого Локка, на ревизионистский интерес к тому, что может дать аналитическая реконструкция положений Локка почему-то нуждающимся в ней потомкам, приводит некоторых авторов к еще менее утешительным выводам.

Наиболее известным примером является книга Уолдрона «Бог, Локк и равенство» (2002), согласно которой локкианская теория равенства (и соответственно, терпимости) не просто сформулирована на теологическом языке, но и не дает места для нетеологических ее обоснований. Теологическая концепция равенства является единственным способом сохранить консистентность между основными идеями автора «Опыта», «Трактатов» и «Писем».

В своей интерпретации Уолдрон опирается на два параграфа «Второго трактата» (§ 4 и особенно § 6), где обосновывается концепция равенства:

> Нет ничего более очевидного, чем то, что существа одной и той же породы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны также быть равными между собой без какого-либо подчинения или подавления, если только Господь и владыка их всех каким-либо явным проявлением своей воли не поставит одного над другим (Локк, Семенов и Лагутин, 1988b: 263)

> ...поскольку все люди равны и независимы [...] ни один [...] не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого; ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым Творцом; все они — слуги одного верховного владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу; они являются собственностью того, кто их сотворил, и существование их должно продолжаться [...] пока ему, а не им это угодно; и, обладая одинаковыми способностями и имея в общем владении одну данную на всех природу, мы не можем предполагать среди нас [...] такое подчинение, которое дает нам право уничтожать друг друга, как если бы мы были созданы для использования одного другим, подобно тому как низшие породы существ созданы для нас. Каждый из нас, поскольку он обязан сохранять себя и не оставлять самовольно свой пост, обязан по той же причине [...] насколько может, сохранять остальную часть человечества (там же: 265).

В этих аргументах равенство людей обусловлено их статусом перед Богом: не может принадлежать один человек другому, ибо у всех у них иной, общий хозяин. Эту модель объяснения Уолдрон считает ультимативной. Локк не может объяснить равенство на основании внешних характеристик человеческого вида, так как его теория естественных видов не предполагает реальных оснований, стоящих за этим выделением. Рациональная способность человека, как мы уже тоже знаем, распределена между людьми неравно. Может ли человек, определенный через неравно распределенную величину, быть предназначен благодаря ей к равенству? В принципе да: так, прибегает к аналогии Уолдрон, город в центре и город на окраине штата Нью-Джерси количественно

различаются по координатам, но качественно — и именно на основании координат — подпадают под одну юрисдикцию — города в штате Нью-Джерси. Эти города оказываются равными не потому, что они близки друг к другу — они могут быть дальше друг от друга, чем города разных штатов, — а потому, что для них есть общий законодатель. На этом примере Уолдрон показывает, что непосредственно «телесная рациональность» в отрыве от законодателя, подводящего всех людей — и только людей — под свою общую юрисдикцию, не обосновывает равенства. Атеист, заключает Уолдрон, затруднится объяснить, почему мы должны игнорировать очевидные различия людей в рациональности, обосновывая их равенство (Waldron, 2002: 81). И далее, без идеи общего дела и источника права в Боге концепция равенства не может обрести морально релевантный характер. Короче, если убрать отсылку на Бога и оставить в параграфах «Второго трактата» только слова про виды и способности, удовлетворительного основания для равенства там не останется (ibid.: 66).

Эта аргументация достраивается до самых печальных выводов относительно возможности примирения Локка с атеизмом. Без концепции равенства, где никто «не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого», рушится концепция толерантности. Стало быть, атеист — с точки зрения последовательного локкианца — не может обосновать идею терпимости (ibid.: 226–227). Сюжет нетерпимости к атеистам рискует инвертироваться в сюжет нетерпимости атеистов.

И в этом свете исключение атеистов может не быть лишь небрежным упоминанием консенсуса: если бы Локк занялся этим вопросом глубже и разработал целую теорию атеизма, она бы не принесла атеистам никакого облегчения. Подобный «недавно образовавшийся консенсус», что локковская политическая мысль зависит от Библии как источника важных посылок (Zuckert, 2005), является открытым вызовом для претендующей на Локка либеральной теории. Так, Дж. Тейт спорит с Данном и особенно Уолдроном на том основании, что Локк регулярно стремится разработать специфически политические аргументы в пользу терпимости[34]. С чего бы, спрашивает Тейт, человеку, выросшему среди

[34]Tate, 2013; 2017. Пример продолжающей линию Уолдрона критики Тейта см.: Stanton, 2012.

религиозных распрей и открыто озабоченному тем, что на религиозной основе возникают бесчисленные разногласия, основывать проект сосуществования на религиозных основаниях?

И все же, если толерантность для Локка предполагает универсализацию посредством светских правил, доступных разуму человека вне зависимости от вероисповедания, это не означает, что сам вывод этих правил независим от общего теизма Локка. Уолдрона волнует не то, можно ли не основывать толерантность на убеждениях конкретной религии, а то, может ли разумный атеист хоть по каким-то основаниям принять толерантность локкианского образца.

И для Тейта, и для Такнесса — сторонников либеральной актуальности Локка — ограничение атеизма не отличается фундаментально от, например, ограничения такого религиозного убеждения, как папизм, из-за его политической опасности. Перестав оценивать эту опасность как экзистенциальную, легко отказаться от исключения, по сути, и так уже нежелательного в рамках теории терпимости. Но перспектива, открываемая при попытке связать взгляд Уолдрона на основания политической философии Локка с сюжетом про нетерпимость к атеистам, провоцирует вопрос, может ли проект религиозной терпимости быть беспроблемно расширен для обоснования общей терпимости. Учитывая, что в «Письме» нет прямого довода против папистов и даже признаются терпимыми некоторые католические догматы, Уолдрон интерпретирует это через отсутствие необходимой связи между политическим признанием авторитета папы и иными составляющими католицизма, спекулятивными и ритуальными. Но если атеизм вовсе не является религиозным убеждением или, в соответствии с лапидарным указанием самого Локка, оппонирует всему религиозному фрейму, «ниспровергая всякую религию», дело с ним может обстоять в корне иначе (Waldron, 2002: 218–223).

Стоит заметить, что с практической перспективы проблема может выглядеть надуманной: скажем, у Франклина[35], Джефферсона[36] или

[35] В «Притче против преследования» Авраам выгоняет немощного человека, попросившегося на ночлег, за фразу последнего: «Я не поклоняюсь Богу [...] ибо я сам создал для себя Бога, который всегда обитает в моем доме и дает мне все». Бог недоволен Авраамом: «Я терпел его сто девяносто восемь лет и одевал его, несмотря на его возмущение [...] а ты, сам грешник, не смог вытерпеть его одну ночь»? (Франклин, 1968: 106).

[36] «Не пугайся, — наставляет Джефферсон молодого сына сестры, — исследования [...]. Если это исследование кончится убеждением, что Бога нет, ты найдешь побуждения к добродетели в удобстве и удовольствии, которые ты почувствуешь, упражняясь в ней, и в любви других [...]. Если ты найдешь основания верить, что Бог есть, сознание того,

Пейна[37], заимствующих свои взгляды на свободу совести во многом у Локка, нет, кажется, уже ни малейших проблем с признанием атеистов. В «Опыте о свободе печати» Джорджа Хея (1799) свобода атеизма уже эксплицитно признается именно частью религиозной свободы, «к счастью для человечества» начинающей признаваться и «в полной мере признанной в Соединенных Штатах» (Нау, 1799: 41–42). Но если для философских оснований модели Локка определение того, где проходят разногласия внутри теизма, а где уже начинается атеизм, действительно было настолько существенно, Локк, возможно, не посчитал нужным разработать именно ту теорию, которая больше всего нужна потомкам для корректной интерпретации его теории толерантности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы попытались показать, что один недлинный пассаж Локка про исключение атеистов из общей терпимости представляет немалый интерес, как концептуальный, так и исторический. Лаконичность Локка не просто оставляет за скобками ряд важных для понимания им терпимости и свободы совести вопросов — вроде того, каким способом и по какому основанию можно наказывать атеистов, если источником вины оказывается убеждение. В свете исключения атеизма вопросы к основаниям его теории веротерпимости открываются сразу с нескольких сторон: проблематизируя как конститентность локковской политической философии в разных текстах и совместимость теории и исключения, так и возможность первой без второго.

Решение таких вопросов, как мы полагаем, требует особого внимания к тому, что понимал под исключением атеизма (и соответственно, идеей терпимости) сам Локк. Почему он мог полагать, что атеисты не могут держать клятвы, и как это соотносится с его размышлениями об основаниях морали в «Опыте о человеческом рассудке»? И почему, говоря о терпимости, он сказал об атеизме настолько мало?

Обращение к контексту (антиатеистической литературе того времени и практическому отражению исключения предполагаемых атеистов

что он наблюдает твои действия [...] вызовет у тебя огромное дополнительное побуждение» (Джефферсон, Гольдберг, 1969: 81).

[37]Пейн в «Веке разума» сам выражается в духе Айкенхеда, описывая историю Искупления Христа как историю сыноубийства, которую немыслимо пересказывать детям (Пейн, Богомолов, 1969: 191–192), спрашивая, почему Христос не открыл Америки, если дьявол показал ему все царства мира (там же: 207) и полагая, что без признания авторства Моисея книга Бытия превращается в сборник басен (там же: 229).

в судебных процессах Англии и Шотландии конца XVII в.), с одной стороны, привело нас к выводу, что в своем лаконичном подходе к атеизму Локк вполне традиционен. Возможны при этом доводы как в пользу образа Локка прагматичного, осторожного, но даже в своей подчеркнутой узости обращения к атеизму ведущего партизанскую деятельность в пользу идеалов терпимости и свободы совести, близких к современному их пониманию, так и в пользу Локка, вполне сознательно идущего на исключение атеизма как разумное и обоснованное другими его убеждениями. Нельзя исключать и ту простую версию, что общее мнение о недопустимости атеизма просто не входило в сферу его серьезных интересов и никогда не подвергалось особой рефлексии и сомнению.

В то же время эта лапидарность Локка — весьма существенный факт, влияющий на некоторую размытость как его философского образа, так и конкретно аргументации в сфере свободы совести. Хотя литературный контекст «Писем о толерантности» вполне допускал восприятие атеизма как чрезвычайной и заведомо неприемлемой маргиналии, почти не имеющей отношения к политической жизни в целом, запутанные практико-риторические переходы от осуждения атеизма к борьбе против богохульства, деизма, отрицания Троицы или божественного предвидения открывают именно вызов ясного определения границ атеизма — для таких философов, кто, как Локк, предполагал, по крайней мере в некоторых текстах, защитить от законного преследования спекулятивные убеждения людей. Если на практике атеизм смешивался с различными альтернативами конвенциональным формам христианского вероисповедания, теория широкой свободы совести Локка оказывается неполной именно без теории атеизма, которую он по тем или иным причинам не стал разрабатывать. Подобный пример того, как локкианская теория терпимости потеряла в прояснении своих оснований, не обратившись с должным вниманием к одному краткому исключению, можно по многим причинам считать весьма показательным.

Литература

Вольтер. Несведущий философ / пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейна // Философские сочинения : пер. с фр. / под ред. В. Кузнецова. — М. : Наука, 1988. — С. 321–373.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с англ. А. Гутермана // Сочинения. В 2 т. Т. 2 : пер. с англ. / под ред. В. В. Соколова. — М. : Наука, 1991. — С. 3–590.

Джефферсон Т. Письмо П. Карру / пер. с англ. Н. М. Гольдберга // Американские просветители. Избранные произведения. В 2 т. Т. 2 : пер. с англ. / под ред. Б. Э. Быховского. — М. : Мысль, 1969. — С. 78–87.

Локк Д. Опыт о человеческом разумении (Книга IV) / пер. с англ. А. Н. Савина // Сочинения. В 3 т. Т. 2 / Д. Локк ; под ред. И. С. Нарского, А. Л. Субботина. — М. : Мысль, 1985a. — С. 3–201.

Локк Д. Опыт о человеческом разумении (Книги I–III) / пер. с англ. А. Н. Савина // Сочинения. В 3 т. Т. 1 / Д. Локк ; под ред. И. С. Нарского, А. Л. Субботина. — М. : Мысль, 1985b. — С. 78–583.

Локк Д. Опыт о веротерпимости / пер. с англ. А. Э. Яврумяна // Сочинения. В 3 т. Т. 3 / Д. Локк ; под ред. И. С. Нарского, А. Л. Субботина. — М. : Мысль, 1988a. — С. 66–90.

Локк Д. Два трактата о правлении / пер. с англ. Ю. В. Семенова, Е. С. Лагутина // Сочинения. В 3 т. Т. 3 / под ред. И. С. Нарского, А. Л. Субботина. — М. : Мысль, 1988b. — С. 135–406.

Локк Д. Послание о веротерпимости / пер. с лат. Н. А. Федорова // Сочинения. В 3 т. Т. 3 / под ред. И. С. Нарского, А. Л. Субботина. — М. : Мысль, 1988c. — С. 91–134.

Локк Д. Сочинения. В 3 т. Т. 3 / под ред. И. С. Нарского, А. Л. Субботина. — М. : Мысль, 1988d.

Пейн Т. Век разума / пер. с англ. А. С. Богомолова // Американские просветители. Избранные произведения. В 2 т. Т. 2 : пер. с англ. / под ред. Б. Э. Быховского. — М. : Мысль, 1969. — С. 149–324.

Прост Д. Аргумент «Письма о толерантности» в кратком рассмотрении, и ответ на него / пер. с англ. А. А. Мельникова // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 239–253.

Франклин Б. Притча против преследования : пер. с англ. // Американские просветители. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1 : пер. с англ. / под ред. Б. Э. Быховского. — М. : Мысль, 1968. — С. 106–107.

Abrams P. Introduction // Two Tracts on Government / J. Locke ; ed. by P. Abrams. — Cambridge : Cambridge University Press, 1967. — P. 3–111.

Anstruther W. Essays, Moral and Divine. — Edinburgh : George Mosman, 1701.

Bagshaw E. The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship Briefly Stated; and Tendred to the Consideration of All Sober and Impartial Men / University of Michigan Library Digital Collections. — 1660. — URL: http://name.umdl.umich.edu/A29126.0001.001 (visited on Dec. 22, 2023).

Bentley R. The Folly and Unreasonableness of Atheism Demonstrated from the Advantage and Pleasure of a Religious Life, The Faculties of Humane Souls, The Structure of Animate Bodies, and The Origin and Frame of the World. — London : I. H. for H. Mortlock at the Phoenix, 1699.

Berman D. A History of Atheism in Britain : From Hobbes to Russell. — London : Routledge, 1990.

Chen S. Locke's Political Arguments for Toleration // History of Political Thought. — 1998. — Vol. 19, no. 2. — P. 167–185.

Clarke S. A Demonstration of the Being and Attributes of God : And Other Writings. — Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe : The First Part Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and Its Impossibility Demonstrated. — London : Richard Royston, 1678.

Dunn J. The Political Thought of John Locke : An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government". — New York : Cambridge University Press, 1969.

Dunn J. What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke? // Interpreting Political Responsibility : Essays 1989–1989. — Princeton : Princeton University Press, 1990. — P. 9–25.

Dunn J. What History Can Show : Jeremy Waldron's Reading of Locke's Christian Politics // The Review of Politics. — 2005. — Vol. 67, no. 3. — P. 433–450.

Edwards J. The Socinian Creed, or, A Brief Account of the Professed Tenents and Doctrines of the Foreign and English Socinians Wherein is Shew'd the Tendency of Them to Irreligion and Atheism, with Proper Antidotes Against Them. — London : J. Robinson, 1697.

Ellis C. The Folly of Atheism Demonstrated to the Capacity of the Most Unlearned Reader / University of Michigan Library Digital Collections. — 1692. — URL: `https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A39251.0001.001?view=toc` (visited on Dec. 22, 2023).

Forst R. Toleration in Conflict : Past and Present. — New York : Cambridge University Press, 2013.

Graham M. The Blasphemies of Thomas Aikenhead : Boundaries of Belief on the Eve of the Enlightenment. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2008.

Hay G. An Essay on the Liberty of the Press : Respectfully Inscribed to the Republican Printers Throughout the United States. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 1799.

Hunter M., *Wootton D.* Atheism from the Reformation to the Enlightenment. — Oxford : Clarendon Press, 1992.

Israel J. I. Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750. — New York : Oxford University Press, 2001.

Jolley N. Toleration and Understanding in Locke. — Oxford : Oxford University Press, 2016.

Kahn V. Revising the History of Machiavellism : English Machiavellism and the Doctrine of Things Indifferent // Renaissance Quarterly. — 1993. — Vol. 46, no. 3. — P. 526–561.

Kraynak R. P. John Locke : From Absolutism to Toleration // American Political Science Review. — 1980. — Vol. 74, no. 1. — P. 53–69.

Laslett P. Introduction // Two Treatises of Government / J. Locke ; ed. by P. Laslett. — Cambridge : Cambridge University Press, 1999. — P. 3–136.

Locke J. A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity // The Works. In 9 vols. Vol. 6. — 12th ed. — London : Rivington, 1824a. — P. 183–424.

Locke J. A Third Letter for Toleration // The Works. In 9 vols. Vol. 5. Four Letters Concerning Toleration. — 12th ed. — London : Rivington, 1824b. — P. 159–546.

Locke J. A Vindication of the Reasonableness of Christianity // The Works. In 9 vols. Vol. 6. — 12th ed. — London : Rivington, 1824c. — P. 161–180.

Locke J. Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter // The Works. In 9 vols. Vol. 3. — 12th ed. — London : Rivington, 1824d. — P. 191–498.

Locke J. The Fundamental Constitution of Carolina // The Works. In 9 vols. Vol. 9. — 12th ed. — London : Rivington, 1824e. — P. 175–199.

Locke J. First Tract on Government // Two Tracts on Government / ed. by P. Abrams. — Cambridge : Cambridge University Press, 1967a. — P. 115–182.

Locke J. Second Tract on Government // Two Tracts on Government / ed. by P. Abrams. — Cambridge : Cambridge University Press, 1967b. — P. 210–241.

Locke J. Two Tracts on Government / ed. by P. Abrams. — Cambridge : Cambridge University Press, 1967c.

Locke J. An Essay on Toleration // Locke : Political Essays / ed. by M. Goldie. — Cambridge : Cambridge University Press, 1997. — P. 134–159.

Locke J. The Reasonableness of Christianity : As Delivered in the Scriptures / ed. by J. C. Higgins-Biddle. — Oxford : Clarendon Press, 1999.

Mendus S. Toleration and the Limits of Liberalism. — London : Macmillan, 1989.

More H. An Antidote Against Atheism : An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether There be not a God. — 3rd ed. — London : James Flesher, 1662.

Numao K. Locke on Atheism // History of Political Thought. — 2013. — Vol. 34, no. 2. — P. 252–272.

Polin R. La Politique Morale de John Locke. — Paris : Presses Universitaires de France, 1960.

Proast J. A Third Letter Concerning Toleration : In Defense of the Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd. — Oxford : Printed by L. Lichfield, for George West & Henry Clements, 1691.

Ryle G. John Locke // Collected Papers. Vol. 1. — New York : Routledge, 2009. — P. 154–164.

Shappard K. Anti-Atheism in Early Modern England 1580–1720 : The Atheist Answered and His Error Confuted. — Leiden : Brill, 2015.

Stanton T. On (Mis)interpreting Locke : A Reply to Tate // Political Theory. — 2012. — Vol. 40, no. 2. — P. 229–236.

Stillingfleet E. A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity with an Answer to the Late Socianian Objections Against it from Scripture, Antiquity and Reason. — London : J. H. for Henry Mortlock, 1697.

Tate J. W. Dividing Locke from God // Philosophy and Social Criticism. — 2013. — Vol. 39, no. 2. — P. 133–164.

Tate J. W. Liberty, Toleration and Equality : John Locke, Jonas Proast and the Letters Concerning Toleration. — London : Routledge, 2016.

Tate J. W. Locke, Toleration and Natural Law : A Reassessment // European Journal of Political Theory. — 2017. — Vol. 16, no. 1. — P. 109–121.

Tuckness A. Rethinking the Intolerant Locke // American Journal of Political Science. — 2002. — Vol. 46, no. 2. — P. 288–298.

Tuckness A. Locke's Main Argument for Toleration // Nomos. — 2008. — Vol. 48. — P. 114–138.

Vernon R. The Career of Toleration. John Locke, Jonas Proast, and After. — Montreal, Kingston : McGill-Queen's University Press, 1997.

Waldron J. Locke : Toleration and the Rationality of Persecution // Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives / ed. by S. Mendus. — Cambridge : Cambridge University Press, 1988. — P. 61–86.

Waldron J. God, Locke and Equality : Christian Foundations in Locke's Political Thought. — Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

Walwyn W. Tolleration iustified, and persecution condemn'd / University of Michigan Library Digital Collections. — 1646. — URL: https://name.umdl.umich.edu/A97108.0001.001 (visited on Mar. 12, 2025).

Wolfson A. Persecution or Toleration : An Explication of the Locke-Proast Quarrel, 1689–1704. — Lanham, Md. : Lexington Books, 2010.

Wolseley C. The Unreasonableness of Atheism Made Manifest in a Discourse Written by the Command of a Person of Honour. — London : Nathaniel Ponder, 1669.

Yolton J. John Locke and the Way of Ideas. — Oxford : Clarendon Press, 1968.

Zuckert M. P. Locke — Religion — Equality // The Review of Politics. — 2005. — Vol. 67, no. 3. — P. 419–431.

Mel'nikov, A. A., and M. D. Yevstigneyev. 2025. "Dzhon Lokk i tolerantnost' k ateistam [John Locke and Toleration for Atheists]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 48–88.

Aleksandr Mel'nikov
PhD Student in Philosophy
National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia);
orcid: 0000-0001-9782-2390

Maksim Evstigneev
PhD Student in Philosophy
Research Fellow
International Laboratory for Logic, Linguistics and Formal Philosophy
National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia);
orcid: 0000-0003-1391-4517

John Locke and Toleration for Atheists

Submitted: Sept. 25, 2024. **Reviewed:** Dec. 30, 2024. **Accepted:** Jan. 14, 2024.

Abstract: In the "Letter on Toleration" Locke claims that atheism can not be tolerated. This feature of Locke's position presents a challenge for any attempt to apply Locke's theory of toleration to contemporary cases. Locke's intolerance also needs a historical explanation. An article presents an analitycal and historcial reconstruction of Locke's theory of toleration. We show how the intolerance to atheists is grounded in Locke's writings and how it can be justifed or challenged on the basis of the arguments of his texts. We discuss contemporary readings of Locke's toleration project and show its possible or actual weaknesses. We claim that the resources of Locke's writings alone are insufficient for an interpretation. So we reconstruct a historical context of Locke's toleration project and show possible ways of explanation of his intolerance. In particular we discuss anti-atheists tracts and pamphlets, the trial of Aikenhead and religious and philosophical discussions of the late xvii century Britain. It allows us to challenge many traditional and contemporary readings of Locke's political philosophy. We argue that careful reading of the case of atheism opens new ways on Locke philosophy as well as on contemporary political discussions.

Keywords: Locke, Atheism, Toleration, Freedom of Conscience, Proast, Aikenhead, Waldron, Dunn.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-48-88.

References

Abrams, P. 1967. "Introduction." In *Two Tracts on Government*, by J. Locke, ed. by P. Abrams, 3–111. Cambridge: Cambridge University Press.

Anstruther, W. 1701. *Essays, Moral and Divine*. Edinburgh: George Mosman.

Bagshaw, E. 1660. "The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship Briefly Stated; and Tendred to the Consideration of All Sober and Impartial Men." University of Michigan Library Digital Collections. Accessed Dec. 22, 2023. http://name.umdl.umich.edu/A29126.0001.001.

Bentley, R. 1699. *The Folly and Unreasonableness of Atheism Demonstrated from the Advantage and Pleasure of a Religious Life, The Faculties of Humane Souls, The Structure of Animate Bodies, and The Origin and Frame of the World*. London: I. H. for H. Mortlock at the Phoenix.

Berman, D. 1990. *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*. London: Routledge.

Bykhovskiy, B. E., ed. 1969. [in Russian]. Vol. 2 of *Amerikanskiye prosvetiteli. Izbrannyye proizvedeniya [American Enlighteners. Selected Works]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

Chen, S. 1998. "Locke's Political Arguments for Toleration." *History of Political Thought* 19 (2): 167–185.

Clarke, S. 1998. *A Demonstration of the Being and Attributes of God: And Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cudworth, R. 1678. *The True Intellectual System of the Universe: The First Part Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and Its Impossibility Demonstrated*. London: Richard Royston.

Dunn, J. 1969. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*. New York: Cambridge University Press.

——— . 1990. "What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?" In *Interpreting Political Responsibility : Essays 1989–1989*, 9–25. Princeton: Princeton University Press.

——— . 2005. "What History Can Show: Jeremy Waldron's Reading of Locke's Christian Politics." *The Review of Politics* 67 (3): 433–450.

Edwards, J. 1697. *The Socinian Creed, or, A Brief Account of the Professed Tenents and Doctrines of the Foreign and English Socinians Wherein is Shew'd the Tendency of Them to Irreligion and Atheism, with Proper Antidotes Against Them*. London: J. Robinson.

Ellis, C. 1692. "The Folly of Atheism Demonstrated to the Capacity of the Most Un-learned Reader." University of Michigan Library Digital Collections. Accessed Dec. 22, 2023. https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A39251.0001.001?view=toc.

Forst, R. 2013. *Toleration in Conflict: Past and Present*. New York: Cambridge University Press.

Franklin, B. 1968. "Pritcha protiv presledovaniya [A Parable Against Persecution]" [in Russian]. In vol. 1 of *Amerikanskiye prosvetiteli. Izbrannyye proizvedeniya [American Enlighteners. Selected Works]*, ed. by B. E. Bykhovskiy, 106–107. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

Graham, M. 2008. *The Blasphemies of Thomas Aikenhead: Boundaries of Belief on the Eve of the Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hay, G. 1799. *An Essay on the Liberty of the Press: Respectfully Inscribed to the Republican Printers Throughout the United States*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hobbes, Th. 1991. "Leviafan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. by V. V. Sokolov, trans. from the English by A. Guterman, 3–590. 2 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.

Hunter, M., and D. Wootton. 1992. *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press.

Israel, J. I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. New York: Oxford University Press.

Jefferson, T. 1969. "Pis'mo P. Karru [Letter to P. Carr]" [in Russian]. In vol. 2 of *Amerikanskiye prosvetiteli. Izbrannyye proizvedeniya [American Enlighteners. Selected Works]*, ed. by B. E. Bykhovskiy, trans. from the English by N. M. Gol'dberg, 78–87. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

Jolley, N. 2016. *Toleration and Understanding in Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Kahn, V. 1993. "Revising the History of Machiavellism: English Machiavellism and the Doctrine of Things Indifferent." *Renaissance Quarterly* 46 (3): 526–561.

Kraynak, R. P. 1980. "John Locke: From Absolutism to Toleration." *American Political Science Review* 74 (1): 53–69.

Laslett, P. 1999. "Introduction." In *Two Treatises of Government*, by J. Locke, ed. by P. Laslett, 3–136. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. 1824a. Vol. 6 of *The Works*, 12th ed. 9 vols. London: Rivington.

——— . 1824b. "A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity." In vol. 6 of *The Works*, 12th ed., 183–424. 9 vols. London: Rivington.

——— . 1824c. "A Third Letter for Toleration." In *Four Letters Concerning Toleration*, vol. 5 of *The Works*, 12th ed., 159–546. 9 vols. London: Rivington.

——— . 1824d. "A Vindication of the Reasonableness of Christianity." In vol. 6 of *The Works*, 12th ed., 161–180. 9 vols. London: Rivington.

——— . 1824e. "Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter." In vol. 3 of *The Works*, 12th ed., 191–498. 9 vols. London: Rivington.

——— . 1824f. "The Fundamental Constitution of Carolina." In vol. 9 of *The Works*, 12th ed., 175–199. 9 vols. London: Rivington.

——— . 1967a. "First Tract on Government." In *Two Tracts on Government*, ed. by P. Abrams, 115–182. Cambridge: Cambridge University Press.

——— . 1967b. "Second Tract on Government." In *Two Tracts on Government*, ed. by P. Abrams, 210–241. Cambridge: Cambridge University Press.

——— . 1967c. *Two Tracts on Government*. Ed. by P. Abrams. Cambridge: Cambridge University Press.

——— . 1985a. "Opyt o chelovecheskom razumenii (Kniga IV) [An Essay Concerning Human Understanding]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by I. S. Narskiy and A. L. Subbotin, trans. from the English by A. N. Savin, 3–201. 3 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

——— . 1985b. "Opyt o chelovecheskom razumenii (Knigi I–III) [An Essay Concerning Human Understanding]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by I. S. Narskiy and A. L. Subbotin, trans. from the English by A. N. Savin, 78–583. 3 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

——— . 1988a. [in Russian]. Vol. 3 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by I. S. Narskiy and A. L. Subbotin. 3 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

——— . 1988b. "Dva traktata o pravlenii [Two Treatises on Government]" [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by I. S. Narskiy and A. L. Subbotin, trans. from the English by Yu. V. Semenov and Ye. S. Lagutin, 135–406. 3 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

——— . 1988c. "Opyt o veroterpimosti [An Essay on Toleration]" [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by I. S. Narskiy and A. L. Subbotin, trans. from the English by A. E. Yavrumyan, 66–90. 3 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

——— . 1988d. "Poslaniye o veroterpimosti [Epistola de tolerantia]" [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by I. S. Narskiy and A. L. Subbotin, trans. from the Latin by N. A. Fedorov, 91–134. 3 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

——— . 1997. "An Essay on Toleration." In *Locke : Political Essays*, ed. by M. Goldie, 134–159. Cambridge: Cambridge University Press.

——— . 1999. *The Reasonableness of Christianity: As Delivered in the Scriptures*. Ed. by J. C. Higgins-Biddle. Oxford: Clarendon Press.

Mendus, S. 1989. *Toleration and the Limits of Liberalism*. London: Macmillan.

More, H. 1662. *An Antidote Against Atheism: An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether There be not a God*. 3rd ed. London: James Flesher.

Numao, K. 2013. "Locke on Atheism." *History of Political Thought* 34 (2): 252–272.

Paine, T. 1969. "Vek razuma [The Age of Reason]" [in Russian]. In vol. 2 of *Amerikanskiye prosvetiteli. Izbrannyye proizvedeniya [American Enlighteners. Selected Works]*, ed. by B. E. Bykhovskiy, trans. from the English by A. S. Bogomolov, 149–324. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

Polin, R. 1960. *La Politique Morale de John Locke*. Paris: Presses Universitaires de France.

Proast, J. 1691. *A Third Letter Concerning Toleration: In Defense of the Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*. Oxford: Printed by L. Lichfield, for George West & Henry Clements.

——— . 2024. "Argument 'Pis'ma o tolerantnosti' v kratkom rassmotrenii, i otvet na nego [The Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Considered and Answered]" [in Russian], trans. from the English by A. A. Mel'nikov. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (1): 239–253.

Ryle, G. 2009. "John Locke." In *Collected Papers*, 1:154–164. New York: Routledge.

Shappard, K. 2015. *Anti-Atheism in Early Modern England 1580–1720: The Atheist Answered and His Error Confuted*. Leiden: Brill.

Stanton, T. 2012. "On (Mis)interpreting Locke: A Reply to Tate." *Political Theory* 40 (2): 229–236.

Stillingfleet, E. 1697. *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity with an Answer to the Late Socianian Objections Against it from Scripture, Antiquity and Reason*. London: J. H. for Henry Mortlock.

Tate, J. W. 2013. "Dividing Locke from God." *Philosophy and Social Criticism* 39 (2): 133–164.

——— . 2016. *Liberty, Toleration and Equality: John Locke, Jonas Proast and the Letters Concerning Toleration*. London: Routledge.

——— . 2017. "Locke, Toleration and Natural Law: A Reassessment." *European Journal of Political Theory* 16 (1): 109–121.

Tuckness, A. 2002. "Rethinking the Intolerant Locke." *American Journal of Political Science* 46 (2): 288–298.

——— . 2008. "Locke's Main Argument for Toleration." *Nomos* 48:114–138.

Vernon, R. 1997. *The Career of Toleration. John Locke, Jonas Proast, and After*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.

Voltaire. 1988. "Nesvedushchiy filosof [Philosophe incompétent]" [in Russian]. In *Filosofskiye sochineniya [Philosophical Writings]*, ed. by V. Kuznetsov, trans. from the French by S. Ya. Sheynman-Topshteyn, 321–373. Moskva [Moscow]: Nauka.

Waldron, J. 1988. "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution." In *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, ed. by S. Mendus, 61–86. Cambridge: Cambridge University Press.

——— . 2002. *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walwyn, W. 1646. "Tolleration iustified, and persecution condemn'd." University of Michigan Library Digital Collections. Accessed Mar. 12, 2025. https://name.umdl.umich.edu/A97108.0001.001.

Wolfson, A. 2010. *Persecution or Toleration: An Explication of the Locke-Proast Quarrel, 1689–1704*. Lanham, Md.: Lexington Books.

Wolseley, C. 1669. *The Unreasonableness of Atheism Made Manifest in a Discourse Written by the Command of a Person of Honour*. London: Nathaniel Ponder.

Yolton, J. 1968. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.

Zuckert, M. P. 2005. "Locke — Religion — Equality." *The Review of Politics* 67 (3): 419–431.

Морозов К. Е. Возможен ли либеральный национализм? // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 89–120.

Константин Морозов*

Возможен ли либеральный национализм?**

Получено: 15.03.2024. **Рецензировано:** 10.01.2025. **Принято:** 14.01.2025.

Аннотация: Либерализм остается доминирующей политической философией XXI в., несмотря на вызовы, которые перед ним стоят. Одним из таких вызовов стал расцвет правого популизма, в основе которого лежит антилиберальная националистическая риторика. Но некоторые политические философы, такие как Дэвид Миллер, Яэль Тамир, Уилл Кимлика, Кай Нильсен и Хаим Ганс, пытаются совместить либерализм и национализм. Эта статья исследует правдоподобие такой гибридной теории. Сначала в работе рассматриваются концептуальные и стратегические основания, по которым вопрос о синтезе либерализма и национализма является актуальным. Затем рассматривается совместимость национализма с тремя основными формами либерализма: нейтральной, перфекционистской и республиканской. Либеральный нейтрализм таких философов, как Джон Ролз, Рональд Дворкин, Джеральд Гаус и Марта Нуссбаум, несовместим с национализмом, потому что политика национального самоопределения нарушает принцип государственного нейтралитета между разумными концепциями хорошей жизни, как между гражданами и негражданами, так и между гражданами с разными представлениями о благе. Либеральный перфекционизм таких философов, как Йосеф Раз, Ричард Арнесон, Гэри Шартье, Дуглас Расмуссен и Дуглас Ден Айл, несовместим с национализмом, потому что обоснование националистической политики не отсылает ни к каким глубинным аспектам человеческой природы, кроме внешних фенотипических черт, а предпочтение национального сообщества как основы для политического самоуправления произвольно. Либеральный республиканизм таких философов, как Стивен Масидо, Ричард Даггер, Алан Томас и Роберт Тейлор, несовместим с национализмом, потому что сталкивается с проблемами доминирования и инклюзии. Проблема доминирования состоит в том, что националистическая политика препятствует максимизации недоминирования как между нациями, так и внутри самих наций. Проблема инклюзии состоит в том, что у националистов нет никаких непроизвольных оснований, чтобы ограничивать политические сообщества пределами национальных государств. Они должны либо опираться на более локальные сообщества, либо расширить рамки социальной кооперации до глобальных

*Морозов Константин Евгеньевич, младший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва); аспирант, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва), lovecraft.wittgenstein@gmail.com, ORCID: 0000–0003–3677–801X.

**© Морозов, К. Е. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Я благодарен Арине Черепановой и Глебу Милаеву за неоценимую помощь в написании статьи. Я также благодарен Александру Разину, Тимуру Саеву, Дмитрию Середе, Николаю Некрасову, Кириллу Васильеву, анонимным рецензентам и участникам секции «Либеральная теория в XXI веке: идентичность, тенденции и перспективы» XIV конференции Школы философии и культурологи НИУ ВШЭ «Мир/миры будущего» за полезные обсуждения и комментарии, которые помогли улучшить ранние версии этой статьи.

масштабов. В любом случае национализм оказывается несовместим с республиканским либерализмом. В завершении статьи рассматриваются семь аргументов в пользу синтеза либерализма с национализмом. Анализ этих аргументов демонстрирует, что ни одно из приводимых оснований не может мотивировать обращение либералов к националистическим ценностям. Таким образом, национализм несовместим с либерализмом, а последовательный либеральный национализм невозможен.

Ключевые слова: либерализм, национализм, нейтралитет, сообщество, права человека, демократия, республиканизм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-89-120.

Хотя либерализм остается доминирующей политической философией XXI в., в последние годы он сталкивается с большим количеством вызовов. Одним из них является расцвет правого популизма (Greven, 2015). Правые популисты, такие как Дональд Трамп, Алиса Вайдель, Виктор Орбан или Марин Ле Пен, отрицают основные либеральные ценности, используя при этом националистическую риторику. На первый взгляд, контраст либерализма и национализма очевиден. Либерализм с его приверженностью моральному универсализму, правам человека и культурному разнообразию кажется наиболее подходящей оппозицией национализму.

Однако многие философы попытались показать, что между национализмом и либерализмом нет противоречия и что возможен либеральный национализм. К их числу этих авторов относятся Исайя Берлин (Berlin, 1976; 1979), Дэвид Миллер (Миллер, Смирнов, 2007; Miller, 1995; 2000), Яэль Тамир (Tamir, 1993; 2019), Мишель Сеймур (Seymour, 1999), Уилл Кимлика (Kymlicka, 2001), Кай Нильсен (Nielsen, 1998), Хаим Ганс (Gans, 2003), Чандран Кукатас (Kukathas, 2003) и др.[1] Влиятельные либеральные авторы прошлого также были переосмыслены в националистическом духе, включая Джона Локка, Дэвида Юма, Иммануила Канта, Адама Смита и даже Джона Ролза[2].

[1] Хилари Патнэм (Putnam, 1996: 114) и Чарльз Тейлор (C. M. Taylor, 1996: 121) высказывали идеи, близкие к либеральному национализму, но по ряду причин их неверно было бы ассоциировать с авторами вроде Миллера, Кимлики или Тамир. Патнэм и Тейлор ближе к позиции, которая далее в тексте будет названа «либеральным патриотизмом».

[2] В своей книге «Право народов» Ролз рассматривает народы как цельных политических субъектов международной политики (Rawls, 1999). В своих ранних книгах Ролз также предполагал, что отношения справедливости ограничены сообществами, примерно равными современным национальным государствам (Ролз, Целищев, 2010; Rawls, 1993). Из-за этого некоторые авторы называют Ролза «методологическим националистом» (Dumitru, 2021).

Либеральные националисты претендуют на то, что предлагаемый ими синтез поможет примирить ценности и институты либеральных демократий с теми настроениями и запросами, которые эксплуатируют правые популисты. С этой точки зрения, между либерализмом и национализмом нет неустранимого ценностного конфликта, а потому либералы должны воспринять ценности национализма, чтобы сохранить устойчивость демократических институтов и практик. Одна из первичных целей этой статьи — проанализировать либерализм и национализм на предмет их реальной концептуальной совместимости, чтобы понять, могут ли либералы использовать эту стратегию ответа на правопопулистский вызов. Если, вопреки Миллеру, Тамир и прочим, либерализм и национализм окажутся несовместимы, то либералам необходимо осмыслить альтернативные пути выхода из сложившегося кризиса.

Другая причина обращения к данной проблематике — глубокая укорененность как либерализма, так и национализма в ценностях, практиках и институтах современных демократий. Если между либерализмом и национализмом наличествует концептуальное напряжение, то это обнажает глубинные противоречия в самой базисной структуре современных демократий. И это подсказывает альтернативный ответ на правопопулистский вызов: сами базисные демократические институты нуждаются в коренных реформах, которые устранили бы заложенные в них противоречия.

Помимо этих практических вопросов, тема согласованности либерализма с национализмом представляет и чисто теоретический интерес. Несмотря на то что либерализм считается доминирующей политико-философской позицией, все еще сохраняются значительные разногласия по поводу его концептуальных границ. Например, Джеральд Гаус и Эрик Мак рассматривают современное либертарианство как развитие традиции классического либерализма (Gaus & Mack, 2004), тогда как Сэмюэль Фримен доказывает, что либертарианство не является либеральной позицией (Freeman, 2018). Джон Ролз утверждал, что либерализм совместим с демократическим рыночным социализмом (Ролз, Целищев, 2010: 232), в то время как Роберт Тейлор пытается доказать, что большинство версий либерализма однозначно исключают любые формы социализма (R. S. Taylor, 2014).

Таким образом, хотя мнение о несовместимости либерализма и национализма долгое время являлось господствующим, есть необходимость в углубленном анализе причин этой несовместимости. В рамках одного

исследования привести исчерпывающие доводы в пользу несовместимости этих позиций не представляется возможным, однако в последующих разделах мы постараемся в общих чертах обрисовать причины для сомнений в продуктивности подобного синтеза.

1. Дефиниционная проблема либерализма и национализма

Прежде чем перейти к анализу собственно концептуальной совместимости, необходимо оговорить, как именно мы будем понимать либерализм и национализм. Среди исследователей нет полного согласия по этому вопросу, но некоторые общие ориентиры мы все-таки можем определить, ориентируясь на наиболее исторически значимые и влиятельные определения каждой из двух концепций.

Далее для либерализма мы будем использовать трехчастное определение Джона Ролза (Rawls, 1993: 6), поскольку Ролз по сей день остается наиболее влиятельным и цитируемым либеральным философом. Его определение также активно применяется в философской литературе до сих пор, поскольку является достаточно инклюзивным и обобщает широкий спектр либеральных позиций, включая социал-демократический либерализм Дэвида Миллера и Майкла Уолцера, эгалитарный либерализм самого Ролза и Рональда Дворкина, а также классический либерализм Фридриха Хайека (R. S. Taylor, 2014: 435; Freeman, 2018: 62–63).

Ролз включает в определение либерализма три компонента. Во-первых, либерализм устанавливает некоторые базовые права и свободы в качестве основополагающего принципа справедливости. Во-вторых, либерализм придает особый приоритет этим правам перед требованиями общего блага или перфекционистскими ценностями. В-третьих, либерализм требует адекватного минимума ресурсов для всех, чтобы гарантировать реализацию базовых прав и свобод. Таким образом, либерализм характеризуется тремя приверженностями: (1) права человека, (2) нейтралитет между разумными концепциями хорошей жизни и (3) шаблонный критерий распределительной справедливости[3].

[3]Третий пункт исключает из определения либерализма радикальные формы правого либертарианства (Ротбард, Пинскер, 2009; Machan, 2009), поскольку они отрицают права на какие-либо ресурсы и любые шаблонные критерии распределительной справедливости. Остается спорным, насколько это верно в отношении умеренных правых либертарианцев, таких как Роберт Нозик, потому что они признают оговорку Локка как условие предварительного распределения прав на природные ресурсы (Нозик, Пинскер, 2008: 224–232).

Для национализма, в свою очередь, далее будет использоваться не менее влиятельное определение философа и классика исследований национализма Эрнеста Геллнера. Хотя сегодня отдельные аспекты взглядов Геллнера на национализм подвергаются критике, данное им определение до сих пор широко используется в современных исследованиях. По Геллнеру, национализм — это политический принцип, согласно которому политическая и национальная единицы должны совпадать (Геллнер, Крупник, 1991: 23). Несколько переформулируя, основную идею можно передать так: национализм рассматривает в качестве высшей политической ценности самоуправление нации на определенной территории. Чтобы это определение не стало слишком узким или ограничительным, мы можем дистанцироваться от вопросов о том, как здесь понимается нация[4], а также о какой форме политического самоуправления идет речь[5].

В следующем разделе мы рассмотрим три основные формы современного либерализма (нейтральную, перфекционистскую и республиканскую) на предмет их совместимости с национализмом в той широкой трактовке, которую ему дает Геллнер. Если концептуальное напряжение между либерализмом и национализмом будет обнаружено при использовании подобных широких трактовок, то можно с уверенностью сказать, что это напряжение будет заметнее при обращении к более узким и специфическим определениям национализма.

2. ФОРМЫ ЛИБЕРАЛЬНОГО НАЦИОНАЛИЗМА

2.1. НЕЙТРАЛЬНЫЙ ЛИБЕРАЛЬНЫЙ НАЦИОНАЛИЗМ

Доминирующей формой современного либерализма является его нейтральная разновидность, истоки которой восходят к трудам позднего Ролза (Rawls, 1993) и Рональда Дворкина (Dworkin, 1986). Либеральные нейтралисты делают особый акцент на компоненте (2) ролзовского определения либерализма — нейтралитете государства между разумными концепциями хорошей жизни. В частности, либеральные нейтралисты считают, что государство не должно продвигать какую-либо конкретную концепцию блага или дискриминировать сторонников каких-либо концепций.

Моральной основой либерального нейтралитета является право на равное уважение (Gaus, 2009; Nussbaum, 2011b). Поскольку граждане

[4]Например, как этническая, гражданская или культурная общность.

[5]Например, как собственное суверенное государство или политическая автономия в рамках многонационального государства.

либеральных государств имеют право на равное уважение, они также имеют право против того, чтобы государство (или частные лица) навязывало им ту концепцию блага, которую они не разделяют, или дискриминировало их на основании их собственной концепции блага. Границы этого нейтралитета остаются спорными. Со времен Ролза все либеральные нейтралисты ограничивают это требование *разумными* концепциями блага, но между собой различные теоретики нейтралитета не согласны по поводу критериев разумности.

Ролз использовал два критерия разумности — эпистемический и этический. Эпистемически разумной концепцией блага является та, которая удовлетворяет нескольким теоретическим требованиям: чувствительна к рациональным аргументам и эмпирическим доказательствам, последовательна, согласованна, формирует целостную картину мира, согласуется с данными современной науки и широко признанными нормативными интуициями (Rawls, 1993: 59). Этически разумной концепцией блага является та, которая совместима с уважением к базовым правам человека (ibid.: 64, 144). Марта Нуссбаум считает, что включение эпистемического критерия в определение разумной концепции блага делает это определение слишком строгим, потому что оно будет исключать многие концепции блага, которые совместимы с уважением к базовым правам, но не удовлетворяют одному или нескольким теоретическим требованиям (Nussbaum, 2011b: 25–26). Поскольку критерий разумности Нуссбаум остается более мягким, есть смысл использовать его, ведь в таком случае, если национализм будет противоречить либеральному нейтралитету при мягкой и уступчивой трактовке разумности Нуссбаум, то это будет тем более верно для строгой и исключающей трактовки Ролза.

Умеренные формы национализма, вроде тех, которые поддерживаются либеральными националистами (Gans, 2003; Kymlicka, 2001; Tamir, 1993; 2019), являются разумными концепциями с точки зрения этического критерия[6], хотя и необязательно эпистемического. Тем не менее проведение националистической политики, то есть любой политики, направленной на установление и поддержание самоуправления нации на определенной территории, будет нарушать принцип нейтралитета.

[6]На самом деле это зависит от конкретной трактовки оснований, содержания и объема базовых прав. Например, если либеральные базовые права понимаются как абсолютные естественные права, которые включают равное право на землю (Steiner, 1994), то даже умеренные формы национализма будут являться этически неразумными, поскольку они провозглашают исключительные права какой-либо нации на определенную территорию, что несовместимо с уважением базового естественного права на землю.

Ведь хотя умеренный национализм является разумной концепцией, государство должно быть нейтрально между различными разумными концепциями.

Националистическая политика нарушает нейтралитет между гражданами и негражданами того или иного государства. Так, даже умеренные формы национализма обычно предполагают некоторые миграционные ограничения (Миллер, Смирнов, 2007), что ставит граждан и неграждан в неравное положение относительно доступа к тем или иным общественным благам. Таким образом, даже умеренное националистическое государство нарушает нейтралитет в вопросах, связанных с определением прав граждан и неграждан.

Безусловно, какая-то асимметрия этих прав неизбежно будет сопутствовать любому национальному государству, поддержка которого не является сама по себе националистической. Здесь для нас важно различать два типа нейтралитета государства, которые выделяет Ролз: нейтралитет цели и нейтралитет эффекта (Rawls, 1993: 192–193). Первый тип нейтралитета устанавливает, что государство не должно целенаправленно продвигать какую-то концепцию блага в ущерб другим, допуская, что продвижение отдельных концепций блага может быть побочным эффектом нейтральной политики. Второй тип нейтралитета более строгий — он запрещает даже непреднамеренное продвижение каких-либо концепций блага. Однако Ролз отвергает нейтралитет эффекта в пользу нейтралитета цели из соображений «социологии здравого смысла». С точки зрения этого нейтралитета, некоторое асимметричное отношение к гражданам и негражданам может быть оправдано, если обоснованием такой асимметрии не является спорная концепция блага, такая как национализм.

Однако либеральные националисты могли бы предложить и более перспективный ответ: националистическая политика действительно не является нейтральной в отношении граждан и неграждан, но применимость либерального нейтралитета ограничена только гражданами (Миллер, Смирнов, 2007: 149–150). Например, либеральные националисты могли бы апеллировать к ролзианскому принципу взаимности, согласно которому выгоды от той или иной кооперативной практики должны разделяться эгалитарно, но лишь среди тех, кто вносит справедливый вклад в эту практику (Rawls, 2001: 49; Quong, 2011: 78–83). В контексте общественных благ они могли бы ответить, что производство этих благ является коллективным делом граждан конкретного

государства, но поскольку неграждане не вносят вклада в производство этих благ, то они не имеют прав на приносимые этими благами выгоды.

Однако этот ответ неэффективен сразу по нескольким причинам. Во-первых, общественные блага той или иной страны включают не только плоды кооперации людей, живущих на этой территории. Это включает также, например, плоды кооперации предыдущих поколений, в том числе тех, которые не являются предками ныне живущих на данной территории людей (Steiner, 1994: 258). Это также включает природные ресурсы, на которые никто из людей не может иметь ни индивидуально, ни коллективно исключительных притязаний, поскольку эти ресурсы не были созданы кем-либо (Нозик, Пинскер, 2008: 227; Steiner, 1994: 268). Таким образом, у государств не может быть права блокировать доступ неграждан к этим благам, поскольку у граждан не может быть исключительных притязаний на эти блага.

Во-вторых, блокируя негражданам доступ к общественным благам, государство ограничивает не только потребление выгод от социальной кооперации, но и возможность внести справедливый вклад в эту кооперацию. Иными словами, националистическая политика вовсе не реализует принцип взаимности, а пытается произвольным образом ограничить диапазон тех людей, которые имеют право вступить в систему кооперации в рамках конкретного государства. Ведь приезжающие в страну мигранты могут работать на местных производствах и платить налоги, тем самым внося вклад в производство общественных благ.

В-третьих, у нас нет оснований ограничивать действие принципа взаимности рамками национальных государств, потому что у нас есть практика кооперации в масштабах всей планеты — глобальная экономика (Quong, 2011: 84–85). Однако здесь мы не будем останавливаться на этом возражении, поскольку более подробно оно рассматривается в разделе 2.3.

В-четвертых, даже если не учитывать ни одно из возражений выше и согласиться, что применимость либерального нейтралитета ограничена гражданами одного национального государства, националистическая политика все еще нарушает нейтралитет, поскольку она предполагает асимметричное отношение к гражданам *внутри* государства. Ведь даже если национализм является разумной концепцией блага, существуют и другие разумные концепции, которые разделяют граждане современных либеральных государств — либеральный космополитизм, пролетарский интернационализм, религиозный коммунитаризм, моральный индивидуализм и т. д. Проводя националистическую политику,

государство принуждает этих людей жить в соответствии с той концепцией блага, которую они не разделяют, что нарушает их право на равное уважение[7].

В ответ на это либеральные националисты могли бы возразить, что националистическая политика не предполагает асимметрии между гражданами, поскольку ее основной эффект направлен на неграждан. Однако это не значит, что эффекты националистической политики не сказываются в том числе на гражданах. Представьте, например, Ицхака — молодого израильтянина, который симпатизирует японской культуре. Благодаря тематическим форумам Ицхак знакомится с Кимико — японкой, которой очень интересна еврейская культура. После продолжительного общения между Ицхаком и Кимико завязывается роман на расстоянии, так что они решают встретиться вживую и, если все пойдет хорошо, съехаться. Однако представим также, что к власти в Японии и в Израиле в рамках нашего воображаемого примера пришли правительства либеральных националистов, так что обе страны устанавливают строгие миграционные ограничения на въезд и выезд. Даже если Ицхаку и Кимико удастся реализовать свой план, националистическая политика их государств сильно ограничивает их возможности жить согласно той концепции хорошей жизни, которую они для себя выбрали, в сравнении с их более националистически настроенными согражданами, которые не практикуют межэтнические браки.

Мы могли бы обратиться и к еще одному примеру, который предложил Джон Томаси (Tomasi, 2012: 66), несколько модифицировав его. Томаси описывает Эми, женщину из Род-Айленда, чьи представления о хорошей жизни тесно связаны с ее бизнес-проектом — ветеринарным магазином «Amy's Pup-in-the-Tab». Представим, что Эми решает расширить свой бизнес, открыв сайт, через который покупатели могут заказать доставку. Эми ищет программистов для разработки сайта

[7]Это возражение предполагает, что мы говорим о моноэтническом государстве, а все граждане со своими различными концепциями хорошей жизни — представители одной нации. Но многие современные государства — полиэтнические. Поэтому националистическая политика может нарушать нейтралитет между гражданами, даже если они все являются националистами разных наций. Такое дополнительное возражение будет эффективно против тех либеральных националистов, которые отрицают мультикультурализм (Tamir, 2019: 62). Однако те из них, кто принимает мультикультурную политику (Kymlicka, 2001), могли бы смягчить его последствия. Смягчить, но не полностью устранить, потому что мультикультурная политика встречает явное отторжение со стороны всех нелиберальных националистов.

и в результате знакомится с Суфьяном, мигрировавшим в США IT-специалистом арабского происхождения. Среди всех отобранных Эми кандидатов Суфьян предлагает наиболее удовлетворительные для нее условия договора на оказание услуг по разработке сайта.

Однако снова представим, что к власти в США пришла партия либеральных националистов, которая вводит более жесткие ограничения на пребывание в стране мигрантов, тем самым ограничивая Эми в ее возможностях нанять на работу Суфьяна. Таким образом, хотя концепция хорошей жизни Эми не связана напрямую с вопросами национальности, как в случае Ицхака и Кимико, Эми также подвергается асимметричному отношению со стороны государства, которое нарушает либеральный нейтралитет.

Таким образом, любая националистическая политика, включая самую умеренную, неизбежно нарушает либеральный нейтралитет даже в том случае, если применимость этого принципа ограничена гражданами национальных государств. Поэтому либеральный нейтрализм даже в его мягкой трактовке, ограниченной этическим критерием разумности, несовместим даже с умеренными формами национализма.

2.2. Перфекционистский либеральный национализм

Но даже если либеральный нейтрализм несовместим с национализмом, можно попытаться защитить подобный синтез на основе либерального перфекционизма. Перфекционизмом в моральной и политической философии называют концепции, которые утверждают и продвигают объективистскую концепцию блага, основанную на представлениях о человеческой природе и процветании. Различные версии либерального перфекционизма предложили такие авторы, как Ричард Арнесон (Arneson, 1999; 2000), Йосеф Раз (Raz, 1986), Гэри Шартье (Chartier, 2019), Дуглас Расмуссен и Дуглас Ден Айл (Rasmussen & Den Uyl, 2005)[8].

На первый взгляд, сам либеральный перфекционизм выглядит довольно противоречивым сочетанием. Так, выше мы включили либеральный нейтралитет как компонент (2) определения либерализма. Перфекционизм предполагает, что существует универсальная и объективная концепция блага, а задачей государства является продвижение и реализация этой концепции, что исключает нейтралитет государства между

[8]Марту Нуссбаум часто включают в число либеральных перфекционистов из-за ее приверженности аристотелианскому эссенциализму, лежащему в основе ее «подхода способностей» (Nussbaum, 1992; 2011a). Однако сама Нуссбаум не считает отстаиваемую ею версию либерализма перфекционистской (Nussbaum, 2011b).

разумными представлениями о благе. Однако либеральный нейтралитет и перфекционизм не противоречат друг другу, если понимать нейтралитет достаточно широко. Напротив, перфекционистская приверженность универсальной концепции блага может обеспечить даже более прочную основу для права на равное уважение, лежащего в основе либерального нейтралитета (Mang, 2013).

Более того, такой синтез позволяет избежать одного критического возражения против нейтральных форм либерализма. Изначально либерализм возник в русле перфекционистской (прежде всего, протестантской) философии, однако отказ от перфекционизма ведет к тому, что современному либерализму не хватает нормативных оснований (Разин, 2021: 106–107, 110). Перфекционистский взгляд на человеческую природу предоставляет более прочную основу для либеральной политики и этики.

И все же представленная выше формулировка перфекционизма нуждается в некоторых уточнениях, чтобы объяснить, как перфекционизм может быть либеральным. Во-первых, либеральные перфекционисты — это плюралистичные перфекционисты, то есть они верят в существование не одного, а множества объективных благ, которые составляют человеческое процветание (Raz, 1986: 395; Arneson, 1999: 116; Nussbaum, 2011a: 33–34; Mang, 2013: 305; Chartier, 2019: 4). Во-вторых, либеральные перфекционисты — это умеренные перфекционисты, то есть они ограничивают диапазон средств, которые государству допустимо использовать для продвижения даже объективных благ (Arneson, 2000: 45; Rasmussen & Den Uyl, 2005: 285; Mang, 2013: 301–302; Chartier, 2019: 287). В-третьих, либеральные перфекционисты признают свободу или автономию в качестве самостоятельного или даже центрального объективного блага (Raz, 1986: 390; Rasmussen & Den Uyl, 2005: 89–90; Nussbaum, 2011a: 33–34; Chartier, 2019: 17).

Эти три характеристики либерального перфекционизма не являются изолированными. Именно потому, что либеральные перфекционисты признают множество объективных благ, они признают и множество несоизмеримых способов человеческого процветания, выбор между которыми должен автономно совершаться каждым индивидуально. По этой причине либеральные перфекционисты признают некоторую форму либерального нейтралитета — нейтралитет государства между различными вариантами упорядочивания объективных благ в своей жизни.

И поскольку либеральные перфекционисты признают автономию объективным благом, они признают и ограничения на то, как государство может продвигать какие-либо другие блага[9].

Однако перфекционистский нейтралитет является гораздо более ограничительным, чем эпистемический нейтралитет Ролза. Поэтому (по крайней мере, гипотетически) либеральные националисты могли бы использовать перфекционистскую концепцию блага, чтобы обосновать националистическую политику. Но к какому объективному благу могли бы апеллировать перфекционистские националисты? Таких благ два — это автономия и сообщество. С одной стороны, люди — социальные существа, и для полноценного процветания им нужно человеческое сообщество (Nussbaum, 2011a: 33–34; Chartier, 2019: 4, 9–10). С другой стороны, людям необходима автономия, понимаемая как свобода распоряжаться собственной жизнью в наиболее значимых аспектах. Если считать, что нация — это форма человеческого сообщества, необходимая для процветания, то из ценностей сообщества в сочетании с автономией следует, что государство должно продвигать национальное самоуправление. Этот вариант обоснования либерального национализма использовал Йосеф Раз (Raz & Margalit, 1990).

У этого аргумента есть две основные проблемы. Во-первых, этот аргумент произвольно выбирает национальность среди всех прочих форм сообществ как основу для коллективного самоуправления. Либеральные перфекционисты привержены моральному плюрализму в двух значениях. С одной стороны, они являются плюралистами в отношении блага: не существует одной-единственной объективной ценности, есть множество несоизмеримых ценностей, упорядочивание которых является вопросом автономного выбора (Nussbaum, 2011b: 3–4). С другой стороны, они являются плюралистами в отношении способов реализации каждого конкретного блага (Chartier, 2019: 14). Таким образом, даже перфекционистское либеральное правительство должно сохранять определенный нейтралитет (1) между гражданами, для которых приоритет имеют либо коллективные, либо индивидуальные блага, и (2) между гражданами, которые реализуют благо коллективного самоуправления либо в рамках национального сообщества, либо какого-то другого (семейного, рабочего, религиозного, культурного, политического и т. д.).

[9]Другой аргумент в пользу подобных ограничений является чисто инструментальным — государство просто будет более эффективным в продвижении какого-либо блага, если будет продвигать его без принуждения.

Во-вторых, этот аргумент произвольно выбирает национальность как критерий для формирования сообщества, между членами которого существуют отношения коллективного самоуправления. Современные нации — это огромные скопления географически разобщенных людей, которых не объединяет ничего, кроме того, что члены соответствующей нации идентифицируют друг друга как членов одной общности[10]. Например, количество евреев в США сопоставимо с количеством евреев в Израиле или даже превышает его (Della-Pergola, 2021). Можем ли мы сказать, что все евреи формируют сообщество, между членами которого даже на разных концах земного шара есть отношения коллективного самоуправления? Или даже что подобное сообщество формируют конкретно американские евреи, живущие в Техасе и Калифорнии?

Единственный способ для перфекционистских националистов защитить права национального самоуправления — связать национальную идентичность с некоторыми глубинными аспектами человеческой природы. Культурные составляющие национальной идентичности здесь не подходят, потому что они определенно не коренятся в универсальной человеческой природе. Значит, единственный вариант для перфекционистских националистов — апелляции к фенотипическим признакам. Но это *reductio ad absurdum* либерального национализма, потому что подобная моральная асимметрия между людьми с разными фенотипическими признаками есть не что иное, как обоснование политики расовой сегрегации, которая явно несовместима с либерализмом.

И все же есть перфекционистская линия защиты чего-то, напоминающего либеральный национализм. Речь идет о «чем-то напоминающем», потому что, как будет показано далее, даже это обоснование не предоставляет полноценного синтеза либерализма и национализма. В частности, можно утверждать, что либерально-перфекционистское государство должно продвигать благо автономии, в том числе используя различные формы косвенного принуждения. Однако благо автономии играет разную роль в различных национальных культурах, некоторые из них признают благо автономии, но другие не придают ему особой роли. Перфекционистские националисты могли бы использовать этот факт, чтобы обосновать, почему государство должно асимметрично относиться к представителям разных национальных культур.

[10]Геллнер определяет нацию как группу людей, члены которой «признают принадлежность друг друга к этой нации» (Геллнер, Крупник, 1991: 35).

Хотя представленное обоснование выдвигает нечто, наиболее близкое к либеральному национализму, данную концепцию нельзя считать синтезом либерализма и национализма. Ведь подобное асимметричное отношение ограничено ситуациями, когда сравниваются представители либеральных и антилиберальных национальных культур. Во-первых, если сравнить представителей двух разных национальных культур, каждая из которых признает благо автономии, то асимметричное отношение со стороны государства не будет оправдано. Во-вторых, основанием для асимметричного отношения является признание или отрицание блага автономии, а не сама по себе национальная идентичность. Если кто-то признает ценность автономии, не будучи представителем титульной нации в либеральном государстве, то в отношении него не будут оправданы какие-либо ограничительные меры, даже если он происходит из национальной культуры, в которой отрицается благо автономии. И наоборот, если для государства оправдано ограничивать представителей других национальных культур, когда они отрицают благо автономии, то для этого же государства оправдано ограничивать представителей собственной национальной культуры, когда они делают то же самое. В-третьих, подобное асимметричное отношение ничего не говорит о том, что какая-то конкретная нация, даже если она разделяет ценности автономии и плюрализма, имеет право осуществлять национальное самоуправление на определенной территории, исключая представителей других национальных идентичностей.

Таким образом, обращение к перфекционизму не помогает либеральным националистам отстоять свою позицию. Ведь либеральные националисты произвольно выделяют национальные идентичности из обширного ряда оснований, по которым люди могут формировать социальные связи и реализовывать благо сообщества. Единственный способ сделать такое выделение непроизвольным — фундировать его в человеческой природе, но это ведет к обоснованию расовой сегрегации, которая несовместима с либеральной приверженностью моральному равенству и правам человека.

2.3. Республиканский либеральный национализм

Есть еще один вариант, который могли бы использовать либеральные националисты, чтобы отстоять синтез двух концепций — либеральный республиканизм. Современный гражданский республиканизм первоначально возник как своего рода антитеза либерализму. Филип Петтит и Квентин Скиннер противопоставляют либерализм и республиканизм,

сравнивая их идеалы свободы (Петтит, Яковлев, 2016; Скиннер, Магун, 2020). Согласно этой точке зрения, хотя и либералы, и республиканцы рассматривают свободу в качестве высшей политической ценности, либералы понимают ее как невмешательство, а республиканцы — как недоминирование (Петтит, Яковлев, 2016: 60). Свобода как невмешательство требует лишь того, чтобы в жизнь каждого человека не могли вмешаться ни частные лица, ни государства, что означает строгое ограничение государственной власти. Свобода как недоминирование, в свою очередь, требует, чтобы никто не находился под произвольной властью кого-то другого, для чего необходимо широкое политическое участие всех граждан. Поэтому республиканцы склонны рассматривать государства как политические сообщества, объединяющие людей вокруг стремления к общему благу (там же: 220). Особый акцент при этом делается на развитии у граждан особых моральных качеств — гражданских добродетелей (там же: 229–230).

Тем не менее оспаривается, насколько республиканизм является реальной антитезой либерализму, а не новой его формой (Rawls, 1993: 205; Dagger, 1997; Ghosh, 2008; Larmore, 2001). Несколько авторов, включая Стивена Масидо (Macedo, 1991), Алана Томаса (Thomas, 1997; 2016), Ричарда Даггера (Dagger, 1997) и Роберта Тейлора (R. S. Taylor, 2017), даже разработали различные версии либерального республиканизма[11]. Учитывая тот акцент, который республиканцы делают на гражданском обществе и политическом общем благе, либеральные националисты могли бы использовать подобный синтез теорий, чтобы включить националистические соображения в рамки либеральной концепции.

Петтит, например, скептически относится к идее, что обязательства справедливости выходят за пределы национальных государств, потому что институты, необходимые для максимизации недоминирования, реализуются на уровне национальных государств (Pettit, 2010). Он также считает, что миграционный контроль не является формой доминирования граждан над негражданами (Pettit, 2012: 161–162). Схожую позицию отстаивает Сара Файн, которая считает миграционный

[11] Гаус отстаивал противоположную позицию, согласно которой современный республиканизм по сути своей несовместим с либерализмом из-за его предполагаемой оппозиции рыночному экономическому устройству (Gaus, 2003). Однако спорно, насколько республиканизм несовместим с рыночной экономикой (R. S. Taylor, 2017; Thomas, 2016), а также насколько рыночная экономика является неотъемлемой частью либерализма (Коэн, Середа, 2020: 117).

контроль необходимым для поддержания стабильного гражданского общества (Fine, 2014).

Несмотря на такое созвучие его позиции гражданскому национализму, может показаться, что позиция Петтита антинационалистическая, поскольку он также выступает против культурного доминирования какой-либо нации в рамках республиканского государства (Петтит, Яковлев, 2016: 254). Однако в ответ на это республиканские националисты могли бы сказать, что у них нет никакого противоречия с Петтитом в этом отношении, потому что они поддерживают национальное самоуправление для каждой нации внутри многонациональных государств. Действительно, некоторые либеральные националисты, подобно Уиллу Кимлике, поддерживают политику мультикультурализма (Kymlicka, 2001).

Таким образом, предоставляет ли республиканизм надежную основу для синтеза либерализма и национализма? Такое сочетание также сталкивается с двумя взаимосвязанными проблемами: доминирования и инклюзии. Проблема доминирования состоит в том, что националистическая политика препятствует максимизации недоминирования сразу несколькими способами.

Виктория Коста возражает Петтиту, что миграционный контроль действительно является формой доминирования над приезжающими в страну мигрантами (Costa, 2016). Изолт Хонохан занимает более умеренную позицию, допуская некоторую степень миграционного контроля по непроизвольным основаниям (Honohan, 2014), но национальная идентичность приезжающих мигрантов является произвольным с моральной точки зрения основанием[12]. Ведь идентичность не зависит от выбора самих мигрантов и при этом не имеет отношения к продвижению общего блага (в отличие от, скажем, наличия вирусных заболеваний или подозрений в противоправной деятельности). Кроме того, миграционный контроль в наибольшей степени бьет по тем, кто уже находится в положении, уязвимом для доминирования, — беженцам, апатридам и уже проживающим в стране мигрантам (Benton, 2014; Bohman, 2009).

Фрэнк Ловетт (Lovett, 2016), Мира Бачварова (Bachvarova, 2013), Сесиль Лаборд (Laborde, 2010) и Мириам Ронзони (Laborde & Ronzoni, 2016) также утверждают, что национальные государства несут

[12]Еще Ролз утверждал, что несправедливо возлагать на людей ответственность за то, что не является результатом их осознанного выбора (Ролз, Целищев, 2010: 75). Центральную роль это положение играет в одной из мейнстримных форм современного либерализма — эгалитаризме удачи (Середа, 2021).

обязательства друг перед другом по глобальному перераспределению богатства. Отсутствие такого глобального перераспределения создает динамику доминирования, с одной стороны, между самими национальными государствами и, с другой стороны, между гражданами в более бедных странах. Таким образом, обязательства по глобальному перераспределению действуют даже в том случае, если основной целью республиканизма является максимизация недоминирования *внутри* национальных государств.

Наконец, исторически реализация республиканских идеалов часто сопутствовала антилиберальной милитаристской и империалистической политике (Goodin, 2003). Отказ от национализма является необходимым условием для того, чтобы эта милитаристская тенденция не привела к вырождению либеральной республики в антилиберальную. Милитаризация также ведет к подрыву свободы как недоминирования, как между государствами, так и внутри самих республиканских государств, создавая диспропорцию власти и богатства между гражданами. На это республиканские националисты могли бы ответить, что милитаризация республики является необходимым условием для ее защиты и предотвращения доминирования со стороны других государств. В противовес этому Дэниэл Дидни и Джеймс Бохман утверждают, что защита республики в условиях глобализации требует интернационалистической политики международного сотрудничества (Bohman, 2008; Deudney, 2007). Хосе Луис Марти даже утверждал, что предотвращение доминирования требует чего-то вроде глобальной наднациональной республики (Martí, 2009).

Все эти соображения говорят в пользу того, что либеральные республиканцы должны быть интернационалистами или космополитами, даже если максимизация недоминирования ограничена национальными государствами. И все же более проработанный аргумент против республиканского национализма будет включать объяснение того, почему отношения недоминирования важны на глобальном, а не только национальном уровне. И здесь республиканский национализм сталкивается с проблемой инклюзии.

Проблема инклюзии состоит в том, что националистические республиканцы произвольно ограничивают рамки политического сообщества, объединенного ради общего блага, границами национальных государств. Современные национальные государства включают большое количество людей, которые практически никак не связаны друг с другом. Почему республиканские отношения недоминирования существуют в масштабе

национальных государств, а не более локальных обществ, члены которых связаны друг с другом более явным и прямым образом? Примером таких локальных сообществ могут быть вольные города-государства, церковные общины, рабочие кооперативы и гильдии или иные социальные структуры, приближенные к классическому идеалу государства полисного типа.

Но если надлежащей формой политического объединения является подобная локальная структура, то это несовместимо с сохранением национальных государств в их существующем виде. Можно сказать, что национализм является слишком современным взглядом для гражданских республиканцев, потому что республиканский идеал — в большей степени коммунитарный, чем либерально-националистический. В ответ на это республиканские националисты могут заявить, что современные республиканцы должны быть более инклюзивными, чем их классические предшественники (Петтит, Яковлев, 2016: 178). В пользу такой инклюзивности республиканцы могут предложить два аргумента: моральный и практический.

С моральной точки зрения республиканцы должны быть инклюзивными, потому что все люди равны в своих морально значимых свойствах. Поэтому границы морального сообщества, в рамках которого между людьми действуют обязательства справедливости, должны быть максимально широкими, открытыми и инклюзивными (Lomasky, 1990: 188–191). Если обязательства справедливости ограничены узкой группой соседей по государству-полису, то ничто не ограничивает гражданских республиканцев от агрессивной экспансии и порабощения членов других политических сообществ. Если современные республиканцы хотят быть *либеральными*, то они должны, как устанавливает компонент (1) ролзовского определения, признавать базовый набор общечеловеческих прав.

С практической точки зрения, чем более открытыми будут люди в принятии в свое моральное сообщество других людей, тем более эффективной окажется их кооперация за счет продуктивного вклада большего числа членов. Некоторые общественные блага могут быть эффективно произведены только при кооперации в масштабах, значительно превышающих локальные сообщества, а потому продвижение общего блага требует объединения людей в масштабах национальных государств.

Но если аргументы в пользу расширения границ морального сообщества до национальных государств приняты, то нет ничего, что воспрепятствовало бы расширению морального сообщества за пределы

национальных государств. Если границы морального сообщества не должны быть локальными из-за морального равенства всех людей, то в равной степени необоснованно исключать из этого сообщества как жителей соседнего полиса, так и жителей другого национального государства. И если границы морального сообщества не должны быть локальными, потому что есть некоторые блага, которые можно реализовать только на национальном уровне, то они также не должны быть национальными, потому что есть блага, которые реализуются только на глобальном уровне.

Республиканские националисты могли бы в последний раз обратиться к ролзианскому принципу взаимности, чтобы защитить свой моральный эксклюзивизм. Конечно, какой-то набор универсальных прав человека для всех, независимо от национальности, будут признавать все последовательные либералы. Но помимо этих базовых прав либералы могут признавать и особые права, наличие которых зависит от членства в *политическом* сообществе (например, право голосовать на выборах). А подобное членство ограничено принципом взаимности, то есть условием справедливого вклада в общую кооперативную практику. И национальные государства являются, как могли бы утверждать республиканские националисты, подобной кооперативной практикой.

В противовес этому такие философы, как Джонатан Куонг (Quong, 2011: 84–85), Томас Погге (Pogge, 2008) и Гэри Шартье (Chartier, 2014), отстаивают позицию, согласно которой современная глобальная экономика представляет собой такую планетарную кооперативную практику, которая оправдывает применение принципа взаимности на наднациональном уровне. Тем не менее это совместимо с утверждением, что те обязательства, которые люди несут перед своими согражданами, сильнее, чем их обязательства перед гражданами других стран. Оправдывает ли эта оговорка какие-либо националистические притязания?

Нет, если мы придаем достаточное значение факту, лежащему в основе всего современного либерализма — факту обособленности человеческих личностей (Нозик, Пинскер, 2008: 56–57; Ролз, Целищев, 2010: 37–38). Каждый человек — это обособленная личность, чья жизнь и благополучие ценны сами по себе, а не как составной элемент какого-либо социального субъекта, такого как нация или класс. Соответственно, и обязательства глобальной справедливости — это не обязательства между нациями, а обязательства между людьми, которые не ограничены рамками национальной идентичности или границами национальных

государств (Chartier, 2014: 2). Если принимать эту обособленность личностей всерьез, то она не оставляет никакого места для националистических притязаний в ходе реализации принципа взаимности.

3. Критика аргументов в пользу либерального национализма

Таким образом, ни одна из рассмотренных выше форм либерализма не оказывается совместимой даже с мягкими и умеренными формами национализма. Но этот анализ не будет полным без рассмотрения тех основных соображений, которые мотивируют различных философов пытаться синтезировать либерализм и национализм. Если мотивация к такому синтезу обоснована, то у либеральных националистов есть все основания, чтобы продолжить свои попытки примирить две позиции, даже если очерченные ранее варианты такого примирения оказываются бесперспективными. Так каковы же аргументы в пользу синтеза либерализма с национализмом?

Во-первых, национальная культура является естественным способом передачи культурных и моральных ценностей, что необходимо для процветания как каждого конкретного индивида, так и сообщества в целом (Kymlicka, 2001; Raz & Margalit, 1990). Однако, как отмечалось ранее, этот аргумент произвольно выделяет национальную идентичность среди прочих культурных традиций. Почему, например, для арабов «естественным способом передачи ценностей» является именно их национальная идентичность как арабов, а не их религиозная идентичность как мусульман? Нет никаких оснований в пользу подобного выделения именно национальности, а не религии или политической идеологии. Поэтому в пользу либерального национализма этот аргумент говорит не больше, чем в пользу либерального ислама или либерального коммунизма.

Во-вторых, личностная идентичность человека, формируемая в процессе его социализации, играет важнейшую роль в развитии его морального характера, включая его гражданские добродетели (Nielsen, 1998). Но и этот аргумент основан на некоторой произвольности. Национальность — это не единственный компонент личностной идентичности. Для многих феминисток их гендерная идентичность является более важной, чем национальная (Yuval-Davis, 1997). Для многих христиан, следующих за фразой апостола Павла «Нет ни эллина, ни иудея» (Кол. 3:11), их религиозная принадлежность значит намного больше, чем национальность. Поэтому апелляции к идентичности не могут дать

однозначного ответа, почему государство должно принудительно обеспечивать национальное самоопределение на какой-то территории, но не религиозное.

В-третьих, каждая национальная культура — это вклад в общее культурное разнообразие человечества (Berlin, 1976: 206; Kymlicka, 2001). Поскольку либералы ценят разнообразие, то они должны поддерживать действия государства по защите национальных культур. На этот аргумент можно предложить два ответа. С одной стороны, можно отрицать, что разнообразие является самоценным, утверждая, что либералы ценят разнообразие лишь в той мере, в какой оно выражает автономный выбор людей. Если бы люди добровольно выбрали культурную унификацию, то ни у кого не могло бы быть справедливых оснований препятствовать этому, чтобы сохранить большее культурное разнообразие. С другой стороны, даже если культурное разнообразие важно и самоценно, оно просто не оправдывает притязаний политического национализма, поскольку сохранение национальных культур не требует никаких исключительных прав самоопределения, связанных с национализмом.

В-четвертых, реализация требований социальной справедливости невозможна без широкой гражданской солидарности, а национальная идентичность выступает в качестве естественной основы для подобной солидарности (Miller, 1995; 2000; Tamir, 1993; 2019). Этот аргумент является, вероятно, самым известным в современных дискуссиях о либеральном национализме, но именно против него может быть выдвинуто большое количество контраргументов. Можно просто утверждать, что социальная (распределительная) справедливость — это не забота либерализма (Нозик, Пинскер, 2008: 206–212). Хотя этот ответ противоречит компоненту (3) ролзовского определения либерализма, он близок многим консервативным и прорыночным либералам. Но, не отвергая шаблонные теории распределительной справедливости, можно усомниться в том, что социальная солидарность, необходимая для реализации справедливого распределения благ, является именно национальной, а не классовой или общечеловеческой (Коэн, Середа, 2020).

Однако помочь в аргументации либеральному националисту здесь может тот факт, что политические и социальные институты, через которые предполагается реализовать принципы социальной справедливости, существуют на уровне национальных государств. Но достичь гражданской солидарности на уровне современных национальных государств

можно и без не-нейтральной и основанной на произвольном доминировании националистической политики. Либеральному национализму может быть противопоставлен либеральный патриотизм (Anderson, 2003; Van Parijs, 2003), который сохраняет все достоинства этой позиции, но избегает большинства ее недостатков[13]. Либеральный патриотизм имеет даже особые преимущества перед национализмом, поскольку современные либеральные общества — это многонациональные общества, так что гражданская солидарность не может опираться на национальную идентичность.

В-пятых, либералы поддерживают ценность автономии, а потому они должны уважать притязания на национальное самоопределение, когда они формулируются автономными гражданами либеральных государств (Gans, 2003). Этот аргумент, как подмечалось ранее, также страдает от произвольности, поскольку национальная идентичность — это не единственная групповая идентичность, в соответствии с которой люди имеют притязания на политическое самоуправление. И этот аргумент также игнорирует факт глубоких и неразрешимых разногласий между людьми в рамках одной национальной общности, которые делают проблематичной (фактически принудительной) такую националистическую политику для тех граждан, которые не разделяют националистические убеждения.

В-шестых, либералы всерьез озабочены защитой угнетаемых меньшинств, а национальная идентичность часто является основанием для угнетения какой-либо группы, поэтому поддержка национального самоопределения является необходимой для восстановления справедливости (Kymlicka, 2001). Однако неясно, как националистические притязания помогут преодолеть последствия исторической несправедливости. Напротив, строгая привязка исторической ректификации к национальной идентичности скорее способствует большей несправедливости как между представителями разных наций, так и внутри угнетенной нации. Либерализм, всерьез принимающий обособленность личностей, рассматривает в качестве своей исходной эгалитарной заботы улучшение положения наименее преуспевших *независимо от их национальной идентичности*, а не выдачу преференций отдельным национальным группам.

[13]Нуссбаум, однако, подмечает, что либеральный патриотизм перенимает некоторые из проблем либерального национализма (Nussbaum, 1996), а поэтому наилучшим вариантом может быть некоторая форма либерального космополитизма в сочетании с наднациональными институтами для перераспределения благ (Chartier, 2014; Nussbaum, 2019; Pogge, 2008; Tan, 2004).

В-седьмых, либеральные националисты могли бы просто апеллировать к тому факту, что некоторые либералы прошлого были гражданскими националистами, как, например, российские национал-либералы (Савастеев, 2020). Однако такие апелляции к позициям либералов прошлого ничего не говорят о том, что современные либералы должны поддерживать подобные позиции. Исторические классики либерализма, такие как Джон Локк и Иммануил Кант, поддерживали колониализм, расизм и сексизм (Arneil, 1996; Kleingeld, 2019), хотя сегодня такие взгляды повсеместно считаются несовместимыми с либерализмом. Поэтому, если у современных либералов есть основания отвергать расизм и мизогинию своих исторических предшественников, у них есть основания отвергать и их национализм. Или, по крайней мере, не принимать его просто в силу сложившейся традиции без дополнительных аргументов. И, как было продемонстрировано, у либеральных националистов нет успешных аргументов в пользу такого синтеза.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Либеральный национализм представляет собой амбициозную попытку примирить либеральную заботу о свободе и равенстве с националистической заботой о национальной культуре и самоопределении. Однако все основные формы либерализма однозначно противоречат даже мягким и умеренным формам национализма. Национализм нарушает принцип либерального нейтралитета, придавая приоритетное политическое значение спорным националистическим представлениям о благе, выделяя национальные идентичности среди прочих других и практикуя асимметричное отношение к разным людям по морально произвольным признакам. Ни либеральный перфекционизм, ни либеральный республиканизм не позволяют националистам защитить синтез своей теории с либерализмом не на нейтральной почве. И ни один самостоятельный аргумент в пользу такого синтеза не оказывается успешным, чтобы мотивировать дальнейший поиск либеральных обоснований националистической политики.

Приведенный анализ свидетельствует в пользу более строгого концептуального разграничения национализма и либерализма, а также против долгосрочных политических альянсов между сторонниками двух позиций. Последнее связано с тем, что национализм в конечном счете исходит из иной ценностной ориентации, принципиально несовместимой с базовыми обязательствами либерализма. Кроме того, свойственный либерализму моральный инклюзивизм также выступает надежным

фундаментом в пользу более универсалистских космополитичных или интернационалистических теорий глобальной справедливости. Таким образом, последовательный либеральный национализм невозможен.

Литература

Геллнер Э. Нации и национализм / пер. с англ. И. И. Крупника. — М. : Прогресс, 1991.

Коэн Д. Совместимы ли свобода и равенство? / пер. с англ. Д. С. Середы. — М. : Свободное марксистское издательство, 2020.

Миллер Д. Иммигранты, нации и гражданство / пер. с англ. А. Смирнова // Прогнозис. — 2007. — № 1. — С. 142–157.

Нозик Р. Анархия, государство и утопия / пер. с англ. Б. Пинскера. — М. : ИРИСЭН, 2008.

Петтит Ф. Республиканизм : теория свободы и государственного правления / пер. с англ. А. Яковлева. — М. : Институт Гайдара, 2016.

Разин А. В. Социально-философские основания либерализма и его перспективы // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2021. — № 3. — С. 95–112.

Ролз Д. Теория справедливости / пер. с англ. В. В. Целищева. — М. : ЛКИ, 2010.

Ротбард М. К новой свободе : либертарианский манифест / пер. с англ. Б. Пинскера. — М. : Новое издательство, 2009.

Савастеев А. А. Национал-либерализм в России : неявная история // Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2020. — Т. 4, № 89. — С. 61–67.

Середа Д. С. Эгалитаризм удачи : два направления критики // Социологическое обозрение. — 2021. — Т. 20, № 2. — С. 273–289.

Скиннер К. Свобода до либерализма / пер. с англ. А. В. Магуна. — СПб. : ЕУСПб, 2020.

Anderson J. P. Patriotic Liberalism // Law and Philosophy. — 2003. — Vol. 22. — P. 577–595.

Arneil B. John Locke and America : The Defense of English Colonialism. — Oxford : Clarendon Press, 1996.

Arneson R. J. Human Flourishing vs. Desire Satisfaction // Social Philosophy & Policy. — 1999. — Vol. 16. — P. 113–142.

Arneson R. J. Perfectionism and Politics // Ethics. — 2000. — Vol. 111. — P. 37–63.

Bachvarova M. Non-Domination's Role in Theorizing Global Justice // Journal of Global Ethics. — 2013. — Vol. 9. — P. 173–185.

Benton M. The Problem of Denizenship : A Non-Domination Framework // Critical Review of International Social and Political Theory. — 2014. — Vol. 17. — P. 49–69.

Berlin I. Vico and Herder : Two Studies in the History of Ideas. — London : The Hogarth Press, 1976.

Berlin I. Nationalism : Past Neglect and Present Power // Against the Current : Essays in the History of Ideas / ed. by H. Hardy. — London : The Hogarth Press, 1979. — P. 333–355.

Bohman J. Nondomination and Transnational Democracy // Republicanism and Political Theory / ed. by C. Laborde, J. Maynor. — Malden : Blackwell, 2008. — P. 159–216.

Bohman J. Cosmopolitan Republicanism and the Rule of Law // Legal Republicanism : National and International Perspectives / ed. by S. Besson, J. L. Martí. — Oxford : Oxford University Press, 2009. — P. 60–82.

Chartier G. Radicalizing Rawls : Global Justice and the Foundations of International Law. — New York : Palgrave, 2014.

Chartier G. Flourishing Lives : Exploring Natural Law Liberalism. — Cambridge : Cambridge University Press, 2019.

Costa M. V. Republican Liberty and Border Controls // Critical Review of International Social and Political Philosophy. — 2016. — Vol. 19. — P. 400–415.

Dagger R. Civic Virtue : Rights, Citizenship and Republican Liberalism. — Oxford : Oxford University Press, 1997.

Della-Pergola S. World Jewish Population // The American Jewish Year Book. Vol. 121 / ed. by A. Dashefsky, I. M. Sheskin. — Cham : Springer, 2021. — P. 313–412.

Deudney D. H. Bounding Power : Republican Security Theory from the Polis to the Global Village. — Princeton : Princeton University Press, 2007.

Dumitru S. Is Rawls' Theory of Justice Biased by Methodological Nationalism? // Dianoia : Rivista di filosofia. — 2021. — Vol. 2, no. 33. — P. 245–259.

Dworkin R. A Matter of Principle. — New York : Oxford University Press, 1986.

Fine S. Non-Domination and the Ethics of Migration // Critical Review of International Social and Political Theory. — 2014. — Vol. 17. — P. 10–30.

For Love of Country? / ed. by J. Cohen. — Boston : Beacon Press, 1996.

Freeman S. R. Illiberal Libertarians : Why Libertarianism Is Not a Liberal View // Liberalism and Distributive Justice. — Oxford : Oxford University Press, 2018. — P. 62–106.

Gans C. The Limits of Nationalism. — Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

Gaus G. F. Backwards into the Future : Neorepublicanism as a Postsocialist Critique of Market Society // Social Philosophy & Policy. — 2003. — Vol. 20. — P. 59–92.

Gaus G. F. The Moral Foundations of Liberal Neutrality // Contemporary Debates in Political Philosophy / ed. by T. Christiano, J. Christman. — Oxford : Wiley-Blackwell, 2009. — P. 79–98.

Gaus G. F., Mack E. Classical Liberalism and Libertarianism : The Liberty Tradition // The Handbook of Political Theory / ed. by G. F. Gaus, C. Kukathas. — London : Sage, 2004. — P. 115–130.

Ghosh E. From Republican to Liberal Liberty // History of Political Thought. — 2008. — Vol. 29. — P. 132–167.

Goodin R. E. Folie Républicaine // Annual Review of Political Science. — 2003. — Vol. 6. — P. 55–76.

Greven T. Rise of Right-Wing Populism in Europe and the United States : A Comparative Perspective / Friedrich-Ebert-Stiftung. — 2015. — URL: https://dc.fes.de/fileadmin/user_upload/publications/RightwingPopulism.pdf (besucht am 11. März 2024).

Honohan I. Domination and Migration : An Alternative Approach to the Legitimacy of Migration Controls // Critical Review of International Social and Political Theory. — 2014. — Vol. 17. — P. 31–48.

Kleingeld P. On Dealing with Kant's Sexism and Racism // SGIR Review. — 2019. — Vol. 2, no. 2. — P. 3–22.

Kukathas C. The Liberal Archipelago : A Theory of Diversity and Freedom. — Oxford : Oxford University Press, 2003.

Kymlicka W. Politics in the Vernacular : Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship. — Oxford : Oxford University Press, 2001.

Laborde C. Republicanism and Global Justice : A Sketch // European Journal of Political Theory. — 2010. — Vol. 9. — P. 48–69.

Laborde C., Ronzoni M. What Is a Free State? Republican Internationalism and Globalization // Political Studies. — 2016. — Vol. 64. — P. 279–296.

Larmore C. A Critique of Philip Pettit's Republicanism // Philosophical Issues. — 2001. — Vol. 11. — P. 229–243.

Lomasky L. E. Persons, Rights, and the Moral Community. — Oxford : Oxford University Press, 1990.

Lovett F. Should Republicans Be Cosmopolitans? // Global Justice : Theory Practice Rhetoric. — 2016. — Vol. 9. — P. 28–46.

Macedo S. Liberal Virtues : Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism. — Oxford : Clarendon Press, 1991.

Machan T. R. Self-Ownership and the Lockean Proviso // Philosophy of the Social Sciences. — 2009. — Vol. 39. — P. 93–98.

Mang F. F.-I. Liberal Neutrality and Moderate Perfectionism // Res Publica. — 2013. — Vol. 19, no. 4. — P. 297–315.

Martí J. L. The Republican Democratization of Criminal Law and Justice // Legal Republicanism : National and International Perspectives / ed. by S. Besson, J. L. Martí. — Oxford : Oxford University Press, 2009. — P. 124–146.

Miller D. On Nationality. — Oxford : Oxford University Press, 1995.

Miller D. Citizenship and National Identity. — Oxford : Blackwell, 2000.

Nielsen K. Liberal Nationalism, Liberal Democracies and Secession // University of Toronto Law Journal. — 1998. — Vol. 48, no. 2. — P. 253–295.

Nussbaum M. C. Human Functioning and Social Justice : In Defense of Aristotelian Essentialism // Political Theory. — 1992. — Vol. 20, no. 2. — P. 202–246.

Nussbaum M. C. Patriotism and Cosmopolitanism // For Love of Country? / ed. by J. Cohen. — Boston : Beacon Press, 1996. — P. 3–20.

Nussbaum M. C. Creating Capabilities : The Human Development Approach. — Cambridge : Harvard University Press, 2011a.

Nussbaum M. C. Perfectionist Liberalism and Political Liberalism // Philosophy and Public Affairs. — 2011b. — Vol. 39, no. 1. — P. 3–45.

Nussbaum M. C. The Cosmopolitan Tradition : A Noble but Flawed Ideal. — Cambridge : Harvard University Press, 2019.

Pettit P. A Republican Law of Peoples // European Journal of Political Theory. — 2010. — Vol. 9. — P. 70–94.

Pettit P. On the People's Terms : A Republican Theory and Model of Democracy. — Cambridge : Cambridge University Press, 2012.

Pogge T. W. M. World Poverty and Human Rights : Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. — Cambridge : Polity Press, 2008.

Putnam H. W. Must We Choose Between Patriotism and Universal Reason? // For Love of Country? / ed. by J. Cohen. — Boston : Beacon Press, 1996. — P. 91–97.

Quong J. Left-Libertarianism : Rawlsian Not Luck Egalitarian // The Journal of Political Philosophy. — 2011. — Vol. 19, no. 1. — P. 64–89.

Rasmussen D. B., *Den Uyl D. J.* Norms of Liberty : A Perfectionist Basis for Non-Perfectionist Politics. — Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 2005.

Rawls J. Political Liberalism. — New York : Columbia University Press, 1993.

Rawls J. The Law of People. — Cambridge : Harvard University Press, 1999.

Rawls J. Justice as Fairness : A Restatement. — Cambridge : Harvard University Press, 2001.

Raz J. The Morality of Freedom. — Oxford : Clarendon Press, 1986.

Raz J., *Margalit A.* National Self-Determination // Journal of Philosophy. — 1990. — Vol. 87, no. 9. — P. 439–461.

Seymour M. La nation en question. — Montreal : L'Hexagone, 1999.

Steiner H. An Essay on Rights. — Oxford : Blackwell, 1994.

Tamir Y. Liberal Nationalism. — Princeton : Princeton University Press, 1993.

Tamir Y. Why Nationalism. — Princeton : Princeton University Press, 2019.

Tan K.-C. Justice without Borders : Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism. — Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

Taylor C. M. Why Democracy Needs Patriotism // For Love of Country? / ed. by J. Cohen. — Boston : Beacon Press, 1996. — P. 119–121.

Taylor R. S. Illiberal Socialism // Social Theory and Practice. — 2014. — Vol. 40, no. 3. — P. 433–460.

Taylor R. S. Exit Left : Markets and Mobility in Republican Thought. — Oxford : Oxford University Press, 2017.

Thomas A. Liberal Republicanism and the Role of Civil Society / Academia.edu. — 1997. — URL: `https://www.academia.edu/243463/Liberal_Republicanism_and_the_Role_of_Civil_Society` (visited on Mar. 11, 2024).

Thomas A. Republic of Equals : Predistribution and Property-Owning Democracy. — Oxford : Oxford University Press, 2016.

Tomasi J. Free Market Fairness. — Princeton : Princeton University Press, 2012.
Van Parijs P. Hybrid Justice, Patriotism and Democracy. A Selective Reply // Real Libertarianism Assessed : Political Theory after Van Parijs / ed. by A. Reeve, A. Williams. — London : Palgrave Macmillan, 2003. — P. 201–216.
Yuval-Davis N. Gender & Nation. — London : Sage, 1997.

Morozov, K. E. 2025. "Vozmozhen li liberal'nyy natsionalizm? [Is Liberal Nationalism Possible?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 89–120.

Konstantin Morozov
Junior Research Fellow
Senior Lecturer
Sector of Ethics, RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia)
Postgraduate Student
Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia); orcid: 0000–0003–3677–801x

Is Liberal Nationalism Possible?

Submitted: Mar. 15, 2024. **Reviewed:** Jan. 10, 2025. **Accepted:** Jan. 14, 2025.

Abstract: Liberalism remains the dominant political philosophy of the 21st century, despite the challenges it faces. One of these challenges was the rise of right-wing populism, which is based on anti-liberal nationalist rhetoric. However, some political philosophers try to combine liberalism and nationalism. This article explores the plausibility of such a hybrid theory. This article examines the compatibility of nationalism with the three main forms of liberalism: neutralist, perfectionist and republican. Liberal neutralism is incompatible with nationalism because the policy of national self-determination violates the principle of state neutrality between reasonable conceptions of the good life. Liberal perfectionism is incompatible with nationalism because the rationale for nationalist policies doesn't refer to any deeper aspects of human nature other than external phenotypic traits, and a preference for national community as the basis for political self-government is arbitrary. Liberal republicanism is incompatible with nationalism because it faces problems of domination and inclusion. The problem of domination is that nationalist policies prevent the maximization of non-domination both between nations and within nations. The problem of inclusion is that nationalists have no non-arbitrary reason to limit political communities to the boundaries of nation-states. The article concludes with seven arguments for a synthesis of liberalism and nationalism. An analysis of these arguments demonstrates that none of the reasons given can motivate liberals' appeal to nationalist values. Thus, nationalism is incompatible with liberalism, and consistent liberal nationalism is impossible.

Keywords: Liberalism, Nationalism, Neutrality, Community, Human Rights, Democracy, Republicanism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-89-120.

References

Anderson, J. P. 2003. "Patriotic Liberalism." *Law and Philosophy* 22:577–595.

Arneil, B. 1996. *John Locke and America: The Defense of English Colonialism*. Oxford: Clarendon Press.
Arneson, R. J. 1999. "Human Flourishing vs. Desire Satisfaction." *Social Philosophy & Policy* 16:113–142.
——— . 2000. "Perfectionism and Politics." *Ethics* 111:37–63.
Bachvarova, M. 2013. "Non-Domination's Role in Theorizing Global Justice." *Journal of Global Ethics* 9:173–185.
Benton, M. 2014. "The Problem of Denizenship: A Non-Domination Framework." *Critical Review of International Social and Political Theory* 17:49–69.
Berlin, I. 1976. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: The Hogarth Press.
——— . 1979. "Nationalism: Past Neglect and Present Power." In *Against the Current : Essays in the History of Ideas*, ed. by H. Hardy, 333–355. London: The Hogarth Press.
Besson, S., and J. L. Martí, eds. 2009. *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
Bohman, J. 2008. "Nondomination and Transnational Democracy." In *Republicanism and Political Theory*, ed. by C. Laborde and J. Maynor, 159–216. Malden: Blackwell.
——— . 2009. "Cosmopolitan Republicanism and the Rule of Law." In *Legal Republicanism : National and International Perspectives*, ed. by S. Besson and J. L. Martí, 60–82. Oxford: Oxford University Press.
Chartier, G. 2014. *Radicalizing Rawls: Global Justice and the Foundations of International Law*. New York: Palgrave.
——— . 2019. *Flourishing Lives: Exploring Natural Law Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Cohen, G. A. 2020. *Sovmestimy li svoboda i ravenstvo? [Are Freedom and Equality Compatible?]* [in Russian]. Trans. from the English by D. S. Sereda. Moskva [Moscow]: Svobodnoye marksist·skoye izdatel'stvo [Free Marxist Publishing].
Cohen, J., ed. 1996. *For Love of Country?*. Boston: Beacon Press.
Costa, M. V. 2016. "Republican Liberty and Border Controls." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19:400–415.
Dagger, R. 1997. *Civic Virtue: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
Della-Pergola, S. 2021. "World Jewish Population." In *The American Jewish Year Book*, ed. by A. Dashefsky and I. M. Sheskin, 121:313–412. Cham: Springer.
Deudney, D. H. 2007. *Bounding Power: Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*. Princeton: Princeton University Press.
Dumitru, S. 2021. "Is Rawls' Theory of Justice Biased by Methodological Nationalism?" *Dianoia: Rivista di filosofia* 2 (33): 245–259.
Dworkin, R. 1986. *A Matter of Principle*. New York: Oxford University Press.
Fine, S. 2014. "Non-Domination and the Ethics of Migration." *Critical Review of International Social and Political Theory* 17:10–30.
Freeman, S. R. 2018. "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View." In *Liberalism and Distributive Justice*, 62–106. Oxford: Oxford University Press.
Gans, C. 2003. *The Limits of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gaus, G. F. 2003. "Backwards into the Future: Neorepublicanism as a Postsocialist Critique of Market Society." *Social Philosophy & Policy* 20:59–92.
——— . 2009. "The Moral Foundations of Liberal Neutrality." In *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. by T. Christiano and J. Christman, 79–98. Oxford: Wiley-Blackwell.

Gaus, G. F., and E. Mack. 2004. "Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition." In *The Handbook of Political Theory*, ed. by G. F. Gaus and C. Kukathas, 115–130. London: Sage.

Gellner, E. 1991. *Natsii i natsionalizm [Nations and Nationalism]* [in Russian]. Trans. from the English by I. I. Krupnik. Moskva [Moscow]: Progress.

Ghosh, E. 2008. "From Republican to Liberal Liberty." *History of Political Thought* 29:132–167.

Goodin, R. E. 2003. "Folie Républicaine" [in French]. *Annual Review of Political Science* 6:55–76.

Greven, T. 2015. "Rise of Right-Wing Populism in Europe and the United States: A Comparative Perspective." Friedrich-Ebert-Stiftung. Accessed Mar. 11, 2024. https://dc.fes.de/fileadmin/user_upload/publications/RightwingPopulism.pdf.

Honohan, I. 2014. "Domination and Migration: An Alternative Approach to the Legitimacy of Migration Controls." *Critical Review of International Social and Political Theory* 17:31–48.

Kleingeld, P. 2019. "On Dealing with Kant's Sexism and Racism." *SGIR Review* 2 (2): 3–22.

Kukathas, C. 2003. *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, W. 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Laborde, C. 2010. "Republicanism and Global Justice: A Sketch." *European Journal of Political Theory* 9:48–69.

Laborde, C., and M. Ronzoni. 2016. "What Is a Free State? Republican Internationalism and Globalization." *Political Studies* 64:279–296.

Larmore, C. 2001. "A Critique of Philip Pettit's Republicanism." *Philosophical Issues* 11:229–243.

Lomasky, L. E. 1990. *Persons, Rights, and the Moral Community*. Oxford: Oxford University Press.

Lovett, F. 2016. "Should Republicans Be Cosmopolitans?" *Global Justice: Theory Practice Rhetoric* 9:28–46.

Macedo, S. 1991. *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.

Machan, T. R. 2009. "Self-Ownership and the Lockean Proviso." *Philosophy of the Social Sciences* 39:93–98.

Mang, F. F.-I. 2013. "Liberal Neutrality and Moderate Perfectionism." *Res Publica* 19 (4): 297–315.

Martí, J. L. 2009. "The Republican Democratization of Criminal Law and Justice." In *Legal Republicanism : National and International Perspectives*, ed. by S. Besson and J. L. Martí, 124–146. Oxford: Oxford University Press.

Miller, D. 1995. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.

——— . 2000. *Citizenship and National Identity*. Oxford: Blackwell.

——— . 2007. "Immigranty, natsii i grazhdanstvo [Immigrants, Nations and Citizenship]" [in Russian], trans. from the English by A. Smirnov. *Prognozis*, no. 1, 142–157.

Nielsen, K. 1998. "Liberal Nationalism, Liberal Democracies and Secession." *University of Toronto Law Journal* 48 (2): 253–295.

Nozick, R. 2008. *Anarkhiya, gosudarstvo i utopiya [Anarchy, State, and Utopia]* [in Russian]. Trans. from the English by B. Pinsker. Moskva [Moscow]: IRIS·EN.

Nussbaum, M. C. 1992. "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism." *Political Theory* 20 (2): 202–246.

——— . 1996. "Patriotism and Cosmopolitanism." In *For Love of Country?*, ed. by J. Cohen, 3–20. Boston: Beacon Press.

——— . 2011a. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press.
——— . 2011b. "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism." *Philosophy and Public Affairs* 39 (1): 3–45.
——— . 2019. *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*. Cambridge: Harvard University Press.
Pettit, P. 2010. "A Republican Law of Peoples." *European Journal of Political Theory* 9:70–94.
——— . 2012. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
——— . 2016. *Respublikanizm [Republicanism]: teoriya svobody i gosudarstvennogo pravleniya [A Theory of Freedom and Government]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Yakovlev. Moskva [Moscow]: Institut Gaydara [Gaidar Institute Publishing].
Pogge, T. W. M. 2008. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press.
Putnam, H. W. 1996. "Must We Choose Between Patriotism and Universal Reason?" In *For Love of Country?*, ed. by J. Cohen, 91–97. Boston: Beacon Press.
Quong, J. 2011. "Left–Libertarianism: Rawlsian Not Luck Egalitarian." *The Journal of Political Philosophy* 19 (1): 64–89.
Rasmussen, D. B., and D. J. Den Uyl. 2005. *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-Perfectionist Politics*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
——— . 1999. *The Law of People*. Cambridge: Harvard University Press.
——— . 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
——— . 2010. *Teoriya spravedlivosti [A Theory of Justice]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Tselishchev. Moskva [Moscow]: LKI.
Raz, J. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
Raz, J., and A. Margalit. 1990. "National Self-Determination." *Journal of Philosophy* 87 (9): 439–461.
Razin, A. V. 2021. "Sotsial'no-filosofskiye osnovaniya liberalizma i yego perspektivy [Socio-Philosophical Foundations of Liberalism and Its Prospects]" [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya [Lomonosov Philosophy Journal]*, no. 3, 95–112.
Rothbard, M. 2009. *K novoy svobode [For a New Liberty]: libertarianskiy manifest [The Libertarian Manifesto]* [in Russian]. Trans. from the English by B. Pinsker. Moskva [Moscow]: Novoye izdatel'stvo [New Publishing].
Savasteyev, A. A. 2020. "Natsional-liberalizm v Rossii [National Liberalism in Russia]: neyavnaya istoriya [An Implicit History]" [in Russian]. *Uchenyye zapiski OGU. Seriya: Gumanitarnyye i sotsial'nyye nauki [Scientific Notes of Orel State University. Series: Humanities and Social Sciences]* 4 (89): 61–67.
Sereda, D. S. 2021. "Egalitarizm udachi [Luck Egalitarianism]: dva napravleniya kritiki [Two Lines of Critique]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 20 (2): 273–289.
Seymour, M. 1999. *La nation en question* [in French]. Montreal: L'Hexagone.
Skinner, Q. 2020. *Svoboda do liberalizma [Liberty before Liberalism]* [in Russian]. Trans. from the English by A. V. Magun. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: YeUSPb [European University at Saint Petersburg].
Steiner, H. 1994. *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell.
Tamir, Y. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
——— . 2019. *Why Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.

Tan, K.-C. 2004. *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. M. 1996. "Why Democracy Needs Patriotism." In *For Love of Country?*, ed. by J. Cohen, 119–121. Boston: Beacon Press.

Taylor, R. S. 2014. "Illiberal Socialism." *Social Theory and Practice* 40 (3): 433–460.

——— . 2017. *Exit Left: Markets and Mobility in Republican Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Thomas, A. 1997. "Liberal Republicanism and the Role of Civil Society." Academia.edu. Accessed Mar. 11, 2024. https://www.academia.edu/243463/Liberal_Republicanism_and_the_Role_of_Civil_Society.

——— . 2016. *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Tomasi, J. 2012. *Free Market Fairness*. Princeton: Princeton University Press.

Van Parijs, P. 2003. "Hybrid Justice, Patriotism and Democracy. A Selective Reply." In *Real Libertarianism Assessed : Political Theory after Van Parijs*, ed. by A. Reeve and A. Williams, 201–216. London: Palgrave Macmillan.

Yuval-Davis, N. 1997. *Gender & Nation*. London: Sage.

Марей М. Д. Женские образы в романе «Пламя и кровь» и сериале «Дом Дракона» : биополитический контекст // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 121–142.

Мария Марей*

Женские образы в романе «Пламя и кровь» и сериале «Дом Дракона»**

биополитический контекст

Получено: 10.08.2024. **Рецензировано:** 25.10.2024. **Принято:** 27.02.2025.

Аннотация: Статья представляет собой исследование этических и политических мотивов и поведенческих стратегий основных женских персонажей романа «Пламя и кровь» и основанного на нем сериала HBO «Дом Дракона». Особое внимание уделяется тому, каким образом женские персонажи вырабатывают собственные стратегии формирования идентичности, отличные от тех, которые ожидаются от них в соответствии с их социальным, семейным (матримониальным) и властным статусом, каким образом они используют доступные им средства (брак, деторождение, ресурсы семьи, эмоциональный труд и т. д.). Обратившись к понятию «биополитика» М. Фуко и Дж. Агамбена, автор статьи демонстрирует, каким образом Дж. Мартин использует идеи биополитики и биовласти, чтобы через работу с телом и телесным в различных его проявлениях (в том числе через демонстрацию деторождения) обратиться к той же теме, которая является лейтмотивом «Песни льда и пламени»: вопросу о сущности власти, различиям в мужских и женских властных стратегиях и образах, через которые визуализируется источник власти. Таким образом, статья не только углубляет понимание женских ролей в контексте фэнтезийного мира, но и предлагает более широкие размышления о власти, идентичности и биополитике и сопротивлении биополитическому контролю.

Ключевые слова: власть, этика, политика, биополитика, женщины, идентичность, политическая философия, Мартин, Фуко, Агамбен.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-121-142.

В последние десятилетия мы видим значительный рост интереса к кино как отдельной области исследования, о чем свидетельствует появление различных *studies* (*Cultural Studies*, *Cinema Studies*, *Film History*, *Documentary Studies* и т. д.), рост числа специализированных журналов и организаций, а также собственно публикаций, охватывающих широкий спектр тем на пересечении различных областей философии и киноискусства. Уже не вызывает сомнения тот факт, что обращение

*Марей Мария Дмитриевна, к. филос. н., ответственный секретарь, журнал «Философия. Журнал Высшей школы экономики» (Москва); доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), mdyurlova@hse.ru, ORCID: 0000–0001–9251–4399.

**© Марей, М. Д. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

к кино и сериалам предоставляет политическим философам интересную возможность анализировать сложные социальные и политические контексты, в которых разворачиваются кино- и сериальные нарративы. Начиная с представителей Франкфуртской школы, философы много пишут о том, что произведения кинематографа не только отражают представления авторов об устройстве пространства политического, но и могут формировать политические идеи, создавая пространство для критического осмысления актуальных вопросов. В этом смысле кино давно является важным инструментом и материалом исследования для политических философов, позволяя им изучать не только теоретические концепции, но и практические проявления таких феноменов, как власть, солидарность, равенство и т. д. Конечно, кинематограф не всегда представляет собой идеологическое высказывание, зачастую выполняя просто развлекательную функцию. При этом, чем более массовым является фильм, тем больше акцентируются его развлекательные аспекты, — но опытный режиссер может интегрировать определенные идеологические концепты в массовое кино. А если фильм или сериал сняты по книгам, то за интересным политико-философским содержанием есть смысл обратиться и к ним тоже и посмотреть, сколько этих идей осталось в экранизации. Джорджо Агамбен, к идеям которого мы прибегнем далее, писал, что «человек — это животное, любящее кино», а воображение и интерес к изображениям как таковым определяют человеческий вид (Gustafsson, Grønstad, 2014: 3).

В данной статье будет рассмотрено, как различные этические и политические идеи, а также биополитический контроль над телами, жизнью и смертью людей (в том смысле, как биополитика понимается Агамбеном) воплощаются в судьбах и поведенческих стратегиях женских персонажей в книгах «Пламя и кровь» Джорджа Р. Р. Мартина и в сериале «Дом Дракона». Также речь пойдет о том, в чем отличие женских властных стратегий от мужских, как Мартин и создатели сериала на их примерах показывают возможности сопротивления властному биополитическому контролю и способы самореализации, отличные от заданных женщинам в силу половой принадлежности и социального статуса.

Роман «Пламя и кровь»[1] (оригинальное название «Fire & Blood») Дж. Мартина, в отличие от цикла «Песнь льда и пламени», написан

[1]В данной статье я пользуюсь вторым изданием — двухтомником 2023 г. Первый том имеет подзаголовок «Кровь драконов», второй — «Пляска смерти». Впервые на русском языке книга была издана в 2018 г. (первый том) и 2019 г. (второй том).

в жанре псевдоисторической хроники — на первой же странице мы встречаем указание: «Писано мейстером Гильдейном из Цитадели Староместа и пересказано Дж. Р. Р. Мартином». В романе рассказывается о династии Таргариенов, начиная с их прибытия в Вестерос и заканчивая событиями, прямо предшествующими «Песни льда и пламени» и сериалу «Игра престолов». Жанр хроники предполагает гораздо больше деталей о ключевых персонажах, значимых событиях и политических интригах, которые формировали историю династии. Этот авторский прием создает «эффект присутствия»: возникает ощущение достоверности, реалистичности и глубины повествования, читатели могут представить повороты сюжета как часть более широкой исторической перспективы, что помогает им лучше понять контекст и значимость тех или иных событий. Мартин также использует прием обращения к нескольким рассказчикам, включения различных точек зрения, что позволяет читателю увидеть, как одни и те же вещи воспринимаются разными людьми с разной степенью заинтересованности. Это создает многослойное повествование, в котором каждый голос добавляет свою уникальную перспективу. В «Пламени и крови» таких голосов несколько: помимо мейстера Гильдейна, историю Таргариенов рассказывают септон Евстахий, придворный шут Гриб, к которому Гильдейн относится с недоверием и слова которого постоянно подвергает сомнению, безымянная фрейлина королевы Алисанны, оставившая после себя записки весьма фривольного характера, и другие персонажи, оставившие письменные воспоминания, которые цитирует Гильдейн.

Присутствие других рассказчиков, кроме основного, позволяет Мартину использовать прием «ненадежного нарратора»[2]: эмоционального, непоследовательного, предвзятого, искажающего или скрывающего информацию, что позволяет автору не давать однозначную интерпретацию событий, а читателю — формировать собственное представление о них.

Повествование в романе начинается с истории Эйегона Завоевателя, который объединил семь королевств под своим правлением, и заканчивается вступлением на престол Эйегона III, получившего прозвище «Драконья погибель», сына Рейениры (Мартин, Виленская, 2023а: 379). Во время его правления умерли последние драконы, с чего символически отсчитывается закат династии Таргариенов.

[2]О концепции ненадежного рассказчика см.: Жиличева, 2013; Марков, 2023; Штейнман, 2024.

В отличие от «Песни льда и пламени», в этом романе женские персонажи — одни из центральных, а с какого-то момента их противостояние занимает главное место в сюжете[3]. С самого начала повествования мы видим, как девушки и женщины из дома Таргариенов и близких (родственных) ему сталкиваются с жестко заданными социальными ожиданиями, основанными на традиционных гендерных ролях. Однако весь сюжет романа основан на том, что многие из них находят возможности выработать собственные жизненные стратегии, позволяющие им полностью или отчасти преодолевать эти ограничения и ожидания и вести собственную политическую игру. Особенный интерес в связи с этим представляют биополитические практики контроля и возможность сопротивления им, продемонстрированная в книгах и сериале.

***

Как философу Мишелю Фуко мы обязаны многим, в том числе значительной трансформацией наших представлений о генеалогии власти и ее функционировании в модерных обществах[4]. Одним из ключевых понятий, которые заимствуют у него последующие авторы, является «биополитика». Этот термин был впервые введен Фуко в курсе лекций под названием «Нужно защищать общество», которые он читал в Коллеж де Франс в 1975–1976 гг. (Фуко, Самарская, 2005). Дальнейшее развитие этой концепции и наиболее полное раскрытие идей биополитики и биовласти мы находим в лекциях «Безопасность, территория, население» (Фуко, Суслов и др., 2011a) и «Рождение биополитики» (Фуко, Дьяков, 2010), прочитанных в Коллеж де Франс с 1977 по 1979 г.

Биополитика, по Фуко, представляет собой особую форму и тип осуществления власти, которая сосредоточена на управлении населением и контроле над его жизнью. Фуко писал, что в начале XVII–XVIII в. возникает новый вид власти, в основе которой находится контроль над человеком посредством дисциплинарных мер. Основным объектом этого контроля становится человеческое тело, подвергающееся тщательной и систематической тренировке, муштре, манипуляциям и изменениям.

[3]Известно, что в 2013 г. в качестве самостоятельной повести под названием «Принцесса и королева» Мартином был опубликован отрывок из еще не дописанной книги, главной героиней которого была принцесса Рейенира. Официальный перевод повести на русский язык для антологии «Смертельно опасны» (издательство АСТ, 2015) выполнила Н. Виленская, которая переводит и основной цикл саги (`https://7kingdoms.ru/wiki/Принцессаикоролева`).

[4]См., например, циклы лекций: Фуко, Дьяков, 2011b; Фуко, Дьяков, 2014.

Тело должно стать послушным, так как только такой тип телесности может быть подчинен, использован, модифицирован и принесет экономическую выгоду. Для реализации своих целей дисциплинарная власть требует «послушных тел». В этом контексте власть применяет различные технологии, включая распределение людей по определенным пространствам («формирование пространства»), дисциплинарный надзор и регулярные тренировки, направленные на повышение полезности индивида и формирование послушания, а также полное наблюдение. Однако во второй половине XIX в. дисциплинарная власть трансформируется в такую, которая обращается к человеку не как к подчиненному субъекту, а как к живому существу. Этот новый тип власти Фуко обозначил термином «биополитика»:

> Таким образом, кроме первого проявления власти в отношении тела, которое осуществляется способом индивидуализации, есть второе проявление власти, не индивидуализующее, а массофицирующее, оно, если угодно, реализуется не в отношении человека-тела, а в отношении человека-рода. После анатомополитики человеческого тела, утвердившейся в ходе XVIII в., в конце этого же века можно отметить нечто другое, что уже не является анатомо-политикой человеческого тела и что я бы назвал «биополитикой» человеческого рода (Фуко, Самарская, 2005: 312).

Биополитика предполагает внимание государства к таким аспектам, как санитарные меры, демография, образование и социальное обеспечение. Она направлена на оптимизацию жизни людей и управление их поведением с целью повышения продуктивности и здоровья населения. Даже сама категория «население» отсылает нас к осуществлению биополитического контроля.

Для иллюстрации своих идей Фуко приводит пример города, где архитектурные решения, системы наблюдения и полицейские меры сочетаются с различными способами управления жизнью. Это включает санитарные условия, систему страхования, экономические привычки и, в первую очередь, контроль над сексуальностью. Фуко считает, что сексуальность стала основным объектом воздействия власти, поскольку она в наибольшей степени подвержена дисциплинарным и регулирующим практикам:

> С одной стороны, он (секс. — *М. М.*) принадлежит к дисциплинам тела: дрессура, интенсификация и распределение сил, пригонка и экономия энергий. С другой стороны, через все индуцируемые им глобальные эффекты он оказывается сопряженным с регулированием народонаселения. Он вставлен

> одновременно в оба эти регистра; он оказывается поводом для бесконечно малых наблюдений, для ежеминутного контроля, для чрезвычайно тщательного обустройства пространства, для нескончаемых медицинских и психологических обследований — для целой микровласти над телами; но точно так же он оказывается поводом для всеобъемлющих мер, для статистических оценок, для вмешательств, нацеленных на все социальное тело в целом или на группы в их совокупности (Фуко, Табачников, 1996: 448).

Биовласть, в свою очередь, является более узким понятием, которое Фуко использует для описания специфических механизмов власти, связанных с контролем над телесностью и жизнью. Биовласть проявляется через различные институты и практики, такие как медицина, психиатрия, образование и т. д. Эти институты не только регулируют поведение людей, но и формируют их идентичность и социальные роли. Фуко подчеркивает, что биовласть не является репрессивной; она скорее производительна. Биовласть может проявляться в виде контроля за здоровьем (например, вакцинация), регулирования миграции, а также в социальных и экономических политиках, направленных на «оптимизацию» жизни граждан. Это означает, что власть не только ограничивает свободу, но и создает новые формы жизни и идентичности. Например, медицинские практики формируют представления о здоровье и болезни, что влияет на то, как люди воспринимают себя и свое тело[5].

С понятием «биополитика» работает также Джорджо Агамбен, и в его теории основной акцент делается на том, как власть управляет жизнью и телесностью индивидов. Основываясь на работах Фуко, Агамбен углубляет понимание биополитики, сосредотачивая внимание на том, как политические структуры формируют и контролируют человеческую жизнь. Как и Фуко, он довольно много пишет об «экстремальных» ситуациях, в которых оказываются человеческие существа, где наиболее ярко и полно проявляется биополитическая природа государственной власти. В книге «Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь» (Агамбен, Соколов, 2011) он описывает ситуации, в которых власть может действовать вне правовых норм и стандартов, исключая определенные группы людей из системы правовой защиты. Эти ситуации возникают, например, когда беженцы или лица, находящиеся под подозрением, оказываются вне рамок обычного правового порядка, за пределами защищающих всех нас государственных законов, и становятся объектами произвольного контроля и воздействия. Агамбен утверждает, что

[5]См., например: Mills, 2011.

в таких условиях индивиды могут быть подвергнуты произвольному контролю и насилию, поскольку они не обладают правами, которые обычно защищают граждан. Также он вводит понятие «отношений исключения», в которых индивиды могут быть лишены своих прав. Это такие состояния, как войны или кризисы, когда власть может действовать вне рамок закона, что приводит к нормализации государственного насилия.

В этих своих размышлениях Агамбен ссылается на определение суверена, данное Карлом Шмиттом, который говорит, что «суверен — это тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» (Шмитт, 2000: 15). В состоянии чрезвычайного положения правила, нормы, законы не перестают действовать, они только временно приостанавливаются, давая место «исключению». Исключение представляет собой временное отступление от норм, оно не отменяет их полностью. Однако состояние чрезвычайного положения не является только лишь моментом, это длительный процесс, при котором люди продолжают как-то жить. Агамбен пишет, что в условиях чрезвычайной ситуации закон прекращает свое действие по решению властей и человеческая жизнь возвращается к своему первозданному состоянию, представляя собой просто жизнь, «голую жизнь». Идеальным воплощением такой «голой жизни» является *homo sacer*, персонаж, о котором в римском праве было сказано, что его можно убить безнаказанно, но нельзя принести в жертву, поскольку это человек, который изъят из сферы действия закона, но и под защитой богов не находится: «Жизнь, не подлежащая жертвоприношению, но подлежащая убийству, есть *vita sacra*» (Агамбен, Соколов, 2011: 107).

Таким образом, Агамбена в качестве политического субъекта интересует человек, который в силу каких-то обстоятельств оказывается вне сферы действия права, а основой политической власти является «голая жизнь», которая полностью уязвима и именно потому интересует политического философа, что она не гарантирована:

> Не просто естественная жизнь, но жизнь, обреченная на смерть (голая жизнь или *vita sacra*), является началом политического. [...] первоосновой политической власти является жизнь, абсолютно не защищенная, которая включается в сферу политического, поскольку ее можно всегда безнаказанно отобрать (там же: 114).

По Агамбену, любая власть — биополитическая, потому что мы как граждане добровольно отдаем государству право принимать все или большинство решений, касающихся нашей жизни, добровольно превращаясь таким образом в фигуру *homo sacer*.

Безусловно, эти рассуждения можно признать имеющими право на существование, если мы принимаем гоббсовские представления о природе государства и возможных пределах его власти. Такими пределами должны быть естественные права человека, и очень интересно было бы порассуждать о том, есть ли у человека, которого описывает Агамбен, естественные права. Вероятно, нет — только политические. Агамбен обращается к греческим терминам *zoe* и *bios*, которые служат для различения жизни как объективного факта существования, факта жизни как таковой (*zoe*) и способа жить в качестве человека или группы людей (*bios*) (Агамбен, Соколов, 2011: 7). Он считает характерной чертой современных демократий их общность с тоталитарными режимами в том, что каждый демократический режим де-юре заявляет стремление обеспечить счастье и свободу для человека, однако де-факто человек оказывается лишь «голой жизнью» под контролем власти: «Политика смогла в невиданных прежде масштабах состояться как политика тоталитарная только благодаря тому, что в наше время она полностью обратилась в биополитику» (там же: 153). До тех пор, пока это так, любой политический режим будет биополитическим, а создание биополитического тела будет являться истинной функцией суверенной власти: «включение голой жизни в сферу политического составляет первоначальное — хоть и потаенное — ядро суверенной власти. Можно даже сказать, что производство биополитического тела и является подлинной деятельностью суверенной власти» (там же: 13).

***

Сделав этот краткий экскурс в исследование биополитики, мы можем обратиться к политико-философским идеям романа «Пламя и кровь» и сериала «Дом Дракона» и посмотреть, что интересного мы можем там найти. В целом политическая философия в этих произведениях включает несколько довольно сложных тем, как вполне традиционных для жанра фэнтези (вопросы обретения и удержания власти, образы власти, проблемы легитимности, династические конфликты и моральные дилеммы), так и очень специфических. Напомним, что сюжет сериала разворачивается в мире Вестероса, где борьба за трон становится центральным элементом сюжета, в связи с чем одной из главных является проблема легитимности власти. В Вестеросе она зачастую основана на наследственной передаче власти от отца к сыну — за редкими исключениями, когда девочки могли вступать в права наследования.

Однако, как показывает сюжет, легитимность власти не всегда определяется только правом и законом. Конфликты между различными ветвями семьи Таргариенов ставят под сомнение традиционные представления о том, кто действительно имеет право править. Например, Рейенира Таргариен, как законная наследница, сталкивается с оппозицией со стороны тех, кто считает, что только мужчины могут занимать трон. Этот конфликт, ставший основой сюжета сериала, иллюстрирует, что легитимность власти может быть оспорена и оспаривается, и что вопрос правления часто зависит не только от крови, но и от силы, влияния и поддержки. Семейные связи Таргариенов становятся источником как силы, так и разрушения. Конфликты между различными претендентами на трон показывают, как личные амбиции могут привести к гражданской войне. Например, борьба между Рейенирой и ее сводным братом Эйегоном за трон иллюстрирует, как семейные узы могут стать причиной глубоких разделений и насилия. Этот конфликт также поднимает вопросы о доверии и предательстве внутри семьи, а также о том, как личные интересы могут затмить общие и то, каким должен быть достойный правитель. Персонажи саги, претендующие на обладание властью, часто сталкиваются с моральными дилеммами, которые требуют от них выбора между личными интересами и благом всего королевства. Эти дилеммы подчеркивают, что в политике нет простых решений, а готовность некоторых персонажей пойти на крайние меры ради достижения своих целей ставит под сомнение моральные основы их действий и как следствие — их право занимать трон. Жестокие решения, такие как предательство или убийство, могут становиться нормой в борьбе за власть, что вызывает вопросы о моральной ответственности и последствиях этих действий для всего королевства, и особенно интересно в связи с этим, как по-разному оцениваются эти решения, когда их принимают правители-мужчины и правители-женщины. К этой теме мы еще вернемся.

Обычаи и ритуалы, связанные с наследованием власти, формируют поведение персонажей и их взаимодействие, потому что обладание властью — это основная цель тех, кто считает себя вправе быть на троне. Однако и в книгах, и в сериале демонстрируется, что традиции могут быть как источником стабильности, так и причиной конфликтов. Вопрос о том, нужно ли следовать традициям или пересматривать их, становится актуальным в изменяющемся мире Вестероса. Рейенира, как женщина, борющаяся за право на трон, бросает вызов традиционным представлениям о роли женщин в обществе, что приводит к конфликтам

с теми, кто придерживается устаревших норм и считает, что женщине не место на троне. В целом вопрос о легитимности женщин-правительниц является одной из центральных тем саги.

Женских персонажей в романе достаточно много и, как уже говорилось ранее, они намного чаще оказываются в центре схождения сюжетных линий, чем в «Песни льда и пламени», хотя там мы тоже можем многое сказать об этических и политических мотивах поведенческих стратегий основных женских персонажей саги[6].

На самых первых страницах романа мы встречаем двух сестер Эйегона Завоевателя: Висенью и Рейенис (Мартин, Виленская, 2023а: 11), которые правили вместе с ним и «помогали ему во всем» (там же: 42). Хронист, от лица которого ведется повествование, указывает, что ни одна королева в истории Вестероса, исключая Алисанну (о которой дальше также пойдет речь), не оказывала такого влияния на политику государства, как сестры Эйегона, остававшиеся на Железном троне, когда его не было в столице, и замещавшие его как полноправные правительницы. В зрелые годы и в старости Висенья (Рейенис умерла довольно рано) оставалась политически активной, принимала участие в борьбе за Железный трон на стороне своего сына Мейегора, имея собственные представления о будущем королевства и о том, кто им должен править.

И Висенья, и Рейенис были женами Эйегона, так как среди Таргариенов было принято заключать браки между братом и сестрой или, если такой возможности нет, между чуть более дальними родственницами. Это было очень важной частью социализации девочек-принцесс: они с детства знали будущих мужей, могли изучить их характер и привычки, что давало возможность подготовиться к замужеству и будущему правлению вместе с мужем-братом, заранее продумать стратегию совместного правления. Это давало им важные преимущества как будущим принцессам и королевам. Как пишет хронист, такие брачные стратегии должны были вызвать негодование в Вестеросе, но «знакомство — мать согласия», и постепенно народ к этому привык (там же: 55). Таргариены в этом смысле были классическими примерами чужаков по Зиммелю (см. Зиммель, Филиппов, 2008), и от них не ждали соответствия принятым в Вестеросе социальным и этическим нормам. Но это касалось только самого Эйегона и его сестер-жен, его потомкам пришлось искать

[6]См., например: М. Д. Марей, 2020.

невест за пределами семьи — они перестали быть чужаками и стали правящей династией, а значит, на них распространялись те же требования, что и на местную аристократию. Их жены не были с детства воспитаны королевами и никогда не становились равными своим мужьям.

Король Джейехерис I нарушил этот обычай, женившись на своей сестре Алисанне. Они росли вместе и с детства были очень дружны (Мартин, Виленская, 2023а: 134), планировали пожениться, когда вырастут, а узнав, что их мать собирается найти им других супругов, поженились тайно, сочтя обычаи Таргариенов наиболее приемлемыми для себя. С самого начала брака Джейехрис принимал советников вместе с Алисанной и у них не было секретов друг от друга (там же: 140). В сюжет сериала «Дом Дракона» эта история не вошла, но Алисанна — одна из самых значимых ролевых моделей и очень влиятельная королева, известная, в числе прочего, принятием двух важных законов, которые в книге так и названы: «законы Алисанны». Хронист мейстер Гильдейн указывает, что это название неверно, поскольку Алисанна не была равной Висенье и Рейенис и не была настоящей правительницей, однако признает, что народная молва называет их именно так.

Первый закон касался бесправного положения вдов (там же: 199) и назывался «вдовий закон». В мирное время, когда мужчины живут дольше, чем женщины, которые часто умирают во время родов, вдовцы часто женятся второй раз, и это создает сложности в наследовании, если вторая жена моложе мужа и он умирает раньше нее. Дети от первого брака и иные наследники, пишет хронист, могли поступать со вдовой, не защищенной законом, как им вздумается, в том числе выгнать ее из дома и лишить всего имущества. Королева Алисанна узнала об этом, когда в одной из совместных с королем поездок созвала к себе местных женщин из знатных семей, чтобы расспросить их о том, чего не расскажут королю мужчины. На эту практику стоит обратить внимание, Алисанна в этом смысле уникальный для книги персонаж: единственная королева, сознательно создающая вокруг себя женские неформальные сообщества, своеобразные «женские круги» (там же: 257) (их можно было бы назвать салонами, но это будет явным анахронизмом). В них обсуждаются проблемы, значимые именно для женщин, остающиеся вне мужского внимания как менее важные или просто неизвестные: напомним, что практика совместного с мужем правления и участия в делах государства в целом (или в управлении поместьем, замковыми делами или одним из королевств) — это новшество, привнесенное Таргариенами и во многом обусловленное близкими родственными связями короля

и королевы. Узнав о бедственном положении вдов, Алисанна рассказывает об этом мужу, и тот принимает «вдовий закон», регулирующий имущественные и иные права вдов наравне с иными наследниками.

Вторым важным законом, принятым королем с подачи Алисанны, была отмена «права первой ночи», издавна существовавшего в Вестеросе, о котором она узнала во время самостоятельного путешествия на Север из общения с местными женщинами, в том числе с теми, чья компания признавалась неподобающей для королевы (Мартин, Виленская, 2023а: 261). Вернувшись в Красный Замок, королева рассказала об этом мужу и потребовала отменить позорный обычай, существование которого было одной из причин того, что многие женщины, столкнувшиеся с этой практикой, вынуждены были в дальнейшем зарабатывать проституцией: возможности оставаться в законном браке у них не было, так как мужья отказывались от них. Джейехерис внял возмущению жены и принял закон, отменяющий право первой ночи.

В правление Джейехериса I был принят еще один закон, сыгравший большую роль в дальнейшей истории: закон о престолонаследовании. Согласно ему, «ни женщины, ни потомки мужского пола по женской линии, невзирая на старшинство, не могут унаследовать Железный Трон Вестероса» (там же: 347). Одним из последствий этого закона станет гражданская война, развязанная принцессой Рейенирой Таргариен и второй женой ее отца, леди Алисент Хайтауэр.

Королева Алисанна была, пожалуй, последним персонажем, к которому хронисты относились с симпатией, признавая ее заслуги как соправительницы Джейехериса I и королевы, заботящейся не о собственных интересах, а об интересах подданных. Можно предположить, что с этим связано практически полное отсутствие упоминаний о ее внешности, особенно негативного характера. Когда она упоминается в книге в первый раз, хронист отмечает, что она молода и красива, но далее об этом не говорит, отмечая только другие ее добродетели: умение слушать, умение быть неприхотливой в еде там, где в этом есть необходимость, упорство, любовь к мужу и т. д. Ее внешняя привлекательность не ставится под сомнение, в отличие от того, как описывается принцесса Рейенира: в детстве и юности ее называли «жемчужиной королевства» и описывали как очень красивую девушку (там же: 348), но во второй части саги хронист часто пишет о том, что с возрастом она утратила внешнюю привлекательность, и в том числе с этим связывает порчу ее характера, конфликты с мужем и ненависть к Алисент, которая оставалась привлекательной и в зрелые годы (там же: 371).

Алисанна же осталась в памяти народа и текстах хроник как прекрасная королева: это тот случай, когда внешняя привлекательность связана с добродетелями и хорошая королева не может быть описана как некрасивая. С точки зрения биополитики, как ее понимает Агамбен, рассказы хрониста о королеве Алисанне и принцессе Рейенире можно интерпретировать через биополитическую призму отношений власти и вопрос о том, кто занимает трон по праву и правит, заботясь о подданных, а кто стремится узурпировать власть во имя собственных интересов, к тому же незаконных и потому нелегитимных. В этом контексте важно, как хронист показывает внешний образ этих женских персонажей и каким образом их внешность влияет на восприятие их социальной и политической роли.

Королева Алисанна представлена в романе как персона, которая воплощает идеалы добродетели и служения народу. Ее внешность, хотя и упоминается в начале, затем уходит на второй план, что подчеркивает ее внутренние качества и способности. Это может свидетельствовать о том, что в биополитическом контексте ценятся не только физические характеристики, но и моральные качества, которые способствуют стабильности и гармонии в обществе, при этом внешнее определяется внутренним. В этом смысле Алисанна становится символом идеальной правительницы, чьи действия направлены на благо подданных, что, в свою очередь, легитимирует ее положение и воплощается в идеальном внешнем облике.

В отличие от нее, принцесса Рейенира, чья красота изначально восхваляется, далее становится жертвой биополитического контроля: ее физическое состояние напрямую связано с ее моральными выборами и социальным статусом. Утрата внешней привлекательности Рейениры ассоциируется с падением ее авторитета и ухудшением характера; это пример того, как в книжных текстах и в кино можно использовать физические характеристики для оценки женской идентичности и способности к правлению. Это создает неравенство в восприятии женских фигур: Алисанна, оставаясь символом добродетели, не подвергается такому же строгому контролю, как Рейенира, чья ценность определяется через призму красоты и ее утраты; женщины в этом псевдоисторическом нарративе могут оцениваться через призму своих физических и моральных качеств, что в конечном итоге влияет на их статус и роль в обществе. Как пишет хронист, «многие ли лорды захотят сражаться за немолодую уже, отяжелевшую после шести родов женщину?» (Мартин, Виленская, 2023b: 22). Кроме того, он называет Рейениру «мстительной и алчной

женщиной» (Мартин, Виленская, 2023b: 98), что тоже не относится к добродетелям истинной королевы.

В книгах нет таких выразительных сцен родов и их последствий, которые есть в сериале «Дом Дракона». В сериале эти моменты не только подчеркивают физическую уязвимость женщин, но и иллюстрируют то, как их репродуктивные функции становятся объектом власти и контроля: женщины, особенно королевы, находятся под давлением социальных норм и ожиданий, связанных с материнством и продолжением рода, а также необходимостью продемонстрировать только что родившегося ребенка не только его отцу, но и королю с королевой (этому посвящена невероятно выразительная сцена идущей по лестнице Рейениры, оставляющей за собой кровавый след). В контексте династических интересов и неразрешенного вопроса о будущем наследнике короля Визериса рождение детей становится вопросом не только личной судьбы принцесс, но и будущей политической стабильности. Это создает биополитическую динамику и сюжетное напряжение, когда жизнь и смерть женщин напрямую влияют на власть и легитимность будущих правителей. В сериале это демонстрируют постоянные намеки на то, что дети Рейениры не от ее мужа, а значит, незаконные и не могут претендовать на трон, хотя рождены ею, законной принцессой из рода Таргариенов. Это подчеркивается и внешним отличием темноволосых и темноглазых мальчиков от других детей дома Таргариенов.

Кроме того, сложные и опасные роды, как в случае с Рейенирой и Лейной Веларион, второй женой Дейемона Таргариена, подчеркивают риск, связанный с репродуктивной функцией, и демонстрируют, как общество контролирует и оценивает женскую способность выполнять «материнские» роли. Смерти женщин в сериале также имеют биополитическое значение. Это не просто трагические события, а моменты, которые могут изменить ход политической истории. Королева, рождающая ребенка, — это не просто женщина, она исполняет не только супружеский, но и государственный долг. И смерть королевы, особенно в контексте родов, может быть воспринята и интерпретирована как потеря не только индивидуальной жизни, но и возможности получения потенциального легитимного наследника, надежды государства, что ставит под угрозу судьбу династии. Это показывает, как общественные нормы и ожидания формируют восприятие женской жизни и смерти, а также их последствия для политической структуры. Напомним, Лейна умирает во время родов, как и мать Рейениры, которая мечтала

подарить мужу сына и наследника, осознавая, что дочь не может наследовать трон, а значит, до рождения сына ее миссия как королевы не выполнена. Здесь нельзя не вспомнить, что об Алисанне Таргариен в книге ничего подобного не рассказывалось: она, как и подобает хорошей королеве, исполнила свое биополитическое предназначение и родила мужу много наследников и наследниц.

Еще одной важной темой, имеющей отношение к женщинам и власти, являются отношения Рейениры с Железным троном, который в саге показан не просто как место короля или символ власти, но как артефакт, имеющий собственную политическую волю[7]. Он мог отвергать королей и тогда ранил их, оставляя незаживающие следы. Рейениру Железный трон не принимал (Мартин, Виленская, 2023b: 86, 99, 150), раня каждый раз, когда она садилась на него. Когда Рейенира пытается занять трон, ее ранения становятся символом не только физической боли, но отчасти символом глубокого культурного и социального сопротивления, с которым сталкиваются женщины, стремящиеся к власти. Железный трон, отвергая ее, подчеркивает, что не всякая форма власти может быть признана легитимной и что общественные нормы и ожидания продолжают оказывать влияние на восприятие женщин у власти. Это создает напряжение между личными амбициями Рейениры и общественными стандартами, которые определяют, кто может и кто не может занимать позиции власти — хронист пишет о ее ранах с явным одобрением и осуждает ее как узурпатора власти и недостойную правительницу.

В этом контексте Железный трон становится не просто объектом желания, но и символом жестоких норм, которые регулируют женскую идентичность и ее место в политической иерархии. Таким образом, отношения Рейениры с Железным троном подчеркивают то, как биополитический контроль формирует представления о власти, идентичности и легитимности, создавая сложные и часто противоречивые динамики в контексте женской борьбы за место в мире, где власть традиционно ассоциируется с мужчинами.

***

Как уже было сказано ранее, именно концепция биополитики, предложенная Мишелем Фуко, открыла нам новые горизонты для понимания власти в современных обществах и ее воздействия на жизнь индивидов.

[7]Подробнее о Железном троне см.: Штейнман, 2019.

Фуко демонстрирует, что биополитика представляет собой не просто механизм контроля, а сложную сеть отношений между государственными институтами и населением, в рамках которой осуществляется управление жизнью, здоровьем и поведением граждан, подданных и правителей. Это управление не только затрагивает физическое существование людей, но и формирует их идентичности, социальные роли и представления о норме. Ключевым аспектом биополитики является внимание к населению как к объекту управления. Фуко подчеркивает, что с переходом к биополитике власть начинает действовать не только через дисциплинарные меры, но и через оптимизацию жизни целых популяций людей. Это включает в себя такие сферы их жизни, как санитарные меры, образование, социальное обеспечение и контроль над сексуальностью. Власть стремится не просто подчинить индивидов, но создать условия, в которых они могут максимально эффективно функционировать как часть общества. Таким образом, биополитика становится инструментом не только контроля, но и производства новых форм жизни и идентичности.

В романе «Пламя и кровь» и сериале «Дом Дракона» мы видим сложные взаимосвязи между легитимной и нелегитимной властью, гендерными ролями и моральными дилеммами, с которыми сталкиваются персонажи Вестероса. Использование теорий Агамбена и Фуко в данном исследовании открывает новые горизонты для понимания того, как власть и контроль над телами, особенно женскими, формируют не только индивидуальные судьбы, но и более широкие политические структуры общества.

Вестерос, как мир, в котором происходят династические конфликты и ведется борьба за трон, служит идеальной площадкой для анализа вопросов легитимности власти. В этом контексте легитимность не сводится лишь к юридическим нормам (которые, как и почти везде у Мартина, показаны довольно широкими мазками, без конкретики)[8], но также включает культурные и социальные ожидания, которые могут оказывать значительное влияние на восприятие правителей. Конфликт между Рейенирой Таргариен и Эйегоном (и представляющей его интересы королевой Алисент), как центральный элемент сюжета, иллюстрирует, что наследственное право на трон может быть оспорено не только в рамках правовых норм, но и в контексте существующих в этом обществе стереотипов.

[8]Подробнее об этом см.: А. В. Марей, 2020.

С точки зрения биополитики, как ее понимает Агамбен, можно утверждать, что персонажи саги, претендующие на обладание властью, становятся объектами контроля, который проявляется через их физическое состояние, репродуктивные функции и социальные роли. Рейенира, стремящаяся занять трон, оказывается под давлением не только своих амбиций, но и общественных норм, которые ограничивают ее возможности. Ее отношения с Железным троном, который физически отвергает ее, становятся символом не только личной борьбы, но и более широкого культурного сопротивления, с которым сталкиваются женщины, стремящиеся к власти. Эти «незаживающие следы» на теле Рейениры представляют собой метафору для систем контроля, действующих на женщин в обществе, подчеркивая, что стремление к власти сопряжено с рисками и жертвами.

Анализ образов женских персонажей, таких как Алисанна и Рейенира, показывает, как их идентичности формируются в зависимости от их физической привлекательности и моральных качеств. Алисанна, как идеальная королева, олицетворяет добродетель и служение народу, что способствует легитимации ее власти. В то же время Рейенира, чья ценность часто определяется через призму ее внешности и способности к материнству, сталкивается с жестокими оценками и предвзятостью, что ставит под сомнение ее право на трон. В этой связи интересно вспомнить другую королеву, Дейенерис Таргариен, в случае которой мы также видим тесную взаимосвязь между ее способностью к материнству и правом на трон. Только Дейенерис, в отличие от Рейениры, становится королевой, лишь утратив способность к деторождению[9]. Смерти персонажей, таких как Лейна и мать Рейениры, не только являются трагическими событиями, но и имеют глубокие политические последствия, ставя под угрозу династии и наследие. Эти моменты акцентируют внимание на том, как общественные нормы и ожидания формируют восприятие женской жизни и смерти, в том числе ожидаемой смерти как жертвы во имя жизни будущих потомков.

Таким образом, в биополитической оптике, предложенной Фуко и Агамбеном, «Пламя и кровь» и «Дом Дракона» становятся не просто историями о борьбе за власть, но и глубокими исследованиями того, как индивидуальные судьбы переплетаются с более широкими социальными и политическими структурами. Власть в Вестеросе не является

[9]Более подробно об этом можно почитать в: Marques, 2019.

статичной; она постоянно изменяется и адаптируется, формируя и трансформируя идентичности персонажей в зависимости от их положения в обществе. Женские персонажи, такие как Рейенира и Алисанна, становятся живыми примерами того, как личные амбиции и общественные ожидания могут вступать в конфликт, создавая напряжение, которое пронизывает весь сюжет. Также их борьба за трон иллюстрирует, как биополитические механизмы действуют на уровне индивидуальных жизней, формируя их судьбы через призму власти, контроля и социальных норм. Власть в Вестеросе не просто подавляет, но и формирует людей, особенно правителей и правительниц. Она создает условия, в которых индивиды могут действовать, но при этом устанавливает рамки, в которых эти действия воспринимаются и оцениваются. Таким образом, «Пламя и кровь» и «Дом Дракона» служат не только увлекательным фэнтезийным повествованием, но и важным полем для анализа биополитических механизмов, которые продолжают оказывать влияние на наше понимание власти, идентичности и функционирования политических норм.

Литература

Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / под ред. Д. Новикова ; пер. с итал. П. Соколова. — М. : Европа, 2011.

Жиличева Г. А. Функции «ненадежного» нарратора в русском романе 1920–30-х годов // Вестник ТГПУ. — 2013. — № 11. — С. 32–38.

Зиммель Г. Экскурс о чужаке / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическая теория : история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». — СПб. : Владимир Даль, 2008. — С. 7–13.

Марей А. В. Карлик, евнух и банкир : интуиции модерного государства в Вестеросе // Социологическое обозрение. — 2020. — Т. 19, № 1. — С. 160–182.

Марей М. Д. Не только мать, жена и королева : этические и политические стратегии женских персонажей в цикле романов «Песнь льда и пламени» Дж. Мартина // Социологическое обозрение. — 2020. — Т. 19, № 1. — С. 209–226.

Марков А. В. Прибавление смысла в графическом романе С. Ануфриева и П. Пепперштейна «Мифогенная любовь каст» // Практики и интерпретации : журнал филологических, образовательных и культурных исследований. — 2023. — Т. 8, № 2. — С. 40–52.

Мартин Д. Р. Р. Пламя и кровь. Кровь драконов / пер. с англ. Н. Виленской. — М. : АСТ, 2023a.

Мартин Д. Р. Р. Пламя и кровь. Пляска смерти / пер. с англ. Н. Виленской. — М. : АСТ, 2023b.

Фуко М. Воля к истине : по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. С. В. Табачникова. — М. : Касталь, 1996.

Фуко М. Нужно защищать общество : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / пер. с фр. Е. А. Самарской. — СПб. : Наука, 2005.

Фуко М. Рождение биополитики : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / пер. с фр. А. Дьякова. — СПб. : Наука, 2010.

Фуко М. Безопасность, территория, население : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / пер. с фр. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. — СПб. : Наука, 2011a.

Фуко М. Управление собой и другими : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьякова. — СПб. : Наука, 2011b.

Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьякова. — СПб. : Наука, 2014.

Штейнман М. А. Трансформация метафоры власти в XX – начале XXI столетия (на примере произведений Дж. Р. Р. Толкина и Дж. Мартина) // Полития. — 2019. — № 2. — С. 28–48.

Штейнман М. А. «Дракарис» : драконы и их всадники в мире «Игры престолов» / YouTube. — 2024. — URL: https://www.youtube.com/live/YzQUomrY3wI?si=B_rLz_TPPW4bFeci&t=4412 (дата обр. 10 дек. 2024).

Gustafsson H., Grønstad A. Giorgio Agamben and the Shape of Cinema to Come // Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image / ed. by H. Gustafsson, A. Grønstad. — New York : Bloomsbury Publishing, 2014. — P. 1–17.

Marques D. Power and the Denial of Femininity in Game of Thrones // Canadian Review of American Studies. — 2019. — Vol. 49, no. 1. — P. 46–65.

Mills C. Futures of Reproduction : Bioethics and Biopolitics. — Dordrecht : Springer, 2011.

Marey, M. D. 2025. "Zhenskiye obrazy v romane 'Plamya i krov'' i seriale 'Dom Drakona' [Female Characters in the Novel 'Fire and Blood' and the Television Series 'House of the Dragon']: biopoliticheskiy kontekst [A Biopolitical Context]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 121–142.

Maria Marey
PhD in Philosophy
Executive Secretary
Journal "Philosophy. Journal Of The Higher School Of Economics" (Moscow, Russia)
Associate Professor
National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia);
orcid: 0000-0001-9251-4399

Female Characters in the Novel "Fire and Blood" and the Television Series "House of the Dragon"

A Biopolitical Context

Submitted: Aug. 10, 2024. **Reviewed:** Oct. 25, 2024. **Accepted:** Feb. 27, 2025.

Abstract: The article is a study of the ethical and political motives behind the behavioral strategies of the main female characters in the novel "Fire and Blood" and its HBO adaptation "House of the Dragon". Special attention is given to how female characters develop their own identity formation strategies, distinct from those expected of them based on their social, familial (matrimonial), and power status, and how they utilize the means available to them (marriage, childbirth, family resources, emotional labor, etc.). By addressing the concept of "biopolitics" as discussed by M. Foucault and G. Agamben, the author demonstrates how G. Martin employs ideas of biopolitics and biopower to engage with the same themes that serve as the leitmotif of "A Song of Ice and Fire": the essence of power, the differences in male and female power strategies, and the images through which the source of power is visualized, particularly through the work with the body and corporeality in its various manifestations (including the demonstration of childbirth). Thus, the article not only deepens the understanding of female roles within the context of the fantasy world but also offers broader reflections on power, identity, biopolitics, and resistance to biopolitical control.

Keywords: Power, Ethics, Politics, Biopolitics, Women, Identity, Political Philosophy, Martin, Foucault, Agamben.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-121-142.

References

Agamben, G. 2011. *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn' [Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita]* [in Russian]. Ed. by D. Novikov. Trans. from the Italian by P. Sokolov. Moskva [Moscow]: Yevropa.

Foucault, M. 1996. *Volya k istine [The Will to Truth]: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let [Beyond Knowledge, Power and Sexuality. Works of Different Years]* [in Russian]. Trans. from the French by S. V. Tabachnikov. Moskva [Moscow]: Kastal'.

——— . 2005. *Nuzhno zashchishchat' obshchestvo [Il faut défendre la société]: kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1975–1976 uchebnom godu [Cours au Collège de*

France (1975–1976)] [in Russian]. Trans. from the French by Ye. A. Samarskaya. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2010. *Rozhdeniye biopolitiki [La Naissance de la biopolitique]: kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1978–1979 uchebnom godu [cours au Collège de France (1978–1979)]* [in Russian]. Trans. from the French by A. D'yakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2011a. *Bezopasnost', territoriya, naseleniye [Sécurité, territoire et population]: kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1977–1978 uchebnom godu [cours au Collège de France (1977–1978)]* [in Russian]. Trans. from the French by N. V. Suslov, A. V. Shestakov, and V. Yu. Bystrov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2011b. *Upravleniye soboy i drugimi [Le Gouvernement de soi et des autres]: kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1982–1983 uchebnom godu [cours au Collège de France (1982–1983)]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. D'yakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2014. *Muzhestvo istiny. Upravleniye soboy i drugimi II [Le courage de la verite. Le gouvernement de soi et des autres II]: kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1983–1984 uchebnom godu [cours au College de France (1983–1984)]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. D'yakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

Gustafsson, H., and A. Grønstad. 2014. "Giorgio Agamben and the Shape of Cinema to Come." In *Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image*, ed. by H. Gustafsson and A. Grønstad, 1–17. New York: Bloomsbury Publishing.

Marey, A. V. 2020a. "Karlik, yevnukh i bankir [Dwarf, Eunuch, and Banker]: intuitsii modernogo gosudarstva v Vesterose [The Intuitions of the Modern State in Westeros]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 19 (1): 160–182.

Marey, M. D. 2020b. "Ne tol'ko mat', zhena i koroleva [Not Just Mother, Wife, and Queen]: eticheskiye i politicheskiye strategii zhenskikh personazhey v tsikle romanov 'Pesn' l'da i plameni' Dzh. Martina [The Ethical and Political Strategies of Female Characters in George R. R. Martin's A Song of Ice and Fire]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 19 (1): 209–226.

Markov, A. V. 2023. "Pribavleniye smysla v graficheskom romane S. Anufriyeva i P. Peppershteyna 'Mifogennaya lyubov' kast' [Meaning Making in the Graphic Novel by S. Anufriev and P. Pepperstein 'The Mythogenic Love of Castes']" [in Russian]. *Praktiki i interpretatsii [Practices & Interpretations]: zhurnal filologicheskikh, obrazovatel'nykh i kul'turnykh issledovaniy [A Journal of Philology, Teaching and Cultural Studies]* 8 (2): 40–52.

Marques, D. 2019. "Power and the Denial of Femininity in Game of Thrones." *Canadian Review of American Studies* 49 (1): 46–65.

Martin, G. R. R. 2023a. *Plamya i krov'. Krov' drakonov [Fire and Blood. Vol. 1]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Vilenskaya. Moskva [Moscow]: AST.

——— . 2023b. *Plamya i krov'. Plyaska smerti [Fire and Blood. Vol. 2]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Vilenskaya. Moskva [Moscow]: AST.

Mills, C. 2011. *Futures of Reproduction: Bioethics and Biopolitics*. Dordrecht: Springer.

Shteynman, M. A. 2019. "Transformatsiya metafory vlasti v XX – nachale XXI stoletiya (na primere proizvedeniy Dzh. R. R. Tolkina i Dzh. Martina) [Transformation of Metaphor of Power in the 20th – Early 21st Centuries (On the Example of Works by J. R. R. Tolkien and G. R. R. Martin)]" [in Russian]. *Politiya [Politeia]*, no. 2, 28–48.

——— . 2024. "'Drakaris' ['Dracarys']: drakony i ikh vsadniki v mire 'Igry prestolov' [Dragons and Their Horsemen in the World of 'Game of Thrones']" [in Russian]. YouTube. Accessed Dec. 10, 2024. https://www.youtube.com/live/YzQUomrY3wI?si=B_rLz_TPPW4bFeci&t=4412.

Simmel, G. 2008. "Ekskurs o chuzhake [Exkurs über den Fremden]" [in Russian]. In *Sotsiologicheskaya teoriya [Sociological Theory] : istoriya, sovremennost', perspektivy. Al'manakh zhurnala "Sotsiologicheskoye obozreniye" [History, Modernity, Prospects. The Almanac of the Journal "Sociological Review"]*, trans. from the German by A. F. Filippov, 7–13. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.

Zhilicheva, G. A. 2013. "Funktsii 'nenadezhnogo' narratora v russkom romane 1920–30-kh godov [Functions of the 'Unreliable' narrator in russian novel of the 1920–1930s]" [in Russian]. *Vestnik TGPU [Tomsk State Pedagogical University Bulletin]*, no. 11, 32–38.

Соловьева К. П., *Скворчевский К. А.* Нейронауки в культурном ландшафте позднего капитализма // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 143–157.

Ксения Соловьева, Константин Скворчевский*

Нейронауки в культурном ландшафте позднего капитализма**

Получено: 12.04.2024. **Рецензировано:** 10.05.2024. **Принято:** 08.08.2024.

Аннотация: Последние десятилетия, начиная с 1990-х гг., «новые науки о мозге» не только вывели междисциплинарную область знаний, связанных с высшей нервной деятельностью, структурой мозга в нейрофизиологическом, когнитивном и психологическом смысле, в авангард развития научного знания, но и проникли в широкий спектр нарративов от нейромаркетинга до массовой психологии и популярной блогосферы в сфере так называемого селф-хелпа. Исследование человеческого поведения с точки зрения нейронаук оказалось одним из ведущих направлений научных исследований не в последнюю очередь из-за того, что понимание причин принятия тех или иных решений в контексте растущей значимости рыночной экономики стало «золотой жилой» для тех, чей экономический успех напрямую зависит от капитализации внимания потребителей. Эта статья посвящена включению нейронаучных исследований в экономическую практику, посредством которой формируется тот тип человека экономического, с подачи французского исследователя Мишеля Фуко получивший название «предприниматель самого себя». В статье будут рассмотрены причины, условия и факторы возникновения тесной взаимосвязи между ландшафтом рыночной экономики и нейронаучными исследованиями, которые стали невольными спутниками одержимости повышением эффективности с акцентом на ведущую роль «человеческого капитала». Основная цель работы состоит в осмыслении взаимовлияния неолиберальной идеологии в ее антропологической перспективе и нейронаучных исследований, предлагающих как новые открытия, так и способы решения задач и ответы на вызовы, которые ставит перед современным человеком культурно-социальная среда позднего капитализма.

Ключевые слова: нейронауки, неолиберализм, когнитивный капитализм, нейропластичность, социология науки.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-143-157.

*Соловьева Ксения Павловна, к. биол. н., старший научный сотрудник, Институт искусственного интеллекта, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва), ks.p.solo@gmail.com, ORCID: 0000–0002–9252–3604; Скворчевский Константин Анатольевич, д. техн. н., к. филос. н., профессор, Московский физико-технический институт (Москва), niirpo@mail.ru, ORCID: 0000–0002–8878–8554.

**© Соловьева К. П.; Скворчевский К. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

ВВЕДЕНИЕ

По определению журнала «Nature»,

> ...нейронаука — это междисциплинарная наука, которая занимается изучением структуры и функций нервной системы. Она охватывает эволюцию, развитие, клеточную и молекулярную биологию, физиологию, анатомию и фармакологию нервной системы, а также вычислительные, поведенческие и когнитивные нейронауки (Neuroscience, n. d.).

Сегодня появилось несколько десятков новых дисциплин, таких как нейролингвистика, нейроэкономика, нейропедагогика и нейрофилософия. Прилавки книжных магазинов пестрят заголовками книг по самотрансформации и персональному росту в духе «мы — это наш мозг» и «нейропластичность как инструмент развития».

Одним из распространенных мифов о естественных науках (и нейронауки не являются исключением) предстает утверждение об их внеидеологическом характере. Хотя ученые полагают, что их работа основывается на объективных эмпирических данных, полученных благодаря экспериментам и строгой научной аргументации, миф о внеидеологичности научного знания по мере развития философии и социологии науки многократно подвергался критическому рассмотрению. История человечества показывает, что принимаемое за аксиому требует критического внимания (Latour, 2004) и сам культурно-исторический процесс развития научного знания не является линейным накоплением данных, а предполагает в том числе сопровождающий этот процесс идеологический компонент (Bourdieu, 1975). Любые исследования проводятся в рамках социокультурного проекта, и ученые, хотя строго придерживаются методологии, не контролируют использование результатов своих исследований (Feyerabend, 2020).

Нам могут возразить, что так было всегда с момента рождения европейской науки Нового времени, то есть с XVII в., поскольку достижения фундаментальных наук естественным образом превращались в технологическое знание и новые технологии, менявшие промышленность, аграрное производство, транспорт, связь, медицину. Однако четвертая промышленная революция сейчас перемещает центр технологических преобразований в само человеческое сознание. Информационные технологии и глобальные коммуникации — лишь внешние проявления этого процесса (Schwab, 2016). Но если исследования со стороны различных научных дисциплин вроде физики или химии были сосредоточены на

осмыслении мироустройства и практическом использовании технологий и материальных ресурсов природы, то в последние десятилетия не без участия нейронаук происходит своего рода вторичная колонизация самой человеческой природы. Человек оказывается глобальным ресурсом, который технологии еще только начинают осваивать, и борьба за овладение этим ресурсом становится центральным мотивом актуальной истории.

В современную эпоху позднего модерна и капиталистического способа производства, связанного с этим этапом развития человечества, основной идеологической базой предстает неолиберализм, утверждающий человека как автономного экономического субъекта в качестве основной единицы социальной реальности. Неолиберализм начиная с последних десятилетий XX в. существенно влияет на современного человека в его самоидентификации, выборе ценностно-смысловых ориентиров и любых иных траекторий самоинтерпретации. В антропологической перспективе неолиберальная идеология акцентирует индивидуализм и рыночную конкуренцию людей друг с другом в качестве социального фона любых повседневных практик человеческой жизни (Brown, 2015).

Учитывая тот факт, что неолиберальная идеология делает акцент на когнитивном потенциале человека в качестве основного компонента «человеческого капитала» (Becker, 1964), исследование мозга в различных аспектах его эффективного функционирования неизбежно притягивает внимание к нейронаучному знанию как важнейшему элементу современной «экономики знаний». Нейронаучные исследования становятся приоритетным направлением финансирования, поскольку, исследуя мозг и сознание, способы повысить эффективность и раскрыть когнитивные способности человека в работе, они адаптируются под неолиберальные принципы позднего капитализма (Rose & Abi-Rached, 2013).

В этой статье мы попробуем ответить на вопрос, почему нейронауки так плотно вошли в популярную культуру и стали существенной частью системы повседневной интерпретации реальности.

1. Эволюция европейского человека: от рационального субъекта Р. Декарта до человека экономического конца XX в.

Значимой точкой отсчета эволюции европейского человека можно считать эпоху Нового времени XVI–XVII вв., когда в ходе трех взаимосвязанных процессов социокультурной трансформации европейского общества — религиозной Реформации, научной революции и Великих

географических открытий — сформировался особый тип человека, преодолевающего природные ограничения традиционных обществ, осваивающего новые пространства и ресурсы в процессе колонизации природы, утверждающего свое право на самостоятельное движение в будущее и конструирование проектов его реализации (Хайдеггер, Михайлов, 2008). В европейской интеллектуальной традиции отдельные элементы данного типа человека уже существовали не одно столетие, и в горниле бурных событий Нового времени получили необычайно сильное подкрепление и интенсивное развитие. С нашей точки зрения, у европейского человека три основные характерные черты. 1. Расщепление бытия на сущее (то, что есть в наличном опыте) и должное (то, каким мир должен быть): указанный дуализм восприятия мира распространялся на все сферы повседневной и интеллектуальной жизни, формируя особую бинарную систему описания мира. Новоевропейское математическое естествознание благодаря трудам Бэкона, Декарта и других деятелей философии и науки соединило исключительно теоретические знания с экспериментальным производством научных данных. Это стало опорной точкой для бурного развития новых технологий, а также укрепило идеологию социального конструирования реальности (а не существования в заданных природным ландшафтом условиях). 2. Иерархизм сознания, стремящегося выстроить категории описания опыта вокруг главной, центральной идеи, подчинив ей все прочие способы восприятия действительности. Рациональное мышление и способность преобразовывать действительность с опорой на научно-технический прогресс стали ведущими принципами общественного культурно-исторического движения в последние несколько столетий. 3. Процессуальность, историзм мышления, главным ориентиром которого становится сам процесс перехода от «старого» к «новому» при одновременном придании «новому» особого ценностного статуса по отношению к тому, что есть и что было. Приоритет «новизны» в своей кульминации стал сопровождением современного «общества ускорения», в котором модные тренды, инновационные технологии и самые разные аспекты социальной и частной жизни доводят ценность нового до гипертрофированной формы (Lipovetsky & Charles, 2005).

Указанные принципы новоевропейской рациональности и их отражение в культуре оказали влияние на формирование того типа человека, который позволил европейской цивилизации в эпоху развития классического капитализма и колониализма стать доминантой мирового развития, определившей вектор глобального прогресса. Вместе с тем

именно данный тип человека в процессе первой и второй промышленных революций начал испытывать неизбежные трансформации, утрачивая при этом присущую изначально активность и конструирующий мир потенциал. Главная причина этого — интенсивное разделение труда, которое, с одной стороны, позволило добиться небывалого ранее увеличения производительности труда и роста самих производительных сил, но, с другой стороны, привело к целому ряду изменений образа действий и мышления самого субъекта. В ранних работах К. Маркс подверг глубокому анализу процесс отчуждения человека от результатов собственного труда, приводящего в итоге к утрате целей и смыслов деятельности со стороны трудящихся рабочих, которые оказываются ресурсной базой для роста капитала (Маркс и Энгельс, 1956). Отметим также, что дальнейшая мегаурбанизация вместе с разделением труда приводит человека XX в. к ситуации крайней зависимости от результатов труда большого количества людей, а также к стандартизации и взаимозаменяемости отдельных людей на рынке труда. Как итог данного процесса обессмысливания деятельности — исходный культурный код европейского человека подвергся существенной трансформации (Маркузе, Юдин, 2002). Наряду с экономическими процессами, влияющими не только на уровень благосостояния, но и на различные аспекты жизни человека XX в., нарастает кризис ценностных оснований. Распад единой, центрированной системы смыслов и ценностей приводит к атомизации социальной сферы на множество конкурирующих друг с другом частей, каждая из которых видоизменяется, подчиняясь собственному восприятию исторического времени. Поначалу все эти процессы трансформации социального бытия и субъекта этого бытия воспринимаются гуманитарной мыслью как некие позитивные или, по крайней мере, закономерные изменения, устраняющие саму возможность социальной диктатуры или интеллектуального подавления. Философы-постмодернисты, ворвавшиеся в гуманитарный космос Европы в 1960-е гг., провозгласили наступление эпохи нового общества — общества постмодерна. К числу его наиболее важных характеристик они относили отсутствие глобального метанарратива, или метасценария (Лиотар, Шматко, 1998), замену реальности миром симулякров (Бодрийяр, Качалов, 2015) и, наконец, исчезновение, распад границ самого человека, сформированного репрессивной традицией прежних веков (Фуко, Визгин и Автономова, 1977). Тезис об «исчезновении человека» не выглядел пугающим, скорее наоборот, сдержанно-спокойно приветствовался. К тому же бурное развитие

информационных технологий, медиасреды, казалось бы, делало неизбежным и безальтернативным делом разрушение границ традиционного субъекта Нового времени, переход его самого в новое качество «сетевого, распределенного человека», все более похожего на временную констелляцию различных информационных потоков. Однако, парадоксальным образом, последние десятилетия наглядно продемонстрировали, что история субъекта Нового времени не только не закончилась, но наоборот, приобрела новые, весьма интригующие грани и аспекты.

В итоге все перечисленные факторы оформились в культурный фон развития «индивидуализированного общества» (Бауман, Иноземцев, 2005), ведущими драйверами жизни которого стали экономические мотивы представления себя в качестве субъектов экономического поведения, озадаченных решением исключительно экономических задач в условиях постмодернистского нигилизма и тотальной рыночной конкуренции. Тип человека, который стал формироваться в последние десятилетия XX в. и главенствует в качестве ценностно-смыслового ориентира в современном «обществе достижений» (Han, 2017), — это индивидуализированный «предприниматель самого себя», распоряжающийся собой как «человеческим капиталом» и проектирующий свою жизнь как поле для реализации своих способностей в контексте персональной экономической деятельности, ориентированной на карьерную и личную самореализацию с прицелом на выгоду, успех и повышение финансового благосостояния.

2. Становление неолиберального человека как «предпринимателя самого себя»

Неолиберальный поворот в культуре, случившийся в последней трети XX в., оказал мощное влияние на различные стороны жизни современного общества и частную жизнь обычных граждан. В последние десятилетия за счет неолиберального вмешательства в культуру широкому спектру влияний подверглись разные аспекты человеческого существования, что в итоге привело к определенным изменениям в самой структуре субъективности человека в наше время, в его повседневных практиках и стилях жизни, в его отношении к своему внутреннему миру и построении отношений с другими людьми. Начавшись исключительно с серии экономических реформ под лозунгами демократизации рынка и победы над тенью социализма, неолиберальная идеологизация

культуры породила новую среду обитания с высочайшим уровнем конкуренции и тотальной борьбой с любыми альтернативными моделями социального развития.

Французский философ Мишель Фуко в курсе лекций «Рождение биополитики» (1979) анализировал зарождающуюся неолиберальную идеологию и характерный для этой рациональности тип человека, которого он назвал «предпринимателем самого себя». В отличие от классического типа экономического поведения, описанного классиками западноевропейской политэкономии *homo economicus*, обозначенный французским мыслителем тип человека воспринимает себя не как субъекта и участника различных экономических отношений, но как индивидуального предпринимателя, распоряжающегося собственным экономическим капиталом в процессе самоинвестирования с целью получения выгоды и достижения успеха (Браун, Лосева, 2018).

Неолиберальная теория «человеческого капитала» Беккера создала определенный язык и способ интерпретации человеческого поведения и самой человеческой жизни сквозь призму сугубо экономического понятия инвестиций. Беккер предлагает рассматривать инвестиции в человеческий капитал как основной фактор, влияющий на положение человека в обществе.

В результате идеи Беккера сыграли серьезную роль — одну из решающих — в продвижении неолиберальной идеологии, а также содействовали выходу этих идей из узкой интеллектуальной среды, где экономисты и политические теоретики размышляли о судьбе рыночного капитализма.

Победоносное шествие неолиберализма и его постепенное проникновение в массовую культуру привели к популяризации того типа субъективности, который озадачен инвестициями в образование и постоянное повышение квалификации для получения более прибыльного рабочего места и организации всей жизни как индивидуального предпринимательского проекта. Темы экономических инвестиций, доходов, затрат, экономические риски и рациональная оптимизация перешли в словарь популярной психологии и разнообразной литературы по самопомощи, рекомендующей различные инструменты людям для повышения уровня самоорганизации и реализации своих жизненных целей как преимущественно экономических.

Реальность позднего капитализма стала «негарантийной» (Bourdieu, 1990) как основа жизненной стратегии. Ни государство, ни другие социальные институты больше не могут дать человеку гарантию того, что

завтра не наступит следующий кризис и его жизнь не перестанет быть прежней. В подобных обстоятельствах неизбежны такие явления, как «гибкое предпринимательство», «гибкая трудовая организация», воплощенные в гиг-экономике, а также в беспрецедентной до сих пор трудовой мобильности людей, которые больше не привязаны к какому-либо одному месту жительства и работы. «Негарантийность» как следствие высокого уровня неопределенности создает хрупкий мир, в котором невозможно построить стабильную идентичность, основанную на прочном фундаменте и долгосрочных жизненных стратегиях. В результате человек сталкивается с неопределенностью будущего, в то же время лишаясь всякой возможности его рационального планирования. Гибкость при этом становится не личным выбором и набором предпочтений человека, стремящегося улучшить свое положение в текучей реальности рыночного капитализма, но фатальной и гнетущей неизбежностью.

Важно отметить, что гибкость как основа неолиберальной идеологии не только влияет на поведение людей, задавая им ориентиры для жизни в современном нестабильном мире, лишенном каких-либо гарантий, но и формирует свод предписаний и норм для самоорганизации и самодисциплины.

Неолиберальное освобождение личности от власти государства и общества прошло через разрушение различных устойчивых связей, сопровождавшееся утверждением радикального индивидуализма. Неолиберальная доктрина постулировала гибкую личность как главный ценностный ориентир разнообразия индивидуальных образов жизни в новой культурной реальности. Однако такой камуфляж для построения гибкого общества в условиях полной неопределенности скрывал далеко не радужную картину реальной действительности, в которой напуганный и дезориентированный субъект обречен на тяжкое бремя жизни наугад. В таких условиях гибкость представляет собой единственную вынужденную форму реакции на стрессогенное культурное воздействие.

Гибкий тайм-менеджмент как условие формирования гибкой идентичности превращается в повышение уровня стресса и заставляет человека жить в тревожном беспокойстве. Обещанная свобода жить как хочешь и высокий уровень личной мобильности исчезают, а неразбериха и попытки адаптироваться к неолиберальным условиям жизни заставляют отказаться не только от надежды на спокойное и уверенное будущее, но и на хотя бы относительно стабильное настоящее.

Некоторые исследователи сравнивают жизнь человека, пытающегося освоить модель «предпринимателя самого себя», с симптоматикой обсессивно-компульсивного расстройства, которое лучше всего отражает тщетные попытки нормализации жизни в противоречивой враждебной среде, где каждый человек конкурирует с другим за место под солнцем и не может остановиться в гонке за новыми достижениями (Wilson, 2014).

3. Нейронауки в контексте повышения «личной эффективности»

Процесс становления неолиберальной идеологии и ее постепенного внедрения в экономическую политику государств по всему миру (за редким исключением вроде Китая) совпал с бурным развитием информационных технологий и нейронаучных исследований мозга и поведения человека.

В 1970-х гг. произошло переплетение гуманистических психологических учений в духе Виктора Франкла, Абрахама Маслоу и Эриха Фромма с зарождающейся неолиберальной антропологией, делающей акцент на экономической самореализации личности как приоритете жизни в целом. Идеи мыслителей-гуманистов подчеркивали важность личной ответственности, мотивации, целеполагания и самореализации в жизни здорового человека. Но их яркие идеи во многом стали основой для зарождения совсем другой программы саморазвития, которая, в свою очередь, причудливым образом соединилась с исследованиями в сфере нейронаук.

Мечты об эффективном управлении поведением сотрудников, повышении их мотивации и корпоративной лояльности породили целую индустрию селф-хелпа, коучей, тренеров личностного роста и прочих амбассадоров новой идеологии, которые с разных сторон содействовали формированию «предпринимателя самого себя» в качестве безальтернативного сценария личного саморазвития. Позитивная замотивированная личность с проактивной позицией и ориентацией на слияние своих личных целей с различными аспектами деятельности основных игроков рынка — корпораций и крупных компаний — стала краеугольным камнем неолиберальной антропологии. Создающий себя сам «предприниматель самого себя», в отличие от классического предпринимателя, — это любой человек, который наращивает личную эффективность и стремится грамотно инвестировать свои время, внимание, желания и мечты в проект саморазвития. Для этого ему нужны не только позитивный настрой

и высокая мотивация, но и «правильные знания» о себе, своих когнитивных способностях, особенностях работы мозга в самых разных его проявлениях. Как запоминать больше информации, тренировать память, поддерживать себя в психофизическом тонусе и регулировать время активности и отдыха для максимальной продуктивности — эти и другие вопросы становятся ориентирами нейронауки не случайно, как и сам способ интерпретировать результаты проводимых в научных лабораториях исследований.

В последние десятилетия развитие нейронаук перестало быть вопросом, который затрагивает исключительно группу ученых, профессионально работающих в сфере нейронаучного изучения человека. Постепенное распространение и популяризация исследований в области нейронаук стали активно использоваться многими специалистами и консультантами в области психологии, менеджмента, маркетинга и других, связанных с необходимостью лучше понимать поведение человека в различных сферах деятельности. Этот сложный и многогранный процесс взаимопроникновения научных знаний и различных аспектов экономики и массовой культуры сыграл решающую роль в укреплении легитимации неолиберальной субъективности «предпринимателя самого себя».

На самом деле неолиберальный капитализм двигался, постепенно переключая внимание — с производства товаров на проектирование нового типа самого субъекта и управление его внутренним миром, формами принятия решений и постановки целей. Оказалось, что объединение знаний в сфере нейронаук и новой поведенческой экономики создает некий гибрид «нейролиберализм», который позволяет находить способы решения экономических проблем, напрямую связанных с человеческим поведением. Результатом такого симбиоза стали новые тенденции, в которых активный рост социальной значимости нейронаук с характерной их популяризацией в массовой культуре и развитие технологии искусственного интеллекта выводят проектирование и производство неолиберальной субъективности на совершенно новый уровень. Кроме того, большое количество современной литературы по самопомощи привлекает новые открытия в области нейронаучного знания. Категории «нейропластичность», «когнитивный труд», «психическое здоровье и забота о нем», понятия «внимание», «память», «аффективная сфера психики» переносятся из области специализированноых научных исследований в более широкую дискурсивную область и становятся компонентом повседневных дискурсивных практик обычных людей.

Неолиберальная идеология активно использует нейронауки и все, что связано с исследованием мозга человека и высшей нервной деятельности. В этом контексте нейроактивность мозга и когнитивные способности выступают основным объектом идеологических вмешательств, которые создают способы самоописания и образ жизни, соответствующие господствующей идеологии с ее навязчивым трудоголизмом, «достигаторством» и упором на постоянное возобновление попыток стать «успешными и, следовательно, счастливыми». Культ нейропластичности — идеологическая основа нейролиберального подталкивания субъекта к непрерывному самоформированию под лозунгами самореализации и капитализации своего существования. Именно в этом контексте нейропластичность становится научно доказательной легитимацией понимания неолиберального производства субъективности как гибкой модели меняющихся и возобновляемых навыков, активирующих непрерывное саморазвитие человека.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Неолиберальная антропология предлагает исключительно экономическую интерпретацию человеческого существования, подчиняя его логике производства и потребления, которая ранее затрагивала только сферу товаров и услуг, капитала и информационных технологий. Теперь жизнь каждого человека упакована в концепцию «предпринимательского проекта», успешная реализация которого зависит от самого человека и его личных усилий.

В силу описанных выше культурных и экономических факторов нейронаучное знание оказалось вплетено в производство идеологически обусловленных знаний, поддерживающих и обеспечивающих легитимность идей неолиберального проекта экономической индивидуации человеческой жизни. В таких обстоятельствах нейропластичность мозга вместе с концепцией гибкой идентичности стали опорными положениями для развития нарратива самореализации и раскрытия когнитивного потенциала в профессиональной деятельности. Обилие научно-популярной и селф-хелп-литературы с привлечением различных нейронаучных исследований стало формировать авторитет и легитимность неолиберального «предпринимателя самого себя» в качестве ценностно-смысловой системы ориентиров для самых разных людей по всему миру.

Идеологические интервенции в процесс научно-исследовательской работы и производства знаний о мозге и поведении человека не только лишают эти знания объективности и беспристрастности как важнейших

условий развития науки, но и создают сложную социальную среду, в которой действует череда своего рода самосбывающихся пророчеств, где чрезмерное насыщение нарративами об эффективном мозге, мотивации и личной продуктивности создает плотный информационный фон с навязанными способами самоидентификации, лишающими современного человека интерпретативного суверенитета и вынуждающими его принимать правила игры позднего капитализма независимо от личных мотивов, целей и желаний.

Литература

Бауман З. Индивидуализированное общество / пер., под ред. В. Л. Иноземцева. — М. : Логос, 2005.

Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. А. Качалова. — М. : Постум, 2015.

Браун В. Разрушение демократии : как неолиберализм преобразовывает государство и субъекта / Журнальный зал ; пер. с англ. С. Лосевой. — 2018. — URL: https://magazines.gorky.media/nz/2018/4/razrushenie-demokratii-kak-neoliberalizm-preobrazovyvaet-gosudarstvo-i-subekta.html.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. — М., СПб. : Институт экспериментальной социологии, Алетейя, 1998.

Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений : пер. с нем. — М. : Политиздат, 1956.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек : исследование идеологии развитого индустриального общества / пер. с англ. А. А. Юдина. — М. : АСТ, 2002.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. — М. : Прогресс, 1977.

Хайдеггер М. Исток художественного творения : избранные работы разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. — М. : Академический Проект, 2008.

Becker G. Human Capital : A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education. — New York : National Bureau of Economic Research, 1964.

Bourdieu P. The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason. Social Science Information // Social Science Information. — 1975. — Vol. 14, no. 6. — P. 19–47.

Bourdieu P. The Logic of Practice. — Stanford : Stanford University Press, 1990.

Brown W. Undoing the Demos : Neoliberalism's Stealth Revolution. — New York : Zone Books, 2015.

Feyerabend P. Against Method : Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. — London : Verso Books, 2020.

Han B. C. Psychopolitics : Neoliberalism and new technologies of power. — London : Verso, 2017.

Latour B. Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern // Critical Inquiry. — 2004. — Vol. 30, no. 2. — P. 225–248.

Lipovetsky G., *Charles S.* Hypermodern Times. — Cambridge, Malden : Polity Press, 2005.

Neuroscience / Nature. — N. d. — URL: https://www.nature.com/subjects/neuroscience.

Rose N., *Abi-Rached J. M.* Neuro : The New Brain Sciences and the Management of the Mind. — Princeton : Princeton University Press, 2013.

Schwab K. The Fourth Industrial Revolution. — Ginebra : World Economic Forum, 2016.

Wilson J. The Economics of Anxiety : Neoliberalism as Obsessive Neurosis / openDemocracy. — 2014. — URL: https://www.opendemocracy.net/en/openeconomy/economics-of-anxiety-neoliberalism-as-obsessional-neurosis/.

Solov'yeva, K. P., and K. A. Skvorchevskiy. 2025. "Neyronauki v kul'turnom landshafte pozdnego kapitalizma [Neuroscience in the Cultural Landscape of Late Capitalism]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 143–157.

Kseniya Solovyeva
PhD in Biology
Senior Researcher
Institute of Artificial Intelligence, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia); orcid: 0000–0002–9252–3604

Konstantin Skvorchevsky
Doctor of Science in Technic
PhD in Philosophy
Professor
Moscow Institute of Physics and Technology (Moscow, Russia); orcid: 0000–0002–8878–8554

Neuroscience in the Cultural Landscape of Late Capitalism

Submitted: Apr. 12, 2024. **Reviewed:** May 10, 2024. **Accepted:** Aug. 08, 2024.

Abstract: In recent decades, starting from the 1990s, the "new brain sciences" have established an interdisciplinary field of knowledge related to higher nervous activity and brain structure in neurophysiological, cognitive, and psychological senses. This field has not only become a vanguard in the development of scientific knowledge but has also penetrated a wide range of narratives, from neuromarketing to mass psychology and the popular blogosphere in the so-called self-help sphere. The study of human behavior from the perspective of neuroscience has become one of the leading areas of scientific research, not least because understanding the reasons for decision-making in the context of the growing importance of the market economy

has become a "gold mine" for those whose economic success directly depends on the capitalization of consumer attention. This article is dedicated to the incorporation of neuroscience research into economic practice, through which the type of economic person, dubbed the "entrepreneur of oneself" by French researcher Michel Foucault, is formed. The article will examine the reasons, conditions, and factors contributing to the close relationship between the landscape of the market economy and neuroscience research, which has become an unwitting companion to the obsession with increasing efficiency, with a focus on the leading role of "human capital". The main goal is to understand the mutual influence of neoliberal ideology in its anthropological perspective and neuroscience research, offering both new discoveries and ways to address the tasks and challenges posed to modern humans by the cultural and social environment of late capitalism.

Keywords: Neuroscience, Neoliberalism, Cognitive Capitalism, Neuroplasticity, Sociology of Science.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-143-157.

REFERENCES

Baudrillard, J. 2015. *Simulyakry i simulyatsii [Simulacres et simulation]* [in Russian]. Trans. from the French by A. A. Kachalov. Moskva [Moscow]: Postum.

Bauman, Z. 2005. *Individualizirovannoye obshchestvo [The Individualized Society]* [in Russian]. Ed. and trans. by V. L. Inozemtsev. Moskva [Moscow]: Logos.

Becker, G. 1964. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*. New York: National Bureau of Economic Research.

Bourdieu, P. 1975. "The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason. Social Science Information." *Social Science Information* 14 (6): 19–47.

——— . 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

Brown, W. 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.

——— . 2018. "Razrusheniye demokratii [Undoing the Demos]: kak neoliberalizm preobrazovyvayet gosudarstvo i sub''yekta [Neoliberalism Stealth Revolution]" [in Russian]. Trans. from the English by S. Loseva. Zhurnal'nyy zal. https://magazines.gorky.media/nz/2018/4/razrushenie-demokratii-kak-neoliberalizm-preobrazovyvaet-gosudarstvo-i-subekta.html.

Feyerabend, P. 2020. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: Verso Books.

Foucault, M. 1977. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk [Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines]* [in Russian]. Trans. from the French by V. P. Vizgin and N. S. Avtonomova. Moskva [Moscow]: Progress.

Han, B. C. 2017. *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power*. London: Verso.

Heidegger, M. 2008. *Istok khudozhestvennogo tvoreniya [Der Ursprung des Kunstwerkes]: izbrannyye raboty raznykh let* [in Russian]. Trans. from the German by A. V. Mikhaylov. Moskva [Moscow]: Akademicheskiy Proyekt [Academic Project].

Latour, B. 2004. "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern." *Critical Inquiry* 30 (2): 225–248.

Lipovetsky, G., and S. Charles. 2005. *Hypermodern Times*. Cambridge and Malden: Polity Press.

Lyotard, J.-F. 1998. *Sostoyaniye postmoderna [La condition postmoderne]* [in Russian]. Trans. from the French by H. A. Shmatko. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint

Petersburg]: Institut eksperimental'noy sotsiologii / Aleteyya [The Institute of Experimental Sociology Publishing and Aleteja].

Marcuse, H. 2002. *Eros i tsivilizatsiya. Odnomernyy chelovek [Eros and Civilization. One-Dimensional Man]: issledovaniye ideologii razvitogo industrial'nogo obshchestva [Studies in Ideology of Advanced Industrial Society]* [in Russian]. Trans. from the English by A. A Yudin. Moskva [Moscow]: AST.

Marx, K., and F. Engels. 1956. *Iz rannikh proizvedeniy [From Early Works]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Politizdat.

"Neuroscience." N. d. Nature. https://www.nature.com/subjects/neuroscience.

Rose, N., and J. M. Abi-Rached. 2013. *Neuro: The New Brain Sciences and the Management of the Mind*. Princeton: Princeton University Press.

Schwab, K. 2016. *The Fourth Industrial Revolution*. Ginebra: World Economic Forum.

Wilson, J. 2014. "The Economics of Anxiety: Neoliberalism as Obsessive Neurosis." openDemocracy. https://www.opendemocracy.net/en/openeconomy/economics-of-anxiety-neoliberalism-as-obsessional-neurosis/.

Давыдов Д. А. Эмансипация против консолидации : противоречия политической теории и практики левых в эпоху экспрессивного индивидуализма // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 158–184.

Дмитрий Давыдов*

Эмансипация против консолидации**

противоречия политической теории и практики левых в эпоху экспрессивного индивидуализма

Получено: 16.08.2025. **Рецензировано:** 11.02.2025. **Принято:** 18.02.2025.

Аннотация: В статье анализируется ряд спорных аспектов политической борьбы левых в развитых западных странах. Показано, что все чаще теория и практика левых приводят не к консолидации общества, а «культурным войнам» и разобщенности. По мнению автора, одну из причин этого можно найти в идее коммунизма, все еще разделяемой многочисленными левыми теоретиками. С одной стороны, коммунизм имплицитно или эксплицитно подразумевал движение к единству и братству. С другой стороны, социалистические/коммунистические проекты всегда были проектами прежде всего борьбы за свободу и равенство — борьбы с силами отчуждения, эксплуатации и угнетения. Если в первом случае обычно подчеркивается, что только ориентация на коллектив и общественное благополучие может воспитать истинно общественную личность, свободную от эгоизма и конкурентной борьбы, то во втором случае общество (социальная система, структура и т. д.) рассматривается как источник эксплуатации и угнетения. Показано, что долгое время эта двойственность нивелировалась универсализмом классовой борьбы: борясь за свободу от эксплуатации, пролетарии тем самым выполняли общечеловеческую миссию, то есть должны были перестать быть пролетариями и стать частью глобального Человечества. Однако сегодня, по мере роста постматериалистических ценностей, левая политическая борьба все чаще фокусируется на перерождающихся в неразрешимые культурные войны политиках идентичности, представляя общество фактически вечным вместилищем сил угнетения, культурного присвоения, микроагрессии и т. п. В итоге автор выдвигает тезис о необходимости радикального переосмысления идеи коммунизма. Движение к воплощению коммунистических идеалов не обязательно рассматривать как нечто связанное по большей части с эмансипацией. Коммунизм может иметь собственную сильную культурную программу, нацеленную на единство культурного пространства. Он может быть нацелен главным образом на общее благо и диалог. В данном случае коммунизм противостоит в первую очередь силам индивидуализма (экспрессивного индивидуализма) и нарциссизма, которыми современная, прежде всего западная, культура все больше и больше пропитывается. В контексте поисков Россией

*Давыдов Дмитрий Александрович, к. полит. н., старший научный сотрудник, Институт философии и права УрО РАН (Екатеринбург), davydovdmitriy90@gmail.com, ORCID: 0000–0001–7978–9240.

**© Давыдов, Д. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: статья подготовлена в рамках проекта Российского научного фонда 23–18–00427 «Социальная консолидация российского общества: механизмы ценностно-институционального обеспечения».

собственного пути развития в ответ на крайне спорные западные идейные и ценностные тренды такая интерпретация коммунистической идеи представляется автору вдвойне актуальной.

Ключевые слова: коммунизм, социализм, капитализм, марксизм, эмансипация, отчуждение, политика идентичности, микроагрессия, общественное единство.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-158-184.

ВВЕДЕНИЕ

Сегодня, когда Россия находится в состоянии затяжного геополитического конфликта с западными странами, вновь становится актуальным поиск альтернативных ценностных и институциональных инструментов консолидации общества. Среди дискуссий о традиционных ценностях и поисков «национальной идеи» также актуализировалась дискуссия о социалистической/коммунистической альтернативе. Как показывают многие авторы, современный неолиберальный капитализм находится в глубоком кризисе (см., например: Piketty, 2022; Streeck, 2016). Соответственно, растет внимание к фигуре Маркса и марксизму; в идее социализма/коммунизма многие исследователи зачастую видят возможную идейную основу для противостояния западному неолиберальному колониализму (Кагарлицкий, 2017)[1] или вовсе полноценную политическую альтернативу капиталистическому мироустройству (Нужна политическая альтернатива?..., 2021). Тем не менее есть основания считать, что теория и практика левых может приводить не к консолидации общества с целью достижения благих целей равенства и братства, а к разобщенности. Антикапиталистическая борьба может быть не меньшей угрозой для общественного единства, чем капитализм с его индивидуализмом, отчуждением и конкуренцией.

В настоящей статье мы попытаемся показать, что сегодня эмансипационные процессы, идущие в том числе под влиянием марксизма, зашли в развитых западных странах[2] настолько далеко, что между ними и идеей коммунизма как движения к братству и единству всех людей образовалась огромная брешь. В обществе стали видеть угрозу не просто классовой эксплуатации, но и угнетения, которое все чаще представляется как всеобъемлющее, обусловленное неуловимыми культурными процессами и даже подсознанием. Уже не извлечение

[1] Борис Кагарлицкий включен Минюстом РФ в список физлиц, выполняющих функции иностранного агента.

[2] Здесь прежде всего имеются в виду США и страны Западной Европы.

прибавочной стоимости как главная, сущностная черта капиталистического способа производства является источником «общественных бед», а вся «тотальность» культурного пространства. Соответственно, культурные войны, ведомые синтезом марксизма и интерсекциональности (см. Bohrer, 2019), становятся крайне «токсичными», раскалывают общество на группы, существующие в совершенно разных символических универсумах, неспособные к диалогу и консенсусу (см. Давыдов, 2025). Стремление к индивидуальным свободам, рационализируемое как освобождение от угнетения и эксплуатации, все чаще трансформируется в борьбу за привилегии и превосходство над предполагаемыми «угнетателями». Оно подпитывается желанием привлечь внимание, продемонстрировав статус «жертвы» (см. ниже о «культуре виктимности»). Различные политики идентичности[3] способствуют фрагментации культурного пространства и углубляют «вражду всех против всех».

Ответ на эти тенденции, как мы покажем далее, не обязательно должен сводиться к чему-то вроде критики модерна путем обращения к традиционным ценностям. Коммунизм как главную альтернативу капитализму необходимо переосмыслить, так как не всякая борьба против капитализма и угнетения означает движение к равенству и братству. Переосмысление идеи коммунизма может быть осуществлено как кардинальный пересмотр недавних эмансипационных тенденций на Западе, как возврат к обществу и общественному, как «культурная перезагрузка» ключевых теоретических и идеологических оснований борьбы за равенство и братство, за общий жизненный мир.

торжество экспрессивного индивидуализма

Сегодня все чаще проявляется некоторая двойственность идеи коммунизма, которую разделяют многочисленные левые политические силы. Коммунизм всегда ассоциировался с общественным строем, в рамках которого будут преодолены классовые антагонизмы и люди будут жить в рамках подлинного братства, поскольку наступит настоящее социальное равенство. Коммунизм знаменовал собой победу сил единения над силами отчуждения, единства над разобщенностью, общих стремлений,

[3]Политика идентичности — это политика, основанная на определенной идентичности, такой как этническая принадлежность, раса, национальность, религия, конфессия, пол, сексуальная ориентация, социальное происхождение, каста, возраст, инвалидность, интеллект и социальный класс.

общих усилий, общей мечты, общего жизненного мира, общего пространства для творчества и любви над конкурентной борьбой эгоистов и эгоцентриков. Общественное благополучие виделось тем, что должно стать своего рода точкой отсчета для всего остального, основой благополучия индивидуального. Если будет общественный прогресс во имя равенства и братства, то будет и реализация индивидуальных устремлений. Если будет настоящее единство, если люди будут объединены общими смыслами, единой эмоциональной чувствительностью, единым культурным пространством, то не нужно будет опасаться за свою жизнь, сторониться других людей, так как не будет больше «чужаков». Более того, общественное благополучие, достигаемое, в частности, путем самой борьбы за коммунизм, было чем-то, ради чего отдельные трудящиеся жертвовали или должны были жертвовать собой. «Диктатура пролетариата, — пишет В. И. Ленин, — необходима, и победа над буржуазией невозможна без долгой, упорной, отчаянной войны не на живот, а на смерть, — войны, требующей выдержки, дисциплины, твердости, непреклонности и единства воли» (Ленин, 1974: 6).

С другой стороны, сторонники идеи коммунизма — прежде всего марксисты — всегда критически или с подозрением взирали на общество, *определяемое*[4] *системой производственных отношений*[5]. Оно рассматривалось и продолжает рассматриваться как источник эксплуатации и угнетения. Более того, оно рассматривалось как источник эксплуатации и угнетения отдельных индивидов, стремящихся к снятию или преодолению социального отчуждения, к возвращению к своей «истинной сущности», неотчужденному «я». Коммунистическое общество является обществом настоящей свободы, которая достигается только после избавления от всех сил, рассматриваемых как *навязанные обществом и чуждые*. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркс пишет, что в коммунистическом обществе «упразднение частной собственности означает полную эмансипацию всех человеческих чувств и свойств; но оно является этой эмансипацией потому, что чувства и свойства эти стали человеческими как в субъективном, так и в объективном смысле» (Маркс, 1974: 121). Как далее отмечает Маркс, при коммунизме «все предметы становятся для него (индивидуума. —

[4]Или формирующееся под определенным воздействием антагонистического «базиса». Для точности формулировки и снятия экономического редукционизма здесь можно добавить «в конечном счете».

[5]Разумеется, если эти производственные отношения подразумевают эксплуатацию, угнетение, отчуждение и т. д.

Д. Д.) опредмечиванием самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, его предметами, а это значит, что предмет становится им самим» (Маркс, 1974: 122).

Долгое время такая «двойственность» идеи коммунизма либо игнорировалась, либо так или иначе обходилась. Нет противоречия в том, чтобы капиталистическое общество ассоциировать с силами отчуждения, а общественное единство — с коммунизмом. Стремление к эмансипации[6] не противоречит стремлению к общественному единству, так как капиталистическое общество не едино, а основано на эксплуатации и классовой вражде. Настоящее общественное единство будет достигнуто уже после окончательного освобождения. Однако такая картина слишком проста, чтобы соответствовать сложной действительности. Если бы все было так просто, то современный марксизм не был бы расколот на множество враждующих фракций, среди которых можно найти как «грубых коммунистов», считающих, что путь к коммунизму лежит через коллективизм и «диктатуру пролетариата», так и «гуманистов», акцентирующих внимание на раннем Марксе, для которых отдельные борющиеся с отчуждением индивиды, их творчество и свобода являются важнейшими ценностями (см.: Кондрашов, 2023; Мареев, 2019). В конце концов, и крах советского строя можно рассматривать как обусловленный кризисом советской идеологии, когда был нарушен баланс между ее гуманистическими и эгалитарно-общественными компонентами: советские «личности» быстро стали агентами неолиберального капитализма, а то и вовсе участниками многочисленных банд и мафиозных группировок, скрепленных этикой добродетели (Фишман, 2022).

Наш ключевой тезис заключается в следующем: сегодня главная преграда для углубления общественного единства — уже не столько капитализм, сколько силы, ассоциируемые с антикапиталистической борьбой. Эти силы все чаще нацелены не на достижение общественной гармонии, единства и братства, а на максимизацию индивидуальных свобод. Иными словами, речь должна идти о продолжающемся процессе индивидуализации, начавшемся еще во времена Ж.-Ж. Руссо, который поставил в центр рассмотрения внутренний мир личности (она рождается свободной, но повсюду находится в цепях). С тех пор борьба за свободу осуществлялась по разным причинам и под разными

[6] У слова «эмансипация», условно говоря, двойное дно. Оно имеет сильные коннотации с феминизмом и другими движениями за гражданские права. Здесь мы употребляем его в более широком значении — как синоним «освобождения».

предлогами. В эпоху буржуазных революций боролись за формальные, юридические свободы и равенство. Антибуржуазная классовая борьба велась уже за обретение материальной независимости и тех или иных социальных гарантий. Но, чем богаче в материальном плане общество становилось, тем чаще «антибуржуазность» связывалась с противодействием не столько классовой эксплуатации, сколько набору социальных норм и культурных ценностей, которые, как утверждается сегодня теоретиками интерсекциональности[7] (Collins, 2019), укрепляют капитализм, но путем расового, гендерного, сексуального и проч. угнетения. Соответственно, такой переход «от класса к дискурсу» (Кагарлицкий, 2020) происходил по мере ослабления классовой эксплуатации: она все еще имеет место, но, поскольку общий уровень благосостояния со временем вырос, для очень многих людей стали гораздо более актуальными так называемые постматериалистические проблемы (см. Инглхарт, Лопатин, 2018) — борьба за гражданские права, за экологическое благополучие и т. п. Все это также можно осмыслить как прогрессирующий индивидуализм: автономная и независимая личность модерна стремится сбросить вообще все общественные «оковы», стоящие на пути у ее желаний. В этом смысле буржуазная культура с ее акцентом на деньгах и материальном благополучии постепенно деактуализируется, так как мы уже живем, по выражению немецкого философа Б.-Ч. Хана, в эпоху достижений (Хан, Салин, 2023b) — эпоху агрессивной конкурентной борьбы за *личностную самореализацию*. Согласно немецкому социологу А. Реквицу, поздний модерн — это общество сингулярностей, то есть единичностей, поскольку экономической полезностью обладают все чаще лишь те предметы и события, которые имеют свою «индивидуальность» — неповторимый опыт, неповторимые места, неповторимые впечатления и т. д. (Reckwitz, 2021). В данном контексте личность человека сама становится благом, производимым путем самобрендирования (Marwick, 2013). В социальных сетях наблюдается нарциссическая борьба за просмотры и лайки. В целом сегодня исследователи все чаще говорят о том, что мы живем в эпоху всеобъемлющего нарциссизма (см., например: Герц, Питизин, 2023; Саден, Захаревич, 2023; Хан, Салин, 2023a; Lasch, 1979)[8].

[7]Интерсекциональность, или теория пересечений, — это исследование пересечения различных форм или систем угнетения, доминирования или дискриминации.

[8]При этом речь идет не столько о нарциссическом расстройстве личности как психиатрическом диагнозе, сколько о культурном нарциссизме, который впервые концептуализировал в 1979 г. К. Лэш в книге «Культура нарциссизма» (Lasch, 1979).

Иными словами, стоит отталкиваться именно от процесса, условно говоря, «абсолютизированного» модерна. Автономная личность, которая была изобретена в эпоху Руссо, решает избавиться от всего, что ограничивает ее «внутренние» устремления и желания, ее тягу к бесконечной самореализации. Но происходит это путем радикализации нигилизма, путем отрицания общественного, постоянной борьбы с традициями и нормами, которые представляются источниками «угнетения», так как не позволяют реализоваться всем фантазиям «автономных личностей» о себе и своем месте в мире. При доминировании «прикладного постмодернизма» (Плакроуз и Линдси, Винградов, 2022) это означает даже отрицание объективной реальности и научного знания, если, скажем, нужно продвинуть идею о необходимости (и справедливости) допуска имеющих очевидные физиологические преимущества трансгендерных женщин к женским спортивным соревнованиям (см.: Blade & Kay, 2021; Soh, 2020).

Примечательно, что современный западный марксизм мало что может противопоставить данным тенденциям. Более того, есть основания считать, что фрагментирующие культурное пространство политики идентичности и рост индивидуализма были отчасти обусловлены и санкционированы марксизмом (точнее, его уже относительно поздними формами — различными вариациями нео- и постмарксизма, хотя отметим, что имела место более общая либерально-прогрессистская тенденция). В конце концов, философия Маркса — это тоже проект модерна[9]. Несмотря на мысли о классах, общественных формациях и структурах, в ядре философии Маркса все равно находятся конкретные личности (как «точка отсчета»), борющиеся с отчуждением. Как писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», «исходной точкой для индивидов всегда служили они сами, — взятые, конечно, в рамках данных исторических условий и отношений, — а не в качестве „чистого индивида“ в понимании идеологов» (Маркс и Энгельс, Айхенвальд, 1955: 77); в коммунистическом обществе «пролетарии, чтобы отстоять себя как личности, должны уничтожить имеющее место до настоящего времени условие собственного существования, которое является в то же время и условием существования всего предшествующего общества, то есть должны уничтожить труд» (там же: 78). Главная опасность здесь в том, что борьба с отчуждением может мутировать в борьбу

[9]Хоть и, условно говоря, «саморефлексирующего» модерна.

с любыми общественными нормами, если они являются препятствием для желаний и потребностей «автономных личностей» модерна.

В этом смысле эвристически значим концепт экспрессивного индивидуализма, автором которого является канадский философ Ч. Тейлор (Taylor, 2007). Данный концепт активно развивает применительно к актуальной повестке английский христианский теолог и историк К. Р. Трумэн. В своей получившей широкую известность книге «Расцвет и триумф современного „я“: культурная амнезия, экспрессивный индивидуализм и путь к сексуальной революции» Трумэн отмечает, что современное западное общество живет в эпоху продолжительной революции самости (*revolution of the self*). Согласно Трумэну, с эпохой Руссо и романтизма возникло новое понимание человеческой самости, ориентированное на внутреннюю жизнь личности.

> Это мышление находит свое важное критическое следствие в представлении общества/культуры как чего-то репрессивного. В частности, у Перси Шелли и Уильяма Блейка этот аспект культуры отождествляется прежде всего с христианскими сексуальными кодексами и, в частности, с нормативным статусом пожизненного моногамного брака (Trueman, 2020: 30).

Если общество/культура являются репрессивными, а трансцендентных источников моральных норм больше не существует, то больше нет или не должно быть объективных преград для расширения индивидуальных свобод. Всякая мораль так или иначе сводится к индивидуальной нравственности, не имеющей под собой никаких твердых оснований, то есть она всегда пересматривается в сторону бóльших свобод: от строгой викторианской морали к сексуальной революции, правам сообществ ЛГБТК+[10], гендерной идеологии (с ее 70 и более вариантами гендера) и, по всей видимости, к постепенному принятию педофилии (Добрынин, 2022). Личность становится высшей ценностью — как бы «священной», так как «Бог умер», а общественная мораль дискредитирована практиками «угнетения» (расизмом, сексизмом и проч.). Следовательно, если маленькая девочка говорит, что она «родилась не в том теле» и является мальчиком, то это все чаще признается истиной в конечной инстанции (в таких странах, как США или Канада, могут признать ее гендерную самоидентификацию и даже прописать блокаторы полового созревания

[10] Движение ЛГБТ включено Росфинмониторингом в реестр экстремистских и террористических организаций.

в обход желания родителей (Grossman, 2023))[11]. Согласно Трумэну, «поэтический мир — это мир, в котором трансцендентная цель коллапсирует в имманентную и в котором данная цель сжимается до любой цели, которую я решаю создать или решить для себя» (Trueman, 2020: 40).

Марксизм имеет, по Трумэну, прямое отношение к революции самости и экспрессивному индивидуализму. Во-первых, марксизм внес непосредственный вклад в разрушение традиционных моральных ценностей, закрепив тезис об историчности любых общественных норм. Во-вторых, марксизм выдвинул такую картину мира, согласно которой общество — это арена классовой борьбы. Отсюда только один шаг до утверждения о том, что общество и культура пронизаны силами отчуждения и доминирования (в том числе дискурсивного — что сделал М. Фуко), а потому борьба за свободу может оказаться фактически вечной, с чем согласились бы постмарксисты Э. Лакло и Ш. Муфф (Laclau & Mouffe, 1985). Новые левые в 1960-х гг. продвинулись именно в этом направлении. Как пишет Трумэн, «следовать Руссо — значит сделать идентичность психологической. Следовать Фрейду — значит сделать психологию и, следовательно, идентичность сексуальной. Соединить эту комбинацию с Марксом — значит сделать идентичность — и, следовательно, секс — политическими» (Trueman, 2020: 207). Соответственно, была уничтожена дистанция между интимным и публичным, общественным. Политика стала полем сражения за максимальную свободу и «раскрепощение», причем «опубличивалась» именно сфера интимного. «Эротика и порнография, — пишет Трумэн, — восторжествовали в нашей культуре до такой степени, что именно пропаганда традиционных сексуальных нравов стала рассматриваться в лучшем случае как нелепая, в худшем — как совершенно аморальная и репрессивная» (ibid.: 242).

К. Р. Трумэн — не единственный автор, который частично возлагает ответственность за торжество индивидуализма и противоречия политики идентичности на марксизм. Консервативный журналист и сотрудник Манхэттенского института политических исследований К. Руфо в книге «Американская культурная революция» пишет, что сегодня в США последователи «новых левых» завершили долгий путь через институты и внедрили свои идеи в школьные программы, популярные средства

[11] С возвращением в 2025 г. к власти Д. Трампа стоит ожидать, что эти тенденции обратятся вспять в США. Но, по всей видимости, лишь до тех пор, пока реванш не возьмут демократы.

массовой информации, государственную политику и корпоративные программы управления персоналом. Леволиберальная «повестка» о правах ЛГБТК+, феминизме, антирасизме и антиколониализме стала повсеместной в культурном пространстве западных стран. По его мнению, интеллектуальное движение, начавшееся в 1968 г., смогло инициировать процесс распада старых ценностей, но не смогло построить новый набор ценностей, который заменил бы их. Вместо этого призыв «новых левых» отказаться от «привилегий белых» вызвал поток нарциссизма у «жертв» и вины/самоуничижения у «угнетателей» (белых, мужчин, гетеросексуальных, придерживающихся семейных ценностей и т. д.). Руфо прослеживает, как, начиная с Г. Маркузе, марксизм отказывался от классовой борьбы и ориентации на универсальные цели и ценности и все чаще акцентировал культурную вину и «угнетение». В итоге и сам марксизм перестал быть идеологией рабочего класса, став идеологией университетских элит. Затем последовал «долгий марш через институты». Исповедующие постматериалистические ценности элиты, состоящие преимущественно из образованных жителей больших городов, стали главными носителями новой идеологии повсеместной эмансипации. Как пишет Руфо, «сегодня долгий марш Г. Маркузе и Р. Дучке по университетам подошел к завершению. Американский университет теперь является „контринститутом“, движимым идеологией „новых левых“ и критическими теориями» (Rufo, 2023: 44)[12]. Университеты — не исключение. Новый идеологический режим распространился везде, где представители новых образованных элит составляют основную массу[13]. Идеология инклюзивности, толерантности, расового, гендерного и прочего разнообразия стала индикатором статуса. Для выпускников престижных университетов, которые затем попадают в корпоративный

[12] «Эмпирические данные огромны. 24% преподавателей колледжей социальных наук идентифицируют себя как „радикалы“, 21% как „активисты“ и 18% как „марксисты“; в гуманитарных науках эти цифры составляют 19%, 26% и 5% соответственно» (Rufo, 2023: 44).

[13] «Политическая культура федеральных агентств почти неотличима от университетской. Если использовать политические пожертвования в качестве индикатора политических умонастроений, то обнаруживается, что федеральные ведомства в подавляющем большинстве являются левыми. В цикле президентских выборов 2020 г. сотрудники Министерства юстиции направили 83% всех пожертвований демократам. В Департаменте жилищного строительства и городского развития этот показатель составил 84%. В Министерстве здравоохранения и социальных служб — 88%; а в Министерстве образования — целых 93%» (ibid.: 57).

мир, критические теории служат показателем утонченного, прогрессивного мировоззрения и эстетической связи с контркультурой 1960-х гг., которая до сих пор воспринимается как высокостатусная.

Отказываясь от прежнего универсализма, левые на Западе все чаще апеллируют к групповой логике, предоставляя льготы при поступлении в университеты тем или иным «меньшинствам» или обеспечивая «безопасные пространства» для «угнетаемых» (своего рода возврат к сегрегации). При этом ради защиты «угнетаемых» принимаются все более экстремальные меры. Для современных западных левых неприемлем даже небольшой дискомфорт, обусловленный предполагаемыми «угнетателями». Руфо пишет:

> Даже математика и естествознание были захвачены. Согласно программе математического этнического обучения, учащиеся должны научиться отвергать «западную» математику, которая использовалась для «угнетения и маргинализации цветных людей и цветных сообществ», и принять высшую теорию «этноматематики» [...]. Раскручивается постколониальный миф о том, что математическая теория «уходит корнями в древние истории людей и империй цветных», чьи достижения затем были украдены, извращены и скрыты белыми европейцами (Rufo, 2023: 145).

культура виктимности и «война всех против всех»

Социологи Б. Кэмпбелл и Дж. Мэннинг в книге «Расцвет культуры виктимности: микроагрессия, безопасные пространства и новые культурные войны» задаются вопросом, анализируя результаты президентских выборов в США в 2016 г.: почему левые активисты и интеллектуалы так сильно демонизировали Дональда Трампа, если он фактически ничего не имел против, скажем, геев или иммигрантов как таковых (но только против нерегулируемой и неконтролируемой, нелегальной иммиграции). Как пишут Кэмпбелл и Мэннинг, очень странным было представление о том, что Трамп проводил кампанию против меньшинств.

> На мероприятии в Колорадо Трамп ходил по сцене с радужным флагом, символом гордости лесбиянок, геев, бисексуалов и трансгендеров (ЛГБТ). Он раскритиковал закон Северной Каролины, запрещающий школам и общественным учреждениям позволять трансгендерам пользоваться туалетом того пола, с которым они себя идентифицируют (Campbell & Manning, 2018: xv).

В качестве ответа Кэмпбелл и Мэннинг видят глубокие культурные трансформации, происходящие в настоящий момент. Они связаны с возросшей чувствительностью, как бы изнеженностью людей, которые все чаще позиционируют себя как «жертвы» тех или иных «угнетателей».

По мнению Кэмпбелла и Мэннинга, культуре виктимности предшествовали еще две культурные эпохи. Во-первых, это культура чести. Культура чести, как правило, возникает в местах, где правовая власть слаба или отсутствует и где жестоко защищаемая репутация является единственным эффективным сдерживающим фактором против угроз со стороны других. Такая культура характеризовалась нетерпимостью к обидам и оскорблениям, выражавшейся в актах прямой агрессии — кровная месть, дуэли и т. д. Во-вторых, это культура достоинства. Достоинство существует независимо от того, что думают другие, поэтому культура достоинства — это культура, в которой общественная репутация менее важна. В культуре достоинства люди менее обидчивы и даже похвально иметь толстую кожу, позволяющую не обращать внимания на пренебрежение и оскорбления.

Данные культуры были обусловлены широким социальным контекстом. Так, культура достоинства могла расцвести лишь тогда, когда государство монополизировало правоохранительную функцию. Согласно Кэмпбеллу и Мэннингу, культура виктимности начала проявлять себя в послевоенное время — в 1950–1960-е гг. Она стала «синтезом» двух предшествующих культур. От культуры чести она взяла особую чувствительность к обидам, а от культуры достоинства — опору на институциональные механизмы разрешения социальных конфликтов.

Однако в ней есть множество новых элементов. Человек эпохи чести был сильным, готовым пожертвовать собой ради спасения своей репутации. Он, на наш взгляд, был не до конца автономной личностью, поскольку не мыслил своего существования без хорошей общественной репутации. В культуре виктимности все переворачивается, теперь быть жертвой — выгодная позиция. Индивид ничего не теряет, если является жертвой. Более того, жалобы могут обеспечить ему ряд преимуществ. Как пишут Кэмпбелл и Мэннинг,

> ...всегда озабоченные тем, чтобы казаться храбрыми и сильными, люди культуры чести часто играли в азартные игры, много пили и открыто хвастались своими подвигами. С другой стороны, в культурах достоинства социализация обычно направлена на обучение сдержанности, люди смотрят свысока на безрассудное поведение и ненавидят хвастовство в большинстве контекстов. Формирующаяся культура виктимности, по-видимому, разделяет презрительное отношение культуры достоинства к риску, но она оправдывает привлечение внимания к себе (курсив мой. — *Д. Д.*), то есть человек привлекает внимание к собственным трудностям — к слабостям, а не к сильным сторонам (Campbell & Manning, 2018: 20).

Заметим, что для Кэмпбелла и Мэннинга виктимность — потенциально бесконечный источник тех или иных злоупотреблений. Дискурсы виктимности постоянно окутывают противоречия, сталкивающие людей из разных социальных групп друг с другом («черных» против «белых», трансгендерных против цисгендерных, женщин против мужчин и т. д.). В итоге политические дискурсы выливаются в культурные войны, общий жизненный мир разрушается, торжествует недоверие, логика теорий заговора, а значение слов «насилие», «расизм», «сексизм», «гомофобия» и т. п. раздуваются до такой степени, что фактически любое действие становится возможным расценить как содержащее угнетение или так называемую микроагрессию. Еще одно противоречие заключается в том, что «поддержка достается тем, кто, как говорят, лишен привилегий, но способность привлекать поддержку сама по себе является своего рода привилегией» (Campbell & Manning, 2018: 24). В данном контексте нет смысла отдельно разбирать известную критику современных западных левых «повесток»: когда борьба за толерантность и инклюзивность превращается в «культуру отмены» (см., напр.: Dershowitz, 2020), антирасизм становится расизмом, утверждающим, что все белые по определению расисты (DiAngelo, 2018), а воукизм (*wokeism*) как идеология «пробужденных» оказывается способом принудительного насаждения дискурсов политики идентичности во всем обществе (попытки «отменить» европейскую культуру, представляя ее как «культуру угнетателей», навязывание повестки ЛГБТК+ в фильмах и сериалах, шоу трансвеститов в школах, разрешение менять пол детям без ведома родителей, принудительное продвижение женщин и «меньшинств» на лидирующие роли и должности, сопровождающееся принижением мужчин, гетеросексуальности, семейных ценностей и т. д.; см. Mounk, 2023).

Кэмпбелл и Мэннинг отмечают еще несколько аномалий. Например, концепция микроагрессии впервые распространилась

> ...не среди хронически бедных, таких как безработные шахтеры восточного Кентукки или обедневшие афроамериканцы Балтимора или Нового Орлеана. Сначала она распространилась среди студентов колледжей и университетов, относительно обеспеченного, образованного и респектабельного населения. И концепция микроагрессии, похоже, быстрее всего развивалась в элитных учреждениях, таких как частные гуманитарные колледжи и университеты «Лиги плюща». Студент из группы меньшинств в Оберлинском колледже или Гарвардском университете действительно может иметь более низкий статус, чем среднестатистический студент Оберлина или Гарварда, но по сравнению с населением США в целом или даже со студентами других колледжей

и университетов студенты элитных учебных заведений не являются особенно «низшими» (Campbell & Manning, 2018: 53).

Затем Кэмпбелл и Мэннинг обращают внимание на то, что дискурсы, нацеленные на эмансипацию, становятся все более навязчивыми, при том что общество уже гораздо более открыто, нежели прежде:

> ...по мере того как женщины массово выходили на рынок труда, становились все более образованными, проникали в высокооплачиваемые профессии, такие как юриспруденция и медицина, и становились все более заметными в местной, государственной и национальной политике, сексизм оказывался все более девиантным. Аналогичным образом успех движения за гражданские права в США в ликвидации южной расовой кастовой системы и возросшее представительство афроамериканцев в профессиональной и общественной жизни были связаны с превращением расизма в крайне стигматизированное поведение. Табу стало настолько сильным, что расистские заявления, даже в частной жизни, могли поставить под угрозу карьеру (ibid.: 60).

Таким образом, мы видим, что все чаще борьба за эмансипацию фактически является борьбой за привлечение внимания и привилегии. В этом смысле культура виктимности является частью общей тенденции к предельной индивидуализации, к углублению нарциссизма в культуре. Как отметил в книге «Век жалоб» известный журналист Ф. Бруни, «игра с обвинениями была самым популярным видом спорта в Америке, а роль жертвы — самой модной одеждой» (Bruni, 2024: 15). Предупреждения о триггерах[14] нередко отличаются низкой терпимостью к пренебрежению. Это обусловливает резко негативную реакцию на предполагаемых «обидчиков», даже если речь не идет о правонарушениях. То есть практически все может стать источником микроагрессии. Публичное пространство раскалывается, устойчивые и универсальные нормы отрицаются, общий социальный фундамент рушится. Кэмпбелл и Мэннинг отмечают много подобных вещей:

> ...предположение или намек на то, что гетеросексуальность нормальна — например, утверждение, что подросток скоро проявит романтический интерес к девочкам, — является проявлением гетеронормативности. [...] Аналогичное предположение о гендере, — если подросток мужского пола вообще считает себя мальчиком, — является циснормативностью, а также, возможно, актом мисгендеризации, который свидетельствует о циссексизме, трансфобии и,

[14]Предупреждение о триггере (англ. *trigger warning*, TW) — сообщение, предупреждающее о стрессогенном контенте.

> если преступник — мужчина, токсичной маскулинности. [...] Одним из примеров также является концепция насилия. Когда-то ограниченная физическим и сексуальным насилием, с тех пор она расширилась, включив в себя эмоциональное насилие и пренебрежение. [...] Даже термины для конкретных и экстремальных видов насилия растягиваются максимальным образом: когда одна канадская художница выставила картины, вдохновленные стилем коренных американцев, активисты обвинили ее не просто в культурной апроприации, но в «культурном геноциде». Расизм — это еще один вид вреда с гораздо более широким значением. Термин когда-то означал открытую нетерпимость — неприязнь и враждебность по признаку расы, — но теперь охватывает скрытые предубеждения, настолько тонкие, что предполагаемый расист может даже не осознавать их (Campbell & Manning, 2018: 88–90).

Но даже более значимо то, что разрушается пространство для диалога. Больше нет никакой «культурной универсальности», которая могла бы объединять всех людей в единое Человечество. Напротив, наблюдается агрессивная борьба за те или иные участки культуры. Эти участки столь же агрессивно охраняются путем обвинения в «культурном присвоении» (речь также идет о так называемой эпистемологии точки зрения (*standpoint epistemology*) — концепции, согласно которой только «угнетенные» могут понимать опыт угнетения). По мнению немецко-американского политолога Ю. Б. Мунка, сторонники политики идентичности отвергают универсальные ценности и нейтральные правила (например, свободу слова и равные возможности) как отвлекающие факторы, направленные на то, чтобы увековечить маргинализацию групп меньшинств. Попытки добиться прогресса на пути к более справедливому обществу, удвоив усилия по достижению данных идеалов, являются глупой затеей, как утверждают его сторонники. Они настаивают на том, чтобы сделать формы групповой идентичности гораздо более важными как для нашего понимания мира, так и для нашего понимания того, как действовать в нем. Как пишет Мунк,

> ...некоторые сторонники синтеза идентичности даже пришли к выводу, что важная роль, которую субъективный опыт играет в формировании понимания социального мира, подразумевает, что члены разных групп никогда не смогут полностью понять друг друга. Как утверждает Патрисия Хилл Коллинз, выдающийся профессор Университета Мэриленда, «различия во власти ограничивают нашу способность общаться друг с другом, даже когда мы думаем, что участвуем в диалоге, несмотря на различия». В этой популяризированной форме эпистемология точки зрения выходит далеко за рамки призыва обеспечить участие людей разного происхождения в научных

исследованиях или принятии политических решений; он предусматривает, что существуют некоторые важные идеи, о которых члены одной группы никогда не смогут сообщить посторонним (Mounk, 2023: 60).

БОЛЬШОЕ «Я» VS. МАЛЕНЬКОЕ «Я»

Известный американский писатель Д. Брукс в книге «Дорога к характеру» пишет, что сегодня — время большого «Я». Мы стали свидетелями перехода от культуры, которая поощряла людей думать о себе смиренно, к культуре, которая поощряет их видеть себя центром вселенной. Мысли Брукса перекликаются с концептом экспрессивного индивидуализма. В эпоху большого «Я» наряду с очевидным ростом самооценки и, как мы выяснили, чувствительности к разного рода «обидам» резко растет стремление к славе. Как отмечает Брукс,

> ...слава раньше занимала низкое место в качестве жизненной цели для большинства людей. В опросе 1976 г., в котором людей просили перечислить свои жизненные цели, слава заняла пятнадцатое место из шестнадцати. К 2007 г. 51% молодых людей сообщили, что стать знаменитым было одной из их главных личных целей. В одном исследовании учениц средней школы спросили, с кем бы они больше всего хотели поужинать. Дженнифер Лопес заняла первое место, Иисус Христос — второе, а Пэрис Хилтон — третье. Затем девочек спросили, какую из следующих профессий они хотели бы получить. Почти в два раза больше опрошенных заявили, что предпочли бы быть личным помощником знаменитости, например, Джастина Бибера, чем президентом Гарварда (Brooks, 2015: 19).

Как произошел этот переход от маленького «я» к большому «Я»?

Брукс считает, что с библейских времен существовала традиция морального реализма. Эта традиция, или мировоззрение, придавала огромное значение греху и человеческой слабости. Такой взгляд на человечество был отражен в образе Моисея, самого кроткого из людей, который тем не менее руководил народом,

> ...а также в таких библейских персонажах, как Давид, которые были великими героями, но с глубокими недостатками. Эта библейская метафизика была позже выражена христианскими мыслителями, такими как Августин, с его акцентом на грехе, его отказом от мирского успеха, его верой в необходимость благодати, в посвящение себя незаслуженной любви Бога. Этот моральный реализм затем нашел выражение у таких гуманистов, как Сэмюэл Джонсон, Мишель де Монтень и Джордж Элиот (Мэри Энн Эванс), подчеркивавших, как мало мы можем знать, как трудно познать самих себя и как много нам приходится работать на долгом пути к добродетели. «Мы

> все рождены с моральной глупостью и воспринимаем мир как вымя, чтобы кормить свое высшее „я“», — писала Мэри Энн Эванс. Это также было воплощено, по-разному и в разное время, в мысли Данте, Юма, Берка, Рейнхольда Нибура и Исайи Берлина. Их объединяет скептический взгляд на способности нашего индивидуального разума. Они с подозрением относятся к абстрактному мышлению и гордыне, подчеркивают ограничения нашей индивидуальной природы. Некоторые из этих ограничений носят эпистемологический характер: разум слаб, а мир сложен. Мы не можем по-настоящему осознать сложность мира или полную правду о себе. Другие имеют моральный характер: в наших душах есть ошибки, которые ведут нас к эгоизму и гордыне, искушают нас поставить низшую любовь над высшей. А где-то речь должна идти о психологии: мы разделены внутри себя, и многие из наиболее насущных движений нашего разума бессознательны и лишь смутно осознаются нами самими. Некоторые из них являются социальными: мы не самодостаточные существа. Чтобы процветать, мы должны погрузиться в состояние зависимости — от других, от институтов, от божественного (Brooks, 2015: 237).

Примерно в XVIII в. моральный реализм нашел соперника в виде морального романтизма. В то время как моральные реалисты подчеркивали внутреннюю слабость, моральные романтики, такие как Ж.-Ж. Руссо, делали упор на нашу внутреннюю доброту. Реалисты не доверяли себе и доверяли институтам и обычаям вне себя; романтики доверяли себе и не доверяли условностям внешнего мира. Реалисты верили в культуру и цивилизацию; романтики верили в природу, индивидуальность и искренность. Брукс, исследуя биографии выдающихся исторических деятелей (Ф. Перкинс, Д. Д. Эйзенхауэр, Д. Дэй, Дж. Маршалл, М. Э. Эванс и др.)[15], показывает, что они служили обществу, стремились усмирить свое эго, самоотверженно боролись за те или иные общественные идеалы. Политические проблемы были именно публичными проблемами, требующими раздельного существования личного и общественного.

[15] «Перкинс выросла с понятием призвания, необходимостью подавлять части себя, чтобы стать инструментом в более широком деле. Эйзенхауэр вырос на языке самопоражения. Будучи молодой женщиной, Дэй выучила словарь простоты, бедности и капитуляции. Маршалл научился институциональному мышлению, необходимости отдавать себя организациям, которые выходят за рамки всей жизни. Рэндольф и Растин научились сдержанности и логике самодисциплины, необходимости не доверять себе даже во время благородного крестового похода. Эти люди не знали, что они являются примером реалистической традиции. Этот дух был просто в воздухе, которым они дышали, и в том, как они были воспитаны» (Brooks, 2015: 237).

Сегодня же все обычно сводится к нарциссизму «экспрессивных» личностей. Все стремятся выделиться из толпы, показать себя, обновить статус в социальных сетях так, чтобы привлечь максимальное внимание. Принцип меритократии укрепил идею о том, что каждый из нас прекрасен внутри. Это также поощряло развитие тенденций к самовозвеличиванию. Гуманистическая психология также способствовала тому, чтобы расцветали «сто цветов» индивидуализма. Родители осыпают своих детей любовью, но это не простая привязанность, а меритократическая — она смешана с желанием помочь своим детям достичь мирского успеха. В «эпоху селфи» люди также стали менее чуткими — или, по крайней мере, они проявляют меньше сочувствия в том, как они описывают себя. Общественный язык тоже деморализуется. Использование слов (фиксируемое *Google Ngrams*), связанных с экономикой и бизнесом, увеличилось, в то время как язык морали и формирования характера находится в упадке (Brooks, 2015: 259). Как считает Брукс, мы в повсеместном стремлении к эмансипации[16] в каком-то смысле вышли из равновесия. Современным людям, по его мнению, не хватает смирения, осознания того, что мы являемся людьми с недостатками, часто проигрываем в борьбе с собственной слабостью. Идея о том, что мы должны быть самостоятельными авторами собственной жизни, пестует гордыню. Характер формируется в ходе вашего внутреннего противостояния. Характер — это совокупность склонностей, желаний и привычек, которые медленно запечатлеваются в ходе борьбы с собственной слабостью. Но самое главное, согласно Бруксу, заключается в следующем:

> ...ни один человек не может достичь самообладания самостоятельно. Индивидуальная воля, разум, сострадание и характер недостаточно сильны, чтобы последовательно победить эгоизм, гордость, жадность и самообман. Каждый нуждается в искупительной помощи извне — от Бога, семьи, друзей, предков, правил, традиций, институтов и образцов. [...] Призвание нельзя найти, заглянув внутрь себя и найдя свою страсть. Его можно найти, если посмотреть вовне и спросить, чего от нас требует жизнь, какую общественную проблему решает занятие, которое вам действительно нравится (ibid.: 260).

Примечательно, что Брукс, не будучи коммунистом или марксистом, приходит, по сути, к интуициям, которые очень близки изначально ком-

[16] Брукс утверждает: в эпоху большого «Я» «грех не обнаруживается в вашем индивидуальном „я“; он обнаруживается во внешних структурах общества — в расизме, неравенстве и угнетении. Чтобы улучшить себя, нужно научить любить себя, быть верным себе, не сомневаться в себе и не бороться с собой» (Brooks, 2015: 242).

мунистическим. Что-то в современной борьбе левых за максимизацию свободы «сломалось». Возможно, в зашедшей слишком далеко борьбе за индивидуальные свободы и максимальное расширение всевозможных гражданских прав «сломался» как раз коммунизм.

заключение

На наш взгляд, классикам марксизма политическая борьба за равенство и братство виделась в более простом свете, нежели мы видим ее сегодня. Классовая борьба универсальна, она обращена ко всему человечеству. Если главный враг левых только классовая эксплуатация, то идея братства и единства кажется максимально близкой, ведь пролетарии борются за то, чтобы перестать быть пролетариями, стать прежде всего людьми. Именно на это делают упор некоторые современные марксисты, все еще выступающие против политики идентичности (см., например: Léger, 2023).

Но реалии сего дня в развитых западных странах таковы, что классовая эксплуатация уже не является главной проблемой для очень многих (ее одной может быть недостаточно). Как мы увидели, политическое пространство теперь стало пространством многочисленных культурных войн (чрезмерно «толерантная» церемония открытия Олимпийских игр 2024 г., воспринятая многими как насмешка над христианством и торжество сатанизма (Яшлавский, 2024), — яркое тому свидетельство). Стремление к эмансипации слилось с тенденцией к росту индивидуализма, пересеклось с расцветом нарциссизма. Фактически под предлогом эмансипации борьба все чаще ведется за привилегии и более выгодный социальный статус. В других случаях это выражается в максимизации возможностей самовыражения, когда, скажем, гендеры выбирают и конфигурируют, словно модели автомобилей в автосалонах. В данной ситуации общественное пространство все сильнее фрагментируется. К другим людям все чаще относятся с подозрением. Представители групп, относимых к «угнетателям» (например, вообще все белые), видят исходящую от «угнетенных» угрозу «отмены», травли в социальных сетях, терпят унизительные оскорбления по типу «белого отребья» (*white trash*) и т. п. «Угнетаемые» стали сверхчувствительными, всюду видят расизм, сексизм, «культурное присвоение». Разрушение остатков традиционных ценностей означает уничтожение укорененных в культуре социальных норм, долгое время служивших ориентиром в общем жизненном мире. Любовь и общий язык любовных отношений между мужчинами и женщинами оказываются окутаны недоверием, своего рода

колючей проволокой «мисгендеринга», подозрений в сексизме, минными заграждениями предпочитаемых местоимений, странными сочетаниями сексуальных предпочтений. Мужское принижается, а женское стирается как результат «объективаций» патриархального прошлого.

Как мы отметили, марксизм в немалой степени ответственен за торжество экспрессивного индивидуализма, то есть это не только дело либеральных или либертарианских идейных течений. Достаточно открыть каталог ведущего левого, преимущественно марксистского издательства «Verso», чтобы убедиться, что классовая повестка уже относительно давно вытеснена там критической расовой теорией, различными вариациями гендерных идеологий и всевозможных оттенков квир-теории и феминизма[17].

В данном контексте резонен вопрос о том, какое отношение к данным реалиям имеет идея коммунизма. Должна ли борьба за коммунистические идеалы ограничиваться логикой отрицания капитализма и угнетения? Коммунизм, на наш взгляд, невозможно построить путем *только лишь* эмансипации. Он требует постоянной работы над собственной положительной культурной программой. Иными словами, эксплуатация и угнетение являются не вполне верными антонимами к слову «коммунизм». Лучшим «смысловым антагонистом» коммунизму мог бы быть именно индивидуализм, который выходит за рамки капитализма и, скорее всего, будет существовать и после капитализма (Давыдов, 2021). В таком случае коммунистические интенции имеют другой смысл и цель, нежели борьба за эмансипацию. Эмансипация в коммунистическом смысле подразумевает нечто вроде диалектики индивидуального и общественного развития, в которой рост свободы и возможностей — важный, но не имеющий исключительной, самодостаточной важности компонент. Коммунизм подразумевает работу по собиранию опыта, сплетению культурных форм, по агрегации общих интересов, делающих приоритетными большие, общечеловеческие смысловые формы, нормы и ценности. В данном контексте, вероятно, культуры менее индивидуалистические, нежели западные, — вроде российской и китайской, — могли бы найти свою национальную культурную опору для дальнейшего углубления общественного единства (в перспективе — общечеловеческого). Однако коммунизм не равнозначен традиционализму/консерватизму. В этом смысле попытки российских властей противопоставить что-то

[17]При этом заметим, что западные марксисты не отказываются от самой идеи коммунизма (см., например: Garo, 2023).

западному индивидуализму, обращаясь к традиционным ценностям, объяснимы, но, на наш взгляд, недостаточны, так как ограничивают исторические горизонты России прошлым (Фишман и Мартьянов, 2022). Коммунизм подразумевает неизбежную толику утопии[18], мечту о всеобщем прогрессе, о большом коллективном деле, об общечеловеческом солидарном жизненном мире, о близости, братстве и диалоге всех со всеми, то есть нацеленность на своего рода историческую трансцендентность. Он апеллирует к логике общего и общественного, исходит от всеобщего и к всеобщему возвращается. Иными словами, коммунизм не-индивидуалистичен и может представлять собой в том числе своеобразную этику смирения и самоотверженной заботы о других, противостоящую реалиям эпохи нарциссического самолюбования.

Литература

Герц Н. Парадокс одиночества / пер. с англ. А. Д. Питизина. — М. : Бомбора, 2023.

Давыдов Д. А. Посткапитализм и рождение персоналиата. — М. : Рипол Классик, 2021.

Давыдов Д. А. Невозможность социализма. Левые идеи на службе у новых элит. — М. : Рипол Классик, 2025.

Добрынин В. Парад извращенцев : в Европе проявляют снисхождение к насильникам и педофилам / Известия. — 2022. — URL: https://iz.ru/1501143/vladimir-dobrynin/parad-izvrashchentcev-v-evrope-proiavliaiut-sniskhozhdenie-k-nasilnikam-i-pedofilam (дата обр. 14 авг. 2024).

[18]Согласимся с Ш. Сайерсом, полагающим, что отрицающий всякую утопичность классический марксистский подход уже практически не актуален. Рабочий класс в развитых странах потерял свой революционный потенциал, он больше не является монолитной политической силой, способной на радикальный политический прорыв, исходя из собственных объективных интересов. Напротив, коммунизм остается скорее идеей, мечтой, привлекательность и политический потенциал которой не может быть сведен лишь к экономическим интересам или классовой борьбе пролетариата. Как пишет Сайерс, «должны существовать силы, которые низвергнут старую и создадут новую форму общественного устройства, но никаких признаков таких сил нет. Для того чтобы продолжать твердо держаться идеи революционного изменения, в этих условиях необходим элемент веры. Но это не просто слепая вера, проявляющая себя в понятии внезапного революционного события Бадью и его дематериализованной идеи коммунизма. Вера, присущая марксизму, сильно отличается от такой слепой веры. Марксистская вера в коммунизм — это убеждение, что коммунизм не чистая идея, но действительная тенденция самой истории» (Сайерс, Сергеев и др., 2017: 17).

Инглхарт Р. Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир / под ред. Э. Д. Панарина ; пер. С. Л. Лопатина. — М. : Мысль, 2018.

Кагарлицкий Б. Ю. Марксизм в эпоху постглобализации // Россия в глобальной политике. — 2017. — Т. 15, № 6. — С. 250–265.

Кагарлицкий Б. Ю. Между классом и дискурсом. Левые интеллектуалы на страже капитализма. — М. : Высшая школа экономики, 2020.

Кондрашов П. Н. Девять мифов о философии Карла Маркса. — М. : Ленанд, 2023.

Ленин В. И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме // Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 41. — М. : Изд-во полит. лит-ры, 1974. — С. 1–104.

Мареев С. Н. Возвращение человеку человеческой сущности. К. Маркс о коммунизме // Свободная мысль. — 2019. — № 3. — С. 193–202.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. : пер. с нем. // Собрание сочинений. В 50 т. Т. 42 : пер. с нем. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1974. — С. 41–174.

Маркс К., *Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Собрание сочинений. В 50 т. Т. 3 / пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. — М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. — С. 7–544.

Нужна политическая альтернатива? Это социализм / С. Йечури [и др.] ; Россия в глобальной политике. — 2021. — URL: https://globalaffairs.ru/articles/alternativa-eto-soczializm/ (дата обр. 14 авг. 2024).

Плакроуз Х., *Линдси Д.* Циничные теории. Как все стали спорить о расе, гендере и идентичности и что в этом плохого / пер. с англ. Д. Винградова. — М. : Individuum, 2022.

Саден Э. Тирания Я / пер. с англ. А. Захаревича. — М. : Иван Лимбах, 2023.

Сайерс Ш. Идея коммунизма / пер. с англ. Д. Е. Сергеева, П. Н. Кондрашова, Е. А. Вахрушевой // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. — 2017. — Т. 17, № 1. — С. 7–20.

Фишман Л. Г. Эпоха добродетелей. После советской морали. — М. : Новое литературное обозрение, 2022.

Фишман Л. Г., *Мартьянов В. С.* Если не урок, то проект // Россия в глобальной политике. — 2022. — Т. 20, № 4. — С. 66–85.

Хан Б.-Ч. Агония эроса / пер. с англ. А. Салина. — М. : АСТ, 2023a.

Хан Б.-Ч. Общество усталости / пер. с англ. А. Салина. — М. : АСТ, 2023b.

Яшлавский А. Множество людей призвали к бойкоту парижской Олимпиады: «Это богохульство» / Московский комсомолец. — 2024. — URL: https://www.mk.ru/social/2024/07/28/mnozhestvo-lyudey-prizvali-k-boykotu-parizhskoy-olimpiady-eto-bogokhulstvo.html (дата обр. 30 июня 2024).

Blade L., *Kay B.* Unsporting : How Trans Activism and Science Denial are Destroying Sport. — Toronto : Rebel News Network Ltd., 2021.

Bohrer A. J. Marxism and Intersectionality : Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism. — Bielefeld : Transcript Publishing, 2019.

Brooks D. The Road to Character. — New York : Random House, 2015.

Bruni F. The Age of Grievance. — New York : Simon & Schuster, 2024.

Campbell B., *Manning J.* The Rise of Victimhood Culture : Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars. — New York : Palgrave Macmillan, 2018.

Collins P. H. Intersectionality as Critical Social Theory. — Durham : Duke University Press Books, 2019.

Dershowitz A. Cancel Culture : The Latest Attack on Free Speech and Due Process. — New York : Hot Books, 2020.

DiAngelo R. White Fragility : Why It's So Hard for White People to Talk About Racism. — Boston : Beacon Press, 2018.

Garo I. Communism and Strategy : Rethinking Political Mediations. — New York : Verso, 2023.

Grossman M. Lost in Trans Nation : A Child Psychiatrist's Guide Out of the Madness. — New York : Skyhorse Publishing, 2023.

Laclau E., *Mouffe C.* Hegemony and Socialist Strategy : Towards a Radical Democratic. — London : Verso, 1985.

Lasch C. The Culture of Narcissism : American Life in an Age of Diminishing Expectations. — New York : Norton, 1979.

Léger M. J. The Use and Abuse of Class Reductionism for the Left // Identity Trumps Socialism / ed. by M. J. Léger. — New York : Routledge, 2023. — P. 177–194.

Marwick A. E. Status Update : Celebrity, Publicity, and Branding in the Social Media Age. — New Haven, CT : Yale University Press, 2013.

Mounk Y. The Identity Trap : A Story of Ideas and Power in Our Time. — New York : Penguin Press, 2023.

Piketty T. Time for Socialism : Dispatches from a World on Fire, 2016–2021. — New Haven, London : Yale University Press, 2022.

Reckwitz A. The End of Illusions : Politics, Economy, and Culture in Late Modernity. — Cambridge : Polity, 2021.

Rufo C. F. America's Cultural Revolution : How the Radical Left Conquered Everything. — New York : Broadside Books, 2023.

Soh D. The End of Gender : Debunking the Myths about Sex and Identity in Our Society. — New York : Threshold Editions, 2020.

Streeck W. How Will Capitalism End? Essays on a Failing System. — New York : Verso, 2016.

Taylor C. A Secular Age. — Cambridge : Harvard University Press, 2007.

Trueman C. R. The Rise and Triumph of the Modern Self : Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution. — Wheaton, IL : Crossway, 2020.

Davydov, D. A. 2025. "Emansipatsiya protiv konsolidatsii [Emancipation versus Consolidation]: protivorechiya politicheskoy teorii i praktiki levykh v epokhu ekspressivnogo individualizma [Contradictions of the Political Theory and Practice of the Left in the Era of Expressive Individualism]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 158–184.

Dmitriy Davydov
PhD in Political Sciences
Senior Researcher
Institute of Philosophy and Law of the Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russia); orcid: 0000-0001-7978-9240

Emancipation versus Consolidation

Contradictions of the Political Theory and Practice of the Left in the Era of Expressive Individualism

Submitted: Aug. 16, 2025. **Reviewed:** Feb. 11, 2025. **Accepted:** Feb. 18, 2025.

Abstract: The article analyzes a number of controversial aspects of the political struggle of the left in developed Western countries. The author shows that increasingly the theory and practice of the left lead not to the consolidation of society, but to "culture wars" and disunity. According to the author, one of the reasons for this can be found in the idea of communism, which is still shared by many left-wing theorists. On the one hand, communism implicitly or explicitly implied a movement towards unity and brotherhood. On the other hand, socialist/communist projects have always been projects, first of all, of the struggle for freedom and equality — the struggle against the forces of alienation, exploitation and oppression. If in the first case it is usually emphasized that only a focus on the collective and public welfare can cultivate a truly social personality, free from egoism and competitive struggle, then in the second case society (social system, structure, etc.) is seen as a source of exploitation and oppression. It is shown that for a long time this duality was leveled by the universalism of class struggle: by fighting for freedom from exploitation, proletarians thereby fulfilled a universal mission, that is, they had to stop being proletarians and become part of global Humanity. However, today, as post-materialist values grow, leftist political struggle increasingly focuses on identity politics degenerating into insoluble cultural wars, presenting society as an essentially eternal repository of the forces of oppression, cultural appropriation, microaggression, and the like. As a result, the author puts forward a thesis about the need for a radical rethinking of the idea of communism. The movement towards the embodiment of communist ideals does not necessarily have to be viewed as something primarily associated with emancipation. Communism can have its own strong cultural program aimed at the unity of cultural space. It can be aimed primarily at the public good and dialogue. In this case, communism opposes, first of all, the forces of individualism (expressive individualism) and narcissism, with which today's, primarily Western, culture is increasingly permeated. In the context of Russia's search for its own path of development in response to extremely controversial Western ideological and value trends, such an interpretation of the communist idea seems doubly relevant to the author.

Keywords: Communism, Socialism, Capitalism, Marxism, Emancipation, Alienation, Identity Politics, Microaggression, Social Unity.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-158-184.

REFERENCES

Blade, L., and B. Kay. 2021. *Unsporting: How Trans Activism and Science Denial are Destroying Sport*. Toronto: Rebel News Network Ltd.

Bohrer, A. J. 2019. *Marxism and Intersectionality: Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism*. Bielefeld: Transcript Publishing.

Brooks, D. 2015. *The Road to Character*. New York: Random House.

Bruni, F. 2024. *The Age of Grievance*. New York: Simon & Schuster.

Campbell, B., and J. Manning. 2018. *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*. New York: Palgrave Macmillan.

Collins, P. H. 2019. *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durham: Duke University Press Books.

Davydov, D. A. 2021. *Postkapitalizm i rozhdeniye personaliata [Postcapitalism and the Birth the Personaliat]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ripol Klassik.

——— . 2025. *Nevozmozhnost' sotsializma. Levyye idei na sluzhbe u novykh elit [The Impossibility of Socialism. Leftist Ideas in the Service of the New Elites]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ripol Klassik.

Dershowitz, A. 2020. *Cancel Culture: The Latest Attack on Free Speech and Due Process*. New York: Hot Books.

DiAngelo, R. 2018. *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*. Boston: Beacon Press.

Dobrynin, V. 2022. "Parad izvrashchentsev [Parade of Perverts]: v Yevrope proyavlyayut sniskhozhdeniye k nasil'nikam i pedofilam [Europe Shows Leniency to Rapists and Pedophiles]" [in Russian]. Izvestiya. Accessed Aug. 14, 2024. https://iz.ru/1501143/vladimir-dobrynin/parad-izvrashchentcev-v-evrope-proiavliaiut-sniskhozhdenie-k-nasilnikam-i-pedofilam.

Fishman, L. G. 2022. *Epokha dobrodeteley. Posle sovet·skoy morali [The Age of Virtues: After Soviet Morality]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

Fishman, L. G., and V. S. Mart'yanov. 2022. "Yesli ne urok, to proyekt [If Not a Lesson, Then a Project]" [in Russian]. *Rossiya v global'noy politike [Russia in Global Affairs]* 20 (4): 66–85.

Garo, I. 2023. *Communism and Strategy: Rethinking Political Mediations*. New York: Verso.

Grossman, M. 2023. *Lost in Trans Nation: A Child Psychiatrist's Guide Out of the Madness*. New York: Skyhorse Publishing.

Han, B.-Ch. 2023a. *Agoniya erosa [The Agony of Eros]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Salin. Moskva [Moscow]: AST.

——— . 2023b. *Obshchestvo ustalosti [The Burnout Society]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Salin. Moskva [Moscow]: AST.

Hertz, N. 2023. *Paradoks odinochestva [The Lonely Century: How to Restore Human Connection in a World That's Pulling Apart]* [in Russian]. Trans. from the English by A. D. Pitizin. Moskva [Moscow]: Bombora.

Inglehart, R. 2018. *Kul'turnaya evolyutsiya. Kak izmenyayut·sya chelovecheskiye motivatsii i kak eto menyayet mir [Cultural Evolution, People's Motivations are Changing, and Reshaping the World]* [in Russian]. Ed. by E. D. Panarin. Trans. by S. L. Lopatin. Moskva [Moscow]: Mysl'.

Kagarlitskiy, B. Yu. 2017. "Marksizm v epokhu postglobalizatsii [Marxism in the Post-Globalization Era]" [in Russian]. *Rossiya v global'noy politike [Russia in Global Affairs]* 15 (6): 250–265.

——— . 2020. *Mezhdu klassom i diskursom. Levyye intellektualy na strazhe kapitalizma [Between Class and Discourse: Left Intellectuals in Defence of Capitalism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola ekonomiki [HSE Publishing House].

Kondrashov, P. N. 2023. *Devyat' mifov o filosofii Karla Marksa [Nine Myths of Karl Marx's Philosophy: From Demythologization to the Reconstruction of the Original Ideas]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Lenand.

Laclau, E., and C. Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic*. London: Verso.

Lasch, C. 1979. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton.

Léger, M. J. 2023. "The Use and Abuse of Class Reductionism for the Left." In *Identity Trumps Socialism*, ed. by M. J. Léger, 177–194. New York: Routledge.

Lenin, V. I. 1974. "Det·skaya bolezn' 'levizny' v kommunizme ['Left-Wing' Communism: an Infantile Disorder]" [in Russian]. In vol. 41 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*, 1–104. 55 vols. Moskva [Moscow]: Izd-vo polit. lit-ry.

Mareyev, S. N. 2019. "Vozvrashcheniye cheloveku chelovecheskoy sushchnosti. K. Marks o kommunizme [Return of Human Nature to Man]" [in Russian]. *Svobodnaya mysl' [Free Thought]*, no. 3, 193–202.

Marwick, A. E. 2013. *Status Update: Celebrity, Publicity, and Branding in the Social Media Age*. New Haven, CT: Yale University Press.

Marx, K. 1974. "Ekonomichesko-filosofskiye rukopisi 1844 g.[Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844]" [in Russian]. In vol. 42 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by K. Marks and F. Engel's, 41–174. 50 vols. Moskva [Moscow]: Gos. izd-vo polit. lit-ry.

Marx, K., and F. Engels. 1955. "Nemetskaya ideologiya [Die deutsche Ideologie]" [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by K. Marks and F. Engel's, trans. from the German by Yu. I. Aykhenval'd, 7–544. 50 vols. Moskva [Moscow]: Gos. izd-vo polit. lit-ry.

Mounk, Y. 2023. *The Identity Trap: A Story of Ideas and Power in Our Time*. New York: Penguin Press.

Piketty, T. 2022. *Time for Socialism: Dispatches from a World on Fire, 2016–2021*. New Haven and London: Yale University Press.

Pluckrose, H., and J. Lindsay. 2022. *Tsinichnyye teorii. Kak vse stali sporit' o rase, gendere i identichnosti i chto v etom plokhogo [Cynical Theories: How Activist Scholarship Made Everything about Race, Gender, and Identity — and Why This Harms Everybody]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Vingradov. Moskva [Moscow]: Individuum.

Reckwitz, A. 2021. *The End of Illusions: Politics, Economy, and Culture in Late Modernity*. Cambridge: Polity.

Rufo, C. F. 2023. *America's Cultural Revolution: How the Radical Left Conquered Everything*. New York: Broadside Books.

Sadin, E. 2023. *Tiraniya Ya [The Era of the Individual Tyrant]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Zakharevich. Moskva [Moscow]: Ivan Limbakh [Ivan Limbach Publishing House].

Sayers, S. 2017. "Ideya kommunizma [The Idea of Communism]" [in Russian], trans. from the English by D. Ye. Sergeyev, P. N. Kondrashov, and Ye. A. Vakhrusheva. *Nauchnyy yezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk [Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]* 17 (1): 7–20.

Soh, D. 2020. *The End of Gender: Debunking the Myths about Sex and Identity in Our Society*. New York: Threshold Editions.

Streeck, W. 2016. *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*. New York: Verso.

Taylor, Ch. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Trueman, C. R. 2020. *The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution*. Wheaton, IL: Crossway.

Yashlavskiy, A. 2024. "Mnozhestvo lyudey prizvali k boykotu parizhskoy Olimpiady: 'Eto bogokhul'stvo' [Many People Have Called for a Boycott of the Paris Olympics: 'It's Blasphemy']" [in Russian]. Moskovskiy komsomolets. Accessed June 30, 2024. https://www.mk.ru/social/2024/07/28/mnozhestvo-lyudey-prizvali-k-boykotu-parizhskoy-olimpiady-eto-bogokhulstvo.html.

Yechuri, S., et al. 2021. "Nuzhna politicheskaya al'ternativa? Eto sotsializm [Need a Political Alternative? It's Socialism]" [in Russian]. Rossiya v global'noy politike. Accessed Aug. 14, 2024. https://globalaffairs.ru/articles/alternativa-eto-soczializm/.

Железнов А. С. Этика после метафизики : анализ этических императивов Бадью и Жижека // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 185–208.

Андрей Железнов*

Этика после метафизики**

анализ этических императивов Бадью и Жижека

Получено: 02.05.2024. **Рецензировано:** 18.10.2024. **Принято:** 15.01.2024.

Аннотация: Чрезвычайное внимание к проблемам морали в современности определяется совпадением двух факторов. С одной стороны, постмодернистская критика подорвала доверие к любым «большим нарративам», предписывающим какой-либо образ жизни. С другой — бурная активность в использовании моральных оценок по отношению к другим людям, собственному и чужому прошлому явно требует какого-то нового способа упорядочения этических понятий. С философской точки зрения эта ситуация отражается в вопросе о возможности этики после или вне метафизики, то есть о возможности оценивать разные способы существования, не ссылаясь на верования или убеждения, касающиеся устройства мира. Исследование организации этического поиска за пределами метафизики может подсказать нам, как можно быть нравственным вне споров о таких верованиях. Чтобы ответить на этот вопрос, мы проведем анализ этических концепций Алена Бадью и Славоя Жижека. Бадью и Жижек называют свои онтологии «материалистическими», то есть отрицающими, что за существующим миром стоит некоторая «идея», субстанция или закон. В рамках таких онтологий понятие «события» используется для описания акта возникновения порядка смысла и субъекта, а для того, чтобы определить лучший способ существования, предлагаются императивы «верности событию» и «верности желанию». «Верность» выполняет функцию практического основания императива, так как позволяет соотносить собственные действия с неизвестным событием. Основная гипотеза нашего исследования заключается в том, что, вынося за скобки любое метафизическое основание, мы получаем возможность наблюдать логику этического поиска как такового. Этический поиск начинается с критики морали и сомнения в ценности любого известного способа существования. Радикальная реализация этой критики означает, что ничто известное не может рассматриваться в качестве удовлетворительного критерия, а значит, таким критерием становится неизвестное — жест этой критики повторяет логику критики метафизики, хотя и не определяется ей. Таким образом, постметафизическая этика оформляется в императивах верности событию и верности желанию, где событие и желания обозначают или замещают неизвестное как таковое.

Ключевые слова: этика, мораль, событие, желание, постметафизика, материализм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-185-208.

*Железнов Андрей Сергеевич, к. филос. н., старший научный сотрудник, Евразийский технологический университет (Алматы, Казахстан), itsnomoredancing@gmail.com, ORCID: 0000–0001–9516–2392.

**© Железнов, А. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

смысл вопроса об этике после метафизики

Современное состояние споров относительно моральных норм и санкций по различным поводам во многом определяется двумя общими факторами. С одной стороны, постмодернистская критика подорвала доверие к любым «большим нарративам», предписывающим образ жизни: довольно странными и неуместными становятся отсылки к традиции, естественности или очевидностям здравого смысла. С другой стороны, отсутствие привычных оснований нисколько не уменьшило активность использования моральных оценок по отношению к другим людям, собственному и чужому прошлому — мотивация в поиске и обретении критерия для оценки способов существования остается столь же актуальной, как и ранее. С философской точки зрения эта ситуация может быть описана как вопрос о возможности этики после или вне метафизики. Соответственно, целью данного исследования является выяснение того способа, которым этический поиск реализуется в условиях отрицания метафизики и построения постметафизических онтологий.

Задавая вопрос об этике, мы используем довольно распространенное ее определение в качестве поиска критерия для оценки способов поведения. Или в контексте текущего исследования мы можем согласиться с тезисом Бадью о том, что первоначальная цель этики — определить «хороший способ существования» («good way of being»), «мудрый способ действия» («wise course of action») или «практически организовать свое существование вокруг представления о Благе» («organizes practical existence around representation of Good») (Badiou, Hallward, 2001: 1). В свою очередь, под «моралью» мы понимаем набор норм или принципов, которые выражают этот критерий или опосредуют его применение в конкретной ситуации. Формулировка моральных норм, их конструирование, разрушение или пересборка являются продуктом этического поиска. Наконец, термины «нравственный» и «нравственность» используются в тексте как характеристика поступков, определенных заинтересованностью в соответствии этическому критерию.

Наиболее распространенным способом установления этического критерия до сих пор является «метафизическая» ссылка на некоторый высший порядок: лучшим будет тот образ жизни, который наиболее полно соответствует человеческой природе, законам истории, устройству разума или воле Бога. Побочным эффектом этого подхода становится

превращение морали в репрессивный инструмент: ведь если образ жизни объективно и универсально является лучшим, то к такому образу жизни можно приучать или принуждать.

Этот подход не может применяться в рамках постметафизических онтологий, то есть в рамках онтологий, отказывающихся от идеи об упорядочении мира посредством некоторого объективного принципа или высшего закона. Постметафизические онтологии предлагают мыслить мир как сосуществование равноценных многих, где само возникновение и смена любого порядка и смысла происходят без всяких на то оснований. Отсутствие единого позитивного принципа устройства мира делает невозможным и оценку собственных действий исходя из него.

Причем он неприменим именно в практическом смысле. В теоретическом плане вполне можно заявлять (в отрывке речь идет о понятии события у Делёза), что «этика более не озабочена формулированием норм и принципов, предшествующих ситуации и позволяющих оценивать ее, но скорее она становится моментом осмысления неопределенности, возникающей, когда в коллектив вступает новый актор» (Bryant, 2011: 30). Такое прочтение этики соответствует логике постметафизической теории, но нивелирует ее практический смысл: практическая задача этического исследования как раз в том, чтобы выработать принципы или нормы, которые имеют смысл «до ситуации» (в контексте дальнейшей работы, может быть, следует сказать «до события») и позволяют управлять своим поведением в этой ситуации.

Утверждая отсутствие единого принципа устройства мира, было бы логично признать также равнозначность любых способов существования, то есть утверждать этическое безразличие. Однако вместо этого мы обнаруживаем систематические попытки предложить конкретные этические императивы, которые бы работали в онтологии множества различных. И мы говорим тут не только и не столько об общественных дискуссиях, взывающих к морали, но о философских концепциях, предлагающих этические императивы в рамках постметафизических онтологий.

Задача этой статьи заключается в том, чтобы проанализировать, каким образом этический поиск может осуществляться в условиях отсутствия любого внешнего или высшего основания. Наше исследование не является историко-философским и не ставит своей целью прояснение сочетания постметафизических взглядов и этической заинтересованности у некоторых авторов. Сам контекст постметафизических онтологий

для нас — скорее сцена, позволяющая подсветить автономную логику этического поиска.

Исходя из этой цели мы сконцентрируемся на этических проектах двух авторов: Алена Бадью и Славоя Жижека. Они оба, во-первых, эксплицитно проговаривают критику метафизики и определяют собственные онтологические взгляды как альтернативу метафизике, во-вторых, предлагают конкретные формулировки этических императивов: «верность событию» (Бадью) и «верность желанию» (Жижек). Созвучие формулировки их императивов кажется нам не случайным и служит дополнительным аргументом для объединения их концепций в одном исследовании.

Совершая такой выбор, мы, безусловно, оставляем за скобками значимое количество авторов, в чьих работах этическая проблематика присутствует вместе с критикой метафизики. Но, не имея цели подготовить полноценный историко-философский обзор, мы не считаем разумным увеличивать статью, вводя ссылки на дополнительные концепции, которые потребуют прояснения множества терминологических деталей и нюансов. Вместе с тем краткий обзор таких источников мог бы служить целям обозначения перспектив дальнейшего исследования.

Первыми по важностями авторами, не вошедшими в данное исследование, являются Делёз и Гваттари. Делёз во многом представляет собой источник для Бадью и Жижека: делезовское противопоставление этики и морали во многом служит отправной точкой для этического поиска, а понятия события и желания используются и переосмысливаются в процессе построения онтологии. Добавив анализ работ Делёза, мы, безусловно, могли бы более глубоко рассмотреть эти подходы, однако в данном тексте мы воздержимся от этого приятного погружения, сохранив фокусировку на обсуждении логической структуры этического поиска, не обоснованного никакой онтологией.

Во-вторых, следует отметить концепции, предлагающие альтернативу используемым понятиям и логике рассуждения. Сюда относятся концепции Левинаса и Деррида. Их обсуждение, очевидно, потребовало бы существенных усилий по приведению используемой терминологии к единому знаменателю. Так, нам пришлось бы показывать, что критика онтологии и возврат к метафизике у Левинаса могут быть прочитаны как часть постметафизического движения мысли. Или что тезис Деррида о невозможности морального действия на самом деле является описанием сферы морали. Объем необходимых терминологических

и концептуальных замечаний заставляет нас воздержаться от того, чтобы дополнить текущий текст ссылками на указанных авторов.

Наконец, интересные варианты постметафизических этик могут быть обнаружены в проектах Агамбена и Милбанка. Однако чтобы включить в собственный текст ссылки на эти проекты, нам потребовалось бы не только проделать работу с терминологией, но и обосновать позицию относительно той меры, в которой некоторое возвращение элементов метафизики может быть приемлемо для постметафизической философии. Такое обоснование само по себе заслуживает отдельного большого исследования и не может быть выполнено в рамках нашей скромной статьи.

Ограничивая наш выбор источников, мы не претендуем на то, чтобы предъявить какой-либо полный обзор постметафизических этических проектов. Вместо этого наша цель заключается в том, чтобы проверить гипотезу, выбрав в качестве материала концепции, которые сочетают критику метафизики с обоснованием этических императивов. Исходя из этого фокусировка на концепциях Бадью и Жижека кажется нам достаточной.

Наша основная гипотеза заключается в том, что само устройство этического поиска с необходимостью приходит к утверждению отношения с неизвестным в качестве критерия для этической оценки или для выбора наилучшего способа существования. Так, в основе любых попыток построить этическую концепцию лежит критика известной морали, которая по своей логической структуре аналогична критике метафизического единого. Радикальная реализация этой критики означает, что ничто известное не может рассматриваться в качестве удовлетворительного критерия, а значит, таким критерием становится неизвестное — жест этой критики повторяет логику критики метафизики, хотя и не определяется ей. Таким образом, постметафизическая этика оформляется в императивах верности событию и верности желанию, где событие и желания обозначают или замещают неизвестное как таковое.

В соответствии с этим, последующий анализ концепций Бадью и Жижека будет состоять из двух этапов. Во-первых, мы покажем их онтологический проект как построенный на сомнении в любом едином основании как таковом. Наша цель не в том, чтобы создать полноценный обзор онтологии и различий между авторами, но только в том, чтобы показать концепции «события» и «желания» как описание действия, предоставляющего пространство неизвестному. Во-вторых, мы

разберем, как аналогичная критика реализуется в их этических проектах. То есть продемонстрируем, что последовательная трактовка их императивов основана на принятии ценности неизвестного как такового.

от критики метафизики к отсутствию основания

Давая краткое описание онтологических взглядов Бадью и Жижека, нам важно показать, каким образом осуществляется переход от критики метафизики к идее отсутствия основания, которая выражается в концептах события и желания. Мы не собираемся глубоко вдаваться в различия авторской онтологии, фиксируя только саму неизбежность перехода от отрицания присутствующего и известного к утверждению отсутствия и неизвестного в понятии события.

И Бадью, и Жижек называют собственные онтологии «материалистическими», используя понятие «материализма» как название для жеста отрицания некоторой «идеи», субстанции или закона, определяющих устройство мира. Жижек говорит об этом буквально:

> Материализм не имеет ничего общего с утверждением инертной плотности материи, он, наоборот, принимает окончательную пустоту реальности — последствием его главного тезиса об изначальной множественности является то, что единственной «субстанцией» множественности является то, что «субстанциональной реальности» не существует, что единственной «субстанцией» является пустота (Žižek, 2009b: 97).

Позиция Бадью, которая тоже характеризуется как «радикальная» и «материалистическая» (Riera, 2009), построена на метафоре теории множеств: «...в мире не существует ни тотальности, ни Бога, потому что множество всех множеств невозможно — вспомните парадокс Рассела и произведения Борхеса об этом. Пустота и есть „основополагающий“ принцип мира» (ibid.: 99). Так как множество всех множеств невозможно, это значит, что отношения между этими множествами никогда не будут сведены к включению или подчинению. Как результат — «основанием мира» является пустота или отсутствие.

Материализм, таким образом, следует читать как антиметафизический жест: он заключается не в утверждении материи в качестве определяющего основания, но в указании на отсутствие такого основания. Это прочтение материализма вполне соответствует представлению о нем оппонентов. Так, говоря об «атеизме» Гегеля, Милбанк указывает, что сама идея развития бытия из ничто (или тождество бытия и ничто), по сути, отрицает некоторую высшую волю (Бога) или смысл

развития (Milbank, 2009: 147–149). В этом смысле атеистическая или материалистическая онтология характеризуется именно «отсутствием», лежащим в ее основании.

Из тезиса об отсутствии основания следует, что мир представляет собой сосуществование равноценных многих (сущих) — это вполне «классическая», хайдеггеровская идея. В рамках метафоры теории множеств мы получаем тезис о том, что каждое множество состоит из других множеств, которые, в свою очередь, состоят из бесконечного количества элементов (Badiou, Hallward, 2001: 25). В этом смысле все множества не только равноценны, но еще и взаимосвязаны. И, как следствие, различия между многими бесконечны, то есть буквально «между китайским крестьянином и молодым норвежским профессионалом ровно столько же различий, как между мной и кем угодно (включая меня самого)» (ibid.).

Эта равноценность в полной мере присутствует и в категории смыслов, структур индивидуальных и социальных субъектов. Отсутствие «субстанциональной реальности» значит, что «наша повседневная реальность не является истинной, отвергая при этом заключение о необходимости существования другой, „высшей“, сверхчувственной реальности» (Žižek, 2009a: 240). Это можно прочесть и в позитивном ключе: если нет ничего истинного, то нет и ничего ложного. В таком ключе Жижек утверждает, что идеологическое сознание не является «ложным», но оно представляет собой само это социальное бытие (Жижек, Сафронов, 1999: 28). Существование «в иллюзии» ничем не отличается от существования «в реальности», реальность иллюзорна по своей природе, а значит, иллюзия не менее реальна, чем реальности.

Тезисы Бадью о бесконечности различий и Жижека об иллюзорности любого сознания важны для последующей аналогии с критикой морали. Эти тезисы показывают критику метафизики в качестве критики исключительности любого существующего. Так, Бадью не утверждает, что какие-то из множеств плохи по своей природе, а Жижек не говорит о том, что идеологическое сознание отличается от иного социального бытия своим содержанием. Напротив, различные множества и формы равноценны, и ошибка метафизики заключается не в том, что она наделяет статусом сверхсущего плохое, «неправильное» существующее, а в том, она вообще кого-то таким статусом наделяет. Метафизическая иерархия является мнимой потому, что ни у одного сущего нет онтологического преимущества перед другим.

Тезис о сосуществовании различных многих имплицитно содержит идею времени или идею изменений, так как предполагает ограниченность этих многих во времени, то есть их создание и разрушение. Иными словами, если мы утверждаем, что у существования сущих нет основания (или субъектов, или картин мира), нам следует решить скорее вопрос об ограничении существования одного сущего, нежели о причине его существования. (В этом сюжете также просматривается аналогия с мыслью Хайдеггера и ее рецепцией в работах Левинаса и Деррида.) Для описания того, как создаются новые множества и, соответственно, разрушаются старые, используется понятие «события», которое описывает переход от одного порядка к другому. При этом событие функционирует в качестве вторжения или обнаружения пустоты, стоящей за любым порядком существования.

Характерные для самого Бадью примеры события — это создание греческой трагедии или классической музыки. В этих примерах событие описывается как обнаружение «пустоты», которая не может быть вписана в текущий порядок вещей:

> Это именно пустота производит новое, ведь она касается устройства возможного, трансформируя и оставляя позади имеющиеся структуры. И это изменение достигается за счет придания формы тому, что бесформенно с точки зрения установленного порядка (Riera, 2009: 108).

Попытка выстроить новую структуру вокруг этой пустоты или с позиции этой пустоты и становится производством нового порядка.

Событие описывается в качестве такого «дополнения» («бестелесного дополнения», сказали бы мы словами Делёза), которое требует от субъекта изобретать новые способы существования.

> Давайте скажем, что субъект, который превосходит животное [...] нуждается в том, чтобы происходило нечто, что не может быть сведено к обычному описанию того, «что тут есть». Давайте назовем это дополнение событием и будем отличать множество-бытие, которое не касается истины (но только мнений), от события, которое заставляет нас решиться на новый способ существования (Badiou, Hallward, 2001: 41).

В психоаналитическом языке Жижека событие описывается в качестве того, что производит смысл и порядок, «возвышая» некоторый «фрагмент бытия» до статуса «замещающего Пустоту» (Žižek, 2009a: 279). «Пустота» является основанием в двойном смысле: и как причина для того, чтобы некоторый фрагмент бытия мог быть возвышен, и как «место», в котором происходит это возвышение.

Инородное любому статичному положению вещей и идей, событие описывается в качестве открытия в реальности того самого отсутствующего основания. На это указывает образ «разрыва», который использует Бадью для описания события:

> Событие — это, скорее, неприемлемая пустотная точка, где ничего не представляется, но откуда посредством абсурда проистекает то, что в серии связанных вмешательств осуществляет Бесконечное (Бадью, Скуратов и Голубович, 2005: 92).

Событие вводит в реальность пустоту и отсутствие, вокруг которого может быть сконструирован новый смысл.

Говоря о понятии события, нам важно не воспринимать его в качестве некоторого «нового основания», новой метафизики. Событие не существует, а «отсутствует», предоставляя пространство для неизвестного нового. Верность идее критики метафизики, то есть критики любого основания, приводит к тому, чтобы противопоставлять ей не другую иерархию (другое сверхсущее), а отсутствие.

Событие отсутствия невозможно схватить ни в прогнозе, ни в оценке последствий, оно инородно «фактам» или «реальности здравого смысла». Непредсказуемость события описывается через различие французских слов *future* («будущее после настоящего») и *avenir* (радикальное новое, «грядущее») (Жижек, Хамис, 2022: 23). В этом смысле (и близко к трактовке Бадью влюбленности как производства истины) Жижек говорит о влюбленности как о событии, которое дано только постфактум.

> Парадокс любви состоит в том, что она совершается по свободному выбору, но по такому выбору, который никогда не происходит в настоящем, он всегда уже совершен. В определенный момент я могу лишь ретроактивно констатировать, что я уже совершил выбор (Жижек, Сафронов, 1999: 168).

Критикуя теологию Капуто, Жижек напишет, что событие просвечивает через его эффекты, но всегда в преломленном, смещенном виде (Žižek, 2009a: 259).

Событие не следует из настоящего, более того, нельзя даже говорить о прошлом событии: являясь каждый раз сменой парадигмы, событие не предоставляет никакого метапространства для наблюдения. Его результатом становится не просто появление дополнительного нового контекста, но и переосмысление всего прошлого опыта. Факты, которые составляли прошлую традицию, не остаются за границей той структуры, которую производит событие, но составляют часть нового, оцениваются с новой точки зрения. В этом духе в теории Бадью Французская

революция функционирует в качестве «архи-события»: вскрывает внутренние противоречия «Ancien Régime» (Riera, 2009: 99) и придает новое значение тем фактам, которые имели место в прошлом. Эти факты становятся ее основанием, хотя ранее им не были.

Этическое действие у Жижека меняет и «пересоздает» критерии, с позиции которых оно будет оцениваться (Rayman, 2017: 7–8). Так работает понятие параллакса: эпистемологический сдвиг в точке зрения субъекта происходит одновременно с онтологическим сдвигом в объекте (Mota, 2021: 879). Слияние онтологического и эпистемологического в событии как раз делает невозможной оценку его «извне»: произошедшее событие уже задало новые критерии оценки ситуации. В этом сюжете можно отчетливо увидеть аналогию с марксистским «принципом партийности» (и марксистские корни обоих мыслителей): критерии для оценки созданы каким-то конкретным событием, они принадлежат этому событию.

Таким образом, мы видим, как критика метафизики завершается концептуализацией отсутствия любого основания в понятии события. Бадью и Жижек характеризуют собственные онтологии в качестве материалистических, указывая тем самым на отрицание любого высшего принципа, задающего порядок вещей или идей. Отсутствие высшего принципа задает картину существования равнозначных многих, где переход от одного множества к другому определяется отсутствием основания. Понятие события используется для описания такого перехода, создающего новый порядок. Событие не определяется никакой необходимостью или положением вещей, но создает пространство для появления неизвестного.

императивы верности событию и желанию

Разработка этических концепций происходит аналогичным образом: она начинается с критики морали как абсолютизации любых норм (которых равнозначное множество) и с необходимостью заканчивается признанием неизвестного в качестве главного критерия. Эта критика морали — или, более точно, известных наборов норм — заключается не в споре о содержании таких норм, а в указании на ложность жеста абсолютизации. Упрощая, можно сказать, что поиск критерия для оценки способов поведения начинается с неудовлетворенности всеми уже известными критериями, претендующими на абсолютность.

Исходя из этого, обсуждение этических проектов Бадью и Жижека имеет смысл начать с описания их критики морали. Эта критика во многом развивается, продолжая делезовское противопоставление

трансцендентальной морали и имманентной этики. Классическая формулировка этого противопоставления представлена в «Спинозе», где некомпетентный Адам не понимает слова Бога о том, почему ему не следует есть плод с «дерева в середине сада»: Бог предупреждает Адама о последствиях, а Адам воспринимает это как запрет (Deleuze, Hurley, 1988: 22). Таким образом, этика, которая должна быть типологией имманентных модусов существования, подменяется моралью, которая всегда отсылает к трансцендентному (ibid.: 23). В постановке, заданной Делёзом (которую затем развивают Бадью и Жижек), предметом критики является не содержание моральных норм или принципов, но абсолютизация любой нормы или принципа. Рекомендация про яблоко не плоха сама по себе — плохо ее восприятие в качестве абсолютного запрета. Это противопоставление морали и этики повторяет сюжет критики метафизики — вспомним уже процитированный отрывок Жижека о том, что нет ложных форм сознания, но нет и истинных, — которая представляет собой не опровержение метафизических принципов, а указание на их сконструированную природу.

У Бадью отрицание абсолютных норм проговаривается не столько через противопоставление терминов «мораль»/«этика», сколько через образ зла. Мы находим у него практически просвещенческий пафос: «Запрещать ему вообразить Добро и посвятить Добру общие усилия» тождественно тому, чтобы «запретить ему быть человеком в принципе» (Badiou, Hallward, 2001: 14). «Человечность человека» или его природа тождественна конкретному способу существования, тогда как зло — это отказ от такого способа. Запрет на «посвящение сил Добру» не устанавливается прямо, но реализуется через подмену истины. Например, верность симулякрам сообщества, крови, расы и т. д. заменяет собой верность универсальной истине (ibid.: 76). Центром этой подмены является абсолютизация существующего, попытка представить истину реализованной в некотором конкретном множестве. «Каждая абсолютизация власти истины организует зло. И это зло прерывает процесс истины, во имя которого оно совершается...» (ibid.: 85). Зло представляет собой попытку установить истину в форме некоторого абсолюта и остановить таким образом дальнейшие поиски выражения истины. Это описание зла весьма близко «морали» Делёза — искажение человеческой природы заключается в том, чтобы установить некоторый абсолютный принцип, выбрать один способ существования в качестве конечного.

Нам кажется характерным тот факт, что Бадью буквально начинает с темы зла, не претендуя на то, чтобы говорить о добре содержательно.

Этот негативный подход демонстрирует центральную роль критики морали во всем проекте: назвать некоторый способ существования истинным или «добром» означало бы отказаться от радикальности сомнения в любом известном способе существования. Но именно радикальность такого сомнения определяет «зло» в качестве претензии на абсолют. И она же приводит к тому, что истина и добро будут определены исключительно негативно, не как присутствие, а как отсутствие.

Сходные положения присутствуют у Жижека. Критикуя ложные формы социального устройства в «Возвышенном объекте идеологии», он пишет:

> Главная уловка лидера состоит в том, что инстанция, к которой он отсылает, к которой он прибегает для легитимации своего руководящего положения (Народ, Класс, Нация), *не существует* — или, точнее, существует только «с помощью» и «в» фетишистской репрезентации этой инстанции партией и ее лидером (Жижек, Сафронов, 1999: 150).

«Фетишистская репрезентация» подвергает забвению тот факт, что для самого желания образ его объекта вторичен. Этот объект начинает представляться в качестве основания, истины бытия.

Вместе с тем рассуждения о зле в качестве искажения истинного способа существования очевидно показывают онтологическое обоснование этики, чей императив основан на том, что он предлагает истинный способ существования. Сама «подмена» истины симулякром во многом определяется как раз фактом «пустоты», лежащей в основе онтологии.

> Хотя пролетарская борьба имеет потенциал для освобождающего насилия (террора), это насилие кратковременно — оно только очерчивает пустоту, которая должна быть заполнена. Поэтому освобождающее насилие [...] часто фактически заменяется насилием государства, в результате чего подрывается сама революционная способность (Scriver, 2009: 472).

Пролетарский, «освобождающий» террор обнажает ту пустоту, которая затем легко заполняется террором государственным (и террором во имя сохранения государственного строя, можно добавить).

В отличие от морали, заполняющей собой пустоту, этика рассматривается как осуществление или привнесение истины. Этика может быть только этикой «процесса истины или того труда, который привносит истину в мир» (Badiou, Hallward, 2001: 28). И привнесение истины здесь вовсе не означает сообщение некоторого содержания или создание некоторых повторяемых социальных форм. Для описания «процесса истины» («truth-process» в смысле «истины как процесса» или «процесса

осуществления, обработки истины») Бадью использует уже знакомое нам событие и вводит «верность» в качестве способа отношения к событию (Badiou, Hallward, 2001: 67–68). Событие в данном случае есть разрушительное привнесение непредсказуемого нового дополнения к ситуации. Верность предполагает исследование ситуации или восприятие ситуации в соответствии с императивом события. А истина как таковая представляет собой ту самую множественность ситуации, которая с помощью верности может производить новые множества. В терминологии Бадью «этическое» поведение заключается в том, чтобы вводить в мир истину или производить событие.

Истинность события «не субстанциональна», событие не сообщает нам некоторую истину содержания и само не является истиной, истинным способом существования.

> По сути, истина — это материальный путь, проложенный в ситуации ее событийным дополнением. Таким образом, она представляет собой имманентный разрыв. «Имманентный», потому что истина осуществляется внутри самой ситуации и нигде больше — не существует небесного царства истин. «Разрыв», потому что то, что делает процесс истины возможным, — событие — не имело никакого значения в рамках господствующего языка и установленного знания данной ситуации (ibid.: 42–43).

Истина тут заключается именно в возможности дополнения преобладающего языка и установленного знания, а такое дополнение обязательно будет «разрывом», потому что он не может следовать из порядка этого языка или знания. Прочтение события в качестве непосредственного проявления отсутствия онтологического основания далее будет служить обоснованием императива.

Практическое участие в процессе истины представляет собой «присутствие в устройстве субъекта кого-то, вызванного процессом истины» (ibid.: 40). Бадью идентифицирует четыре способа, посредством которых субъект может иметь отношение к истине: «политический, научный, художественный и любовный» («political, scientific, artistic, and amorous») (ibid.: 28). В процессе истины находятся зритель, переживающий сложную конфигурацию художественного момента, математик, обнаруживший решение сложной проблемы, влюбленный, переживающий момент признания и, наконец, политический активист, сумевший организовать коллективное действие.

Этот список не является закрытым. Бадью говорит об этом прямо, а также периодически приводит примеры этического поведения, которое

не совсем вписывается в эти четыре типа. Например, для Бадью важен отрывок из «Первого зуба» Шаламова, в котором один заключенный требует остановить избиение другого, понимая, что его самого за это накажут (его изобьют, и он потеряет свой первый зуб) (Бадью, Скуратов и Голубович, 2005: 34). Действие зека в данном случае сложно трактовать как политический акт или акт любви (человеколюбия), но оно очевидно является примером нравственного поступка.

Деятельность ученого, художника, активиста и влюбленного характеризуется как раз их захваченностью выражением чего-то нового и большего, чем их собственное существование. Сформулировать истину, которая разрушит имеющуюся научную картину мира, или найти слова для выражения политического требования, которое невозможно при имеющемся социальном устройстве, означает осуществить событие перехода от одного множества к другому. Это и значит осуществить процесс истины или «упорствовать в бытии».

«Упорствование в бытии» («the perseverance in being») у Бадью соотносится как со спинозовским *conatus*, так и с максимой Лакана «не уступать в своем желании», однако, вопреки здравому смыслу, это упорствование предполагает не «сохранение себя» как известного субъекта, а наоборот — содействие тому, что может тебя изменить. В таком смысле участие индивида в событии становится своеобразной аскезой, самоограничением. «Делай все, что можешь, упорствуя в продлении того, что избыточно к твоему продлевающему упорствованию. Упорствуй в прерывании. Охватывай в своем бытии то, что охватило и прорвало тебя» (Badiou, Hallward, 2001: 47). Стоит обратить внимание, что эта «негативность» императива непосредственно следует из предыдущей критики морали: любая форма, в которой можно участвовать или которую можно повторить, является заполнением пустоты и подменой. Отношение к событию возможно только как воздержание от всякого повторяемого, которое заместит событие иллюзией.

Формулируя собственный императив, Жижек развивает лакановскую формулу «верности желанию» в направлении, схожем с тем, что мы видели у Бадью. «Верность желанию» означает не бескомпромиссное получение объекта желания, но как раз заботу о сохранении желания в качестве устремленности к чему-то.

> Максима психоанализа в том виде, в котором ее сформулировал Лакан («не уступай в своем желании»), имеет прямое отношение к финальному моменту психоаналитического лечения, к «переходу за/через фантазм». Желание,

> в котором мы не должны «уступать», это не то желание, основание которого в фантазме, а желание Другого по ту сторону фантазма. [...] Трансфер прекращает свое действие тогда, когда пациент отказывается от заполнения пустоты, нехватки в Другом (Жижек, Сафронов, 1999: 124).

Психоаналитический процесс завершается признанием отсутствия любого «Другого», в котором желание будет достигнуто. А «верность желанию» заключается именно в попытке «совпадать» с продлением желания как с поддержанием напряжения как такового безотносительно субъектов и объектов, которые были произведены самим желанием.

Желание в данной трактовке не означает отношения субъекта к объекту желания, определенного «нехваткой» этого объекта. Но желание рассматривается в качестве силы или процесса, формирующего одновременно субъект и объект, в качестве точек, между которыми желание «натянуто». В этом смысле к понятию желания можно применить ту же формулу, которая относится к понятию события: это «интенциональность без интентума» (Керимов, 1998: 824).

В этом ключе верность желанию выражается Жижеком в качестве требования «не доходить до конца»:

> Переведенное на язык этики противопоставление между желанием и влечением, таким образом, является противопоставлением между установкой «Не входить», уважающей тайну Другого, останавливаться за шаг до смертельной области *наслаждения*, и противоположной установкой — «дойти до конца», установкой безусловного упорства, продолжающего свой путь, независимо от всех «патологических» рассуждений (Жижек, Смирнова, 2012: 385).

«Уважение тайны Другого» тут определяется вовсе не ценностью другого как такового, а именно ценностью продолжения желания: раскрытие тайны означает претензию на «удовлетворение желания», то есть его окончание.

Нетрудно увидеть в этом сюжете параллель с «упорствованием в бытии», которую находит Бадью. Сохранять верность желанию как процессу или силе, конструирующей реальность, означает отказаться от отождествления себя со слишком конкретным субъектом и его отношениями. Верность желанию — это такое же намерение соотносить собственные действия с силой, которая тебя же и переопределит.

В отличие от Бадью, Жижек, однако, не предлагает развернутого списка примеров поведения, реализующего верность желанию. Наиболее полным примером может служить концовка «Монструозности Христа», в которой Жижек анонсирует «лучшее литературное выражение» его

этического подхода. Здесь Жижек использует ссылку на сюжет, в котором два странных брата (а может быть, и один человек с раздвоением личности) исполняют желания других людей, не испытывая при этом никакой эмпатии или удовольствия от соответствия моральным нормам.

Эти персонажи и являются «этическими монстрами» в смысле «монструозности», которая заявляется Жижеком в качестве его собственной позиции.

> Вот на чем я настаиваю, как я хотел бы быть: этический монстр, лишенный эмпатии, делающий то, что дóлжно, в странном совпадении слепой спонтанности и рефлексивной дистанции, помогающий другим, одновременно избегая их отвратительной близости. Мир, в котором было бы больше таких людей, стал бы прекрасным местом, в котором сентиментальность замещена холодной и жестокой страстью (Žižek, 2009a: 303).

Тут, конечно, присутствует дополнительная языковая игра — противопоставление сентиментальности (видимо, «теплой и нежной») и «холодной и жестокой» страсти желания само по себе оценочно: «этический монстр», игнорирующий общественные нормы и естественную эмпатию, не должен смотреться «жалким» и «ущербным», как если бы он не был способен на получение любви других. Но этот монстр является воплощением способности потрясать конструкцию социума и субъекта, вторгаясь в нее. То есть, опять же, действовать с позиции желания или события, которые переопределяют любой существующий порядок.

Рассматривая нравственность как вторжение в порядок, мы, конечно, не можем не провести параллель с участием в революции, которое для марксиста Жижека, очевидно, является нравственным действием. Пример участия в революции хорош еще и потому, что, в отличие от рассказа о безумных братьях, он дает ответ, как можно «стать монстром», оставаясь разумным человеком. Революция вполне себе каноничное событие: она открывает возможность нового сообщества, а не продолжает старое. И, как следствие, отношение к ней также скорее должно предполагать воздержание от немедленного замещения этой открытости известным.

Поэтому практически намерение принять участие в совершении революции сталкивается с проблемой неуловимости события. Так как революция является примером события, конструирующего нового субъекта и новый порядок, то невозможно осуществить ее, находясь «внутри» старого порядка или «оставаясь» старым субъектом.

> Революционный субъект конституируется этим процессом, а вовсе не «управляет», вовсе не «руководит» им с объективной дистанции, и именно поэтому — в той мере, в какой момент революции определяется субъективно, — мы не можем «совершить революцию в нужный момент», избежав «преждевременных», ошибочных попыток (Жижек, Сафронов, 1999: 65).

Несмотря на то что субъект не может «руководить революцией», он может пробовать ее преждевременно совершить. И более того, это продолжение попыток и является способом практиковать революцию.

В продолжении этого же отрывка говорится о том, что

> ...первые попытки борьбы рабочих обречены на поражение, их непосредственные цели не могут быть достигнуты, и тем не менее, невзирая на провал, они не теряют своего воспитательного значения, то есть превращения рабочего класса в субъект революционного процесса (там же: 88–89).

Сравним участие в революции с соучастием в процессе истины у Бадью: рабочие превращаются в субъект революционного процесса не в результате революции, но потому, что они ассоциируют себя с теми действиями, которые невозможны в текущем порядке.

Более развернутое описание этой логики имеет отношение, однако, не к рабочим, но к позиции «буржуазного интеллектуала». Разум этого интеллектуала ограничен классовыми предрассудками, однако он все же может «вести себя так, как будто верит в миссию рабочего класса» (там же: 46–47). Субъект, претендующий на участие в революционном процессе, и, видимо, субъект, претендующий на верность желанию, может действовать только так, «как будто» он уже является участником этого процесса. Это описание должно нам, очевидно, напомнить слова Бадью о верности, которая предполагает отношение к ситуации с точки зрения события, то есть так, как будто в ней происходит событие.

Возвращаясь от Жижека к Бадью, мы можем убедиться в необходимости использования понятий «верности» и «веры» для описания практической состоятельности императива участия в событии. Вводя понятие верности, Бадью ставит вопрос в классическом ключе, спрашивая о том, «из какого „решения“ тогда следует процесс истины?» (Badiou, Hallward, 2001: 41): речь о «решении» как о некотором сознательном акте, акте субъекта. Ответ на него дается через понятие веры:

> Давайте назовем это верностью. Быть верным событию значит действовать внутри ситуации, которую дополнило событие. Это значит мыслить (хотя всякое мышление — это практика, это испытание на прочность) эту ситуацию

> «в соответствии» с событием. И, поскольку событие исключается всеми законами, определяющими ситуацию, эта верность, конечно, заставляет субъекта изобретать новый способ существования (Badiou, Hallward, 2001: 41–42).

Быть верным событию (или верить в событие) — значит мыслить ситуацию в соответствии с событием, то есть относиться к ситуации «как будто к событию», возможно, если рассматривать эту ситуацию с перспективы наличия в нем событийного дополнения. Практически действовать нравственно — значит действовать по отношению к известному так, как будто оно неизвестно, или действовать по отношению к другому, «как будто» он неизвестный другой.

Отдельно также имеет смысл обратить внимание на использование именно понятия *fidelity*. Это не верность-преданность (*loyalty*) известному другому, сообществу или идее (расе, почве и крови, как мы могли бы напомнить). *Fidelity* — это верность скорее в смысле веры в то, что еще не наступило. Собственно, сам Бадью периодически употребляет выражение «being faithful to fidelity» (ibid.: 47), которое подчеркивает эту связь. *Fidelity* у Бадью в этом смысле решает задачу отношения к неизвестному наступающему событию.

> Таким образом, верность заставляет субъекта мыслить мир в соответствии с невозможным принципом (с принципом, который появляется, чтобы изменить мир). Это, в свою очередь, вовлекает субъекта в исследование (*enquête*), в котором он должен определить новое на языке старого, выделив то, что ускользает от устоявшихся описаний (Riera, 2009: 94).

Политический активист не может знать, получится ли у него обнаружить слова, которые запустят перестройку социального порядка, и участвует ли он уже в революции. Но он может действовать так, как будто эти слова будут произнесены, а революция уже происходит. Ученый не может быть уверен, что стоящая перед ним проблема вообще имеет решение. Но он может действовать так, как будто «истина где-то рядом». Никто из нас не может знать, что событие происходит, но мы точно можем ответить себе на вопрос о том, действуем ли мы так, «как будто» происходит событие. В этом смысле предлагаемые императивы оказываются практически состоятельны: вместо соотнесения собственных действий с предсказуемым результатом или дискурсивным правилом они предлагают соотносить их с фактом собственной веры.

Таким образом, обращение к понятию веры является завершающим шагом в построении этических концепций Бадью и Жижека. Вера позволяет выстроить отношения с неизвестным, всегда только наступающим

событием. Или, таким образом, иметь некоторые практические отношения с отсутствием. Так что формулировка императивов веры становится логичным завершением движения от критики любой известной морали к признанию неизвестного как такового в качестве единственного возможного этического критерия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В начале исследования мы сформулировали гипотезу о том, что признание неизвестного в качестве критерия для выбора способа существования следует из самого устройства этического поиска. Исследование этических концепций Бадью и Жижека должно было подтвердить или опровергнуть этот тезис, поэтому после завершения обзора их логики нам следует оценить собственную гипотезу.

Первое возражение против нашей гипотезы может заключаться в том, что императивы верности событию и верности желанию следуют из онтологических взглядов Бадью и Жижека, а вовсе не связаны с формальным устройством этики. И действительно, понятия «события» и «желания» являются центральными для их онтологических картин. Более того, когда Бадью говорит о связи истины и этики, категория истины зачастую работает не эпистемологическим, а этическим образом: она выражает оценку одобрения процессу появления нового (хотя вообще-то ни новое, ни старое объективно одно не лучше другого). Вместе с тем представление о том, что верность событию или желанию основывается на их особенном онтологическом статусе, очевидно противоречит исходному смыслу критики метафизики, так как превращает событие (или желание) в новое единое или в новый метафизический принцип.

Говоря об этом, Жижек в этическом приложении к «Чуме фантазий» буквально указывает, что

> этика — иначе говоря, предписание, которое не может быть основано на онтологии — существует до той поры, пока существует раскол в онтологическом устройстве вселенной: на своем самом элементарном уровне этика обозначает верность этому расколу (Жижек, Смирнова, 2012: 344).

«Верность расколу» тут подразумевает вовсе не онтологическую необходимость, а наоборот, ее отсутствие. Онтологический раскол или пустота, которые оформляются в образах события или желания, являются основанием для чего угодно, а значит, не могут быть основанием одной высшей формы существования. «Верность расколу» означает

не отсутствие связи с онтологией вообще, но именно невозможность основания, отказ от любой онтологической необходимости.

Это делает, собственно говоря, этическую оценку внешней и инородной любой онтологии. В конечном счете именно особенный образ веры определяет целостность атеистического мировоззрения как практического отношения к миру. Так, Жижек говорит о «не-вере» (*unbelief*): «„Не-вера“, как чистая форма веры, лишенная ее субстанционализации, является все еще верой, также как „нежить“, будучи „живым мертвецом“, остается мертвой» (Žižek, 2009b: 101). «Не-вера» не является знанием, она не случайно определяется в категориях «около» веры — это говорит о ее инородности порядку знания. Целостность атеистического мировоззрения обеспечивается не принятием факта отсутствия всякого основания, а ценностным отношением к этому факту.

Интересно, что Бадью критикует концепцию Левинаса за очень схожее свойство: она основана на религиозном, внефилософском принятии ценности другого (Badiou, Hallward, 2001: 22). Однако в точности эту критику можно адресовать самому Бадью: утверждение о приоритете события или желания делается за пределами онтологии. Это легко заметить, если перевернуть этическую оценку события и желания и убедиться, что в таком виде они будут так же хорошо сочетаться с материалистической онтологией. Например, мы можем сказать, что «истинное существование» заключается в преодолении пустоты, лежащей в основе бытия, и построении максимально прочных смыслов. В таком случае забвение события и верность фантазму будут рассматриваться в качестве нравственных императивов. Эти императивы вполне соответствуют представлениям о сосуществовании многих равноценных и событии в качестве неуловимого момента создания порядка — просто вместо соучастия в событии мы предпочитаем «сопротивление событию» как сопротивление «изначальному хаосу». Предпочтение события фантазму оказывается произвольным с точки зрения онтологии.

Вместе с тем между постметафизическими онтологиями и этическим поиском есть одна значимая связь — мы видим явную аналогию в том, как разворачиваются критика метафизики и критика морали. Отрицание единого закона или принципа приводит к идее отсутствия или открытости как онтологического основания. Аналогичным образом критика морали приводит к тому, что критерием этической оценки может быть только неизвестное. Грубо говоря, мы обнаруживаем единую формальную логику в том, как логика отрицания известного приводит к утверждению неизвестного.

Для обозначения этого неизвестного используются понятия, разработанные в рамках онтологии — «событие» и «желание», — однако логической необходимости в том, чтобы утверждать отношение с событием в качестве лучшего способа существования, нет. Событие или желание не имеют метафизического статуса «высшего сущего», иметь отношения с которым было бы необходимо или благоразумно. Верность событию и верность желанию становятся этическими императивами потому, что ни один известный способ существования не может рассматриваться в качестве критерия для оценки других способов существования.

Таким образом, именно радикальное сомнение в ценности любого известного способа существования направляет поиск критерия для оценки этих способов и задает возможный результат. Отрицание абсолютной ценности любой известной морали с необходимостью приводит к попыткам построить некоторое отношение с неизвестным. Вместо обоснования этики конкретным онтологическим решением мы видим скорее аналогию в мышлении. Там, где онтология, отказываясь от любой метафизической очевидности, приходит к обнаружению отсутствия любого основания, этика, отказываясь от любого морального ориентира, приходит к ценности неизвестного как такового.

Эта логика может показаться упрощением, но мы полагаем, что на самом деле именно она направляет этические проекты Бадью и Жижека. Необходимость отношений с неизвестным следует из принципиальной неудовлетворенности любой известной моралью, а выбор события и желания в качестве этических ориентиров определен тем, что эти императивы отражают/выражают именно заботу о неизвестном.

Литература

Бадью А. Мета/Политика : можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / пер. с фр. Б. Скуратова, К. Голубовича. — М. : Логос, 2005.

Жижек С. Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. В. Сафронова. — М. : Художественный журнал, 1999.

Жижек С. Чума фантазий / пер. с англ. Е. Смирновой. — Харьков : Гуманитарный Центр, 2012.

Жижек С. Событие. Философское путешествие по концепту / пер. с англ. Д. Я. Хамиса. — М. : Рипол-классик, 2022.

Керимов Т. Событие // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. — 2-е изд. — Лондон и др. : Панпринт, 1998. — С. 820–824.

Badiou A. Ethics : An Essay on the Understanding of Evil / trans. from the French by P. Hallward. — New York : Verso, 2001.

Bryant L. R. The Ethics of the Event : Deleuze and Ethics without Αρχή // Deleuze and Ethics. — 2011. — P. 21–43.

Deleuze G. Spinoza : Practical Philosophy / trans. from the French by R. Hurley. — San Francisco : City Lights Publishers, 1988.

Milbank J. The Double Glory, or Paradox versus Dialectics : On not Quite Agreeing with Slavoj Žižek // The Monstrosity of Christ : Paradox or Dialectic / ed. by C. Davis. — Cambridge, MA : The MIT Press, 2009. — P. 110–233.

Mota T. The Violence of the Event : Ontology, Ethics, and Politics in Zizek // ethic@ : An international Journal for Moral Philosophy. — 2021. — Vol. 20, no. 3. — P. 869–890.

Rayman J. Žižek's Ethics // International Journal of Žižek Studies. — 2017. — Vol. 11, no. 2.

Riera G. The Ethics of Truth : Ethical Criticism in the Wake of Badiou's Philosophy // SubStance. — 2009. — Vol. 38, no. 3. — P. 92–112.

Scriver S. The Impossible Ethics of Slavoj Žižek // Journal of Power. — 2009. — Vol. 2. — P. 467–474.

The Monstrosity of Christ : Paradox or Dialectic / ed. by C. Davis. — Cambridge, MA : The MIT Press, 2009.

Žižek S. Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox // The Monstrosity of Christ : Paradox or Dialectic / ed. by C. Davis. — Cambridge, MA : The MIT Press, 2009a. — P. 234–306.

Žižek S. The Fear of Four Words : A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity // The Monstrosity of Christ : Paradox or Dialectic / ed. by C. Davis. — Cambridge, MA : The MIT Press, 2009b. — P. 24–109.

Zheleznov, A. S. 2025. "Etika posle metafiziki [Ethics after Metaphysics]: analiz eticheskikh imperativov Bad'yu i Zhizheka [Ethical Imperatives of Badiou and Žižek]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 185–208.

Andrey Zheleznov
PhD in Philosophy
Research Associate Professor
Eurasian Technological University (Almaty, Kazakhstan); orcid: 0000–0001–9516–2392

Ethics after Metaphysics

Ethical Imperatives of Badiou and Žižek

Submitted: May 02, 2024. **Reviewed:** Oct. 18, 2024. **Accepted:** Jan. 15, 2024.

Abstract: The intense focus on moral issues in contemporary society arises from the intersection of two key factors. On the one hand, postmodern criticism has undermined the credibility of any "grand narratives". Conversely, active engagement in moral assessments regarding others, one's own actions, and historical events necessitate the development of novel approaches to establishing ethical frameworks. From a philosophical standpoint, this scenario prompts inquiry into the potential for ethics beyond or separate from metaphysical considerations. Put differently, we pose the question: is it conceivable to make ethical choices without relying on the "highest" universal law that governs the external realm? To answer this question, we examine the theoretical frameworks of Badiou and Žižek. Badiou and Žižek label their ontologies as "materialist" and deny any "idea", substance, or law behind the observable world. Within these ontological frameworks, Badiou and Žižek propose ethical imperatives "fidelity to event" and "fidelity to desire". The idea of "fidelity" grants practical consistency to these imperatives, termed "loyalty". My hypothesis is that beyond any metaphysical foundation, we can find a formal structure of the ethical search itself. This search starts from doubts in any known way of being, but in its most consistent or radical form, it rejects anything known as an ethical criterion. This form of ethical inquiry echoes the criticism of metaphysics but is not determined by it. In imperatives "fidelity to the event" and "fidelity to the desire" terms "event" and "desire" signify or substitute the unknown itself.

Keywords: Ethics, Morality, Event, Desire, Postmetaphysics, Materialism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-185-208.

References

Badiou, A. 2001. *Ethics [L'éthique]: An Essay on the Understanding of Evil [Essai sur la conscience du Mal]*. Trans. from the French by P. Hallward. New York: Verso.

——— . 2005. *Meta/Politika [Peut-on penser la politique?]: mozhno li myslit' politiku? Kratkiy traktat po metapolitike [Abrege de metapolitique]* [in Russian]. Trans. from the French by B. Skuratov and K. Golubovich. Moskva [Moscow]: Logos.

Bryant, L. R. 2011. "The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without Αρχή." *Deleuze and Ethics*, 21–43.

Davis, C., ed. 2009. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Deleuze, G. 1988. *Spinoza [Spinoza]: Practical Philosophy [Philosophie pratique]*. Trans. from the French by R. Hurley. San Francisco: City Lights Publishers.

Kerimov, T. 1998. “Sobytiye [The Event]” [in Russian]. In *Sovremennyy filosofskiy slovar’ [Modern Philosophical Dictionary]*, 2nd ed., ed. by V. Ye. Kemerov, 820–824. London et al.: Panprint.

Milbank, J. 2009. “The Double Glory, or Paradox versus Dialectics: On not Quite Agreeing with Slavoj Žižek.” In *The Monstrosity of Christ : Paradox or Dialectic*, ed. by C. Davis, 110–233. Cambridge, MA: The MIT Press.

Mota, T. 2021. “The Violence of the Event: Ontology, Ethics, and Politics in Zizek.” *ethic@: An international Journal for Moral Philosophy* 20 (3): 869–890.

Rayman, J. 2017. “Žižek’s Ethics.” *International Journal of Žižek Studies* 11 (2).

Riera, G. 2009. “The Ethics of Truth: Ethical Criticism in the Wake of Badiou’s Philosophy.” *SubStance* 38 (3): 92–112.

Scriver, S. 2009. “The Impossible Ethics of Slavoj Žižek.” *Journal of Power* 2:467–474.

Žižek, S. 1999. *Vozvyshennyy ob’’yekt ideologii [The Sublime Object of Ideology]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Safronov. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennyy zhurnal.

——— . 2009a. “Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox.” In *The Monstrosity of Christ : Paradox or Dialectic*, ed. by C. Davis, 234–306. Cambridge, MA: The MIT Press.

——— . 2009b. “The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity.” In *The Monstrosity of Christ : Paradox or Dialectic*, ed. by C. Davis, 24–109. Cambridge, MA: The MIT Press.

——— . 2012. *Chuma fantaziy [The Plague of Fantasies]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. Smirnova. Khar’kov: Gumanitarnyy Tsentr [Humanitarian Center].

——— . 2022. *Sobytiye. Filosofskoye puteshestviye po kontseptu [Event: A Philosophical Journey Through A Concept]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Ya. Khamis. Moskva [Moscow]: Ripol-klassik.

Логика и эпистемология

Исследования

Studies: Logic and Epistemology

Боброва А. С. Визуальная аргументация. Как работать с картинками? // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 211–228.

Ангелина Боброва*

Визуальная аргументация. Как работать с картинками?**

Получено: 16.01.2024. **Рецензировано:** 07.10.2024. **Принято:** 17.01.2025.

Аннотация: В центре внимания статьи — такое новое явление в теории аргументации, как визуальный аргумент. В работе раскрываются особенности использования изображений в аргументативных целях, указываются ключевые отличия картинок от вербальных аргументов. Рассмотрение аргументов сквозь призму логического подхода позволяет говорить о возможностях разработки и применения нормативных подходов, которые регулируют процесс идентификации, реконструкции, оценки и построения аргументов. Данный подход представляет интерес и для области визуальной аргументации: сегодня важно понять, насколько возможно найти подобные основания в случае картинок. Описательно-риторические аспекты визуальных аргументов намеренно оставлены вне поля зрения. Визуальные аргументы рассматриваются как «движущиеся картинки», то есть картинки, трансформация которых направлена на достижение цели диалога. Термин «движущаяся картинка», равно как и идея трансформации, заимствуется у Ч. С. Пирса, в частности, из его теории экзистенциальных графов. Обращение к ключевым идеям этой теории позволяет объяснять логическую основу визуальных аргументов. Семиотические же идеи Пирса — характер знаков-икон — открывают направления для работы с опровержением аргументов. Все эти идеи вписываются в современные исследования визуальной аргументации. В статье демонстрируется, что они делают более очевидными возможности анализа и оценки визуальных аргументов при помощи аппарата аргументативных схем. В качестве примера рассматривается известная в свое время реклама зубной пасты.

Ключевые слова: аргумент, визуальный аргумент, картинка, изображение, теория аргументации, теория экзистенциальных графов, диаграмма, икона, семиотика.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-211-228.

ВВЕДЕНИЕ

Аргументация — неотъемлемая часть коммуникации. Аргументы, к которым мы прибегаем в диалоге, позволяют его участникам отстаивать свою позицию или критиковать позицию оппонента, побеждать в споре или находить оптимальное решение в ходе переговоров. Под диалогом мы привыкли понимать обмен языковыми репликами, а потому

*Боброва Ангелина Сергеевна, к. филос. н., доцент, Российский государственный гуманитарный университет (Москва); ведущий научный сотрудник, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), angelina.bobrova@gmail.com, ORCID: 0000–0003–3855–006X.

**© Боброва, А. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

и аргументами принято считать последовательность предложений. Однако становление визуальной культуры, развитие когнитивной психологии, психологии рассуждений, семиотики и философии сознания дали результаты, заставившие задуматься о монополии слова: аргументы транслируются не только с помощью слов, с этой задачей справляются изображения, звуки, действия. Аргументация мультимодальна. Мультимодальность, о которой идет речь, затрагивает не только риторический, но и структурный, то есть логический уровень анализа аргументов.

Еще с античных времен известно, что аргументы имеют логический каркас и риторическую «окраску», то есть могут оцениваться как с позиции правильности или обоснованности, так и с позиции убедительности. Окончательно же традиция последовательного изучения логического, риторического и прагматического слоев аргументов сложилась в прошлом столетии, когда возникли несколько независимых друг от друга подходов, каждый из которых был призван решать свои задачи.

В статье будет показано, когда, почему и как именно картинка становится аргументом, каким образом реконструируется его структура и что предполагает оценка. Мы обратимся к логическому и прагматическому уровням анализа, на которых упомянутая мультимодальность не воспринимается столь же естественно, как в случае риторических решений, работающих с такими категориями, как эмоциональность, красота, убедительность, роль фигуры оратора и выбора им тех или иных риторических приемов. Работа же на логико-прагматическом уровне имеет дело с вопросом: какой структурой должны обладать картинки, чтобы они превращались в аргументы? Если получить на него ответ, использование изображений в аргументативных целях станет на порядок проще.

В данной работе сначала уточняется понятие «аргумент», далее предлагается определение визуального аргумента, а затем систематизируются особенности визуальной аргументации. В завершение — теоретическое решение апробируется на конкретном примере.

что такое аргумент?

Слово «аргумент» знакомо каждому. В русском языке оно чаще всего обозначает высказывание или довод, подкрепляющий или опровергающий тезис. Но в теории аргументации это далеко не единственное его значение: термин указывает как на *довод* в пользу чего-то, так и на процесс его порождения — *рассуждение*. Под рассуждением в данном случае уместно понимать прием познавательной деятельности, в ходе

которого из исходных высказываний A вытекает результирующее B. Оно имеет привычную логическую структуру, то есть состоит из посылок и заключения.

Истоки разностороннего понимания термина «аргумент» сокрыты в этимологии слова, восходящего к латинскому «arguere» — спорить, убеждать, предъявлять, обличать. В наши дни разноплановость сохранилась в английском языке, на котором в XXI в. пишется подавляющее количество работ по теории аргументации: существительное «argument» обозначает и высказывание, и рассуждение, а «argumentation» — дискуссию, обмен мнениями, то есть деятельность, направленную на отстаивание своей позиции. В русском языке ранее имевшая место преемственность утеряна: если различные толкования этого термина встречаются в академических трудах XVIII в., то в следующем столетии складывается его современное понимание. Под аргументом понимают довод, то есть высказывание, а его динамический смысл (аргумент-рассуждение) уходит в аргументацию[1]: «Аргументация — это полное или частичное обоснование какого-либо утверждения с использованием других утверждений»[2] (Ивлев, 1992: 191).

Вместе с тем современные исследования подтверждают, что максимально полно прагматические и структурные особенности аргументов раскрываются, если смотреть на них именно как на рассуждения. Такого понимания будем придерживаться и мы, хотя для этого необходимо указать, чем рассуждение-аргумент будет отличаться от рассуждения в целом. Во-первых,

> ...принципиальная разница между рассуждениями в логике и рассуждениями в аргументации состоит в том, что для логики, ядро которой составляют теории правильных рассуждений, рассуждение — это предмет изучения, в то время как в аргументации рассуждения являются средством обоснования или критики (Зайцев, 2010: 62).

Во-вторых, аргумент является частью диалога, а потому он всегда прагматически окрашен, то есть, в отличие от произвольно взятого рассуждения, преследует определенную цель: аргумент направлен на убеждение или разрешение конфликта между сторонами (Walton, 1990). Это отличает его, скажем, от объяснения: если цель аргумента — убедить оппонента в своей правоте, то есть показать, почему мы должны принять

[1] О множественности трактовок терминов «аргумент» и «аргументация» см.: Гриненко, 2006.

[2] Определение приводится в качестве примера.

заключение, то цель объяснения — пояснить, почему заявление истинно, то есть через описание его причин показать, как нечто появилось.

Прагматические цели и задачи определяют структурную специфику аргумента. Как и в любом рассуждении, в нем можно выделить посылки (исходные высказывания) и заключение (результирующее высказывание). Кроме привычных для логики компонентов, схема аргумента предполагает также материальный аспект, ибо в естественных рассуждениях, которые и выступают в качестве аргументов, связь между посылками и заключением объясняется не только логически, но и содержательно или, другими словами, материально. Содержательная связь учитывает, говорит ли рассуждение о поиске причины, указывает ли на проведение аналогии, обращается ли к авторитету или человеку и т. д. По своему типу она может быть различной, но именно она позволяет сохранять форму рассуждений даже в весьма слабых с точки зрения логики конструкциях. Мы привыкли говорить о презумптивности естественных рассуждений, что передает простую мысль: выдвинутый аргумент принимается и поддерживается до тех пор, пока не появится информация, которая поставит под сомнение обоснованность связи между посылками и заключением. В случае возникновения сомнений эта связь может быть пересмотрена.

Покажем, как это работает, на следующем примере:

— Доктор, а вы уверены, что эти капли вылечат мою проблему (то есть болезнь)?

— Кто врач — я или вы?!

— Ну, ладно!

Аргумент призывает согласиться с врачом-экспертом. Он соответствует следующей схеме:

Источник E является экспертом в области S, куда входит высказывание A.

E утверждает, что высказывание A истинно (ложно).

Значит, A истинно (ложно) (Walton et al., 2008: 336).

Данную схему принято называть апелляцией к авторитету, обращение к которому и держит структуру рассуждения: как только авторитет будет поставлен под сомнение, аргумент развалится.

Под схемами аргументов понимают «формы рассуждений, которые отражают структуры общих типов аргументов, используемых в каждодневных дискурсах» (ibid.: 1). Их довольно много: одни отражают

образцы того, как мы рассуждаем при поиске причины, другие — как апеллируем к силе или обращаемся к авторитету. Но все они позволяют находить, реконструировать (восстанавливать опущенную информацию) и оценивать аргументы.

В завершение нельзя не упомянуть и то, что, согласно более современному подходу, аргумент может пониматься как вербализированное рассуждение, то есть рассуждать мы можем и в мыслях, но аргументами такие рассуждения становятся, только будучи произнесенными. Это решение подчеркивает семиотическую составляющую аргументов, имеющую ключевое значение для данной статьи: если аргумент есть вербализированное рассуждение, то он не мыслим вне знаков, ибо иной возможности донести информацию не существует. Использование различного рода знаков и порождает мультимодальность, работа которой будет показана на примере визуального аргумента.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ВИЗУАЛЬНЫХ АРГУМЕНТАХ В ТЕОРИИ АРГУМЕНТАЦИИ

Семиотика — наука о знаках — постулирует, что мы живем в мире знаков. Знак — это нечто, что замещает что-то, то есть объект, для своего интерпретатора[3]. Тем самым он передает информацию. Принцип замещения объекта не одинаков: знак может иметь с ним внешнее сходство, а может его никак не напоминать. В терминах известной трихотомии Ч. С. Пирса (икона-индекс-символ) в первом случае мы имеем дело со знаками-иконами, а во втором — с символами. Аргументируя, мы обычно используем такие знаки естественного языка, как слова и предложения. Но ограничиваются ли аргументы символизмом букв? Не могут ли они использовать образы, картинки или изображения, то есть допускать и знаки-иконы? Хотя в наши дни большинство специалистов, изучающих аргументацию, допускают существование визуальных аргументов, еще сравнительно недавно вопрос об их приемлемости был предметом жарких дискуссий.

Одним из известных противников визуальных аргументов был Д. Флеминг (Fleming, 1996). Он не возражал против использования изображений в диалогах, но одновременно подчеркивал, что такое изображение не может считаться компонентом аргументации, так как само по себе

[3]Язык в этом случае рассматривается как система знаков.

оно ничего не утверждает. Против этой позиции выступила группа исследователей во главе с Л. Гроаком[4] (Birdsell & Groarke, 1996; Groarke, 2015): картинка может быть визуальным аргументом, но, чтобы это увидеть, важно не рассматривать ее независимо от других изображений или вербальных высказываний, а погружать в имеющийся контекст. Изображение способно превратиться в аргумент, если оно будет работать в контексте диалога, то есть вносить свой, понятный участникам, вклад в достижение поставленной цели.

Предложенное определение, с одной стороны, очертило статус визуальных аргументов, а с другой — указало на ряд проблем, главной из которых стал вопрос: каким образом можно увидеть и оценить этот вклад? Довольно часто изображения и в самом деле лишь поясняют имеющуюся информацию или оказываются своего рода украшением диалога, но никоим образом не аргументом. Таким образом, возникла проблема выработки нормативного подхода к визуальной аргументации (Godden, 2013; 2017; Groarke et al., 2016). Действительно, должно быть какое-то правило, позволяющее выделять аргументы. Есть несколько подходов к решению этой проблемы (Aberdein, 2017; Blair, 2015), но я присоединюсь к исследователям, которые пытаются обнаружить такое правило, обращаясь к логике. Если аргументы — это рассуждения, то они должны обладать определенной структурой, благодаря которой и возможно задавать критерии их работы. Получается, что и изображение-аргумент должно быть не просто погружено в соответствующий диалог, но и иметь соответствующую структуру.

Для идентификации структуры вербальных аргументов и их дальнейшей оценки в современной теории аргументации прибегают к аппарату аргументативных схем (о том, что это такое, шла речь в прошлом разделе). Инструмент было решено адаптировать и под специфику визуальной аргументации. Это позволило отделить изображения-аргументы от иллюстраций, используемых не для аргументации, а для своего рода наглядных пояснений. Одним словом, предлагаемая адаптация не ставила перед собой задачу уравнять визуальные и вербальные аргументы, то есть свести первые к последним. Ее целью было проследить структурное сходство между ними. Некоторые из подобных сопоставлений оказались весьма удачными: например, хорошо передают идею аргумента «скользкий склон» падающие костяшки домино (рис. 1). На рисунке

[4]Один из самых известных исследователей — сторонников визуальной аргументации.

изображен известный антисоветский аргумент периода войны во Вьетнаме: рука советского режима, толкая Вьетнам, заставляет подчиняться и все близлежащие страны. Тем не менее подобные примеры до сих пор представляют собой разрозненные случаи, за которыми крайне сложно увидеть общий механизм работы картинки-аргумента. Ситуацию можно объяснить неидеальностью аппарата аргументативных схем: они слишком разнообразны, не поддаются единой классификации, накладываются друг на друга так, что порой нам сложно ответить, какой схеме соответствует тот или иной реальный аргумент (подробнее см.: Боброва, 2021). Основная проблема, как мне кажется, заключается все же в другом: чтобы понимать, когда в изображении в принципе стоит искать структуру аргумента, а когда это делать не резонно, необходимо уточнить принцип работы визуального аргумента, то есть определить его ключевые критерии.

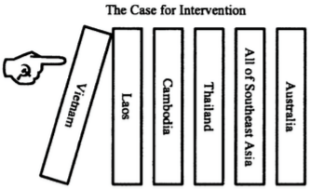

Рис. 1. Теория домино: США допустили попадание Вьетнама под влияние СССР; это приведет к коммунизму в Лаосе, Камбодже, Таиланде и, может быть, даже в Австралии / The Domino Theory: the United States could let Vietnam fall to the communists. It will lead to communism in Laos, then Cambodia, Thailand, and, perhaps, even Australia (Dove, 2016: 258).

Свой ответ предложили М. Шампейн и А.-В. Пиетаринен (Champagne & Pietarinen, 2020). Воспользовавшись ключевой идеей логической теории Ч. С. Пирса — теорией экзистенциальных графов (теорией графов), — они предположили, что не всякая картинка, погруженная в соответствующий контекст диалога, превращается в аргумент. Аргументами оказываются лишь двигающиеся изображения, то есть изображения, модификация которых позволяет наблюдать схему рассуждения. Например, сделанные в разное время и показанные вместе снимки Марса служат аргументом в пользу существования воды на этой планете (рис. 2), но каждый из них по отдельности об этом не говорит.

Идея, как мне кажется, оказалась удачной, так как она наконец позволила уточнить логическое основание визуального аргумента. Далее требовалось лишь уточнить, что следует понимать под движением, превращающим картинку в аргумент.

Теория графов Пирса, прояснившая глубинную основу визуальных аргументов, представляет собой логическую теорию (точнее, речь идет

о системе логических теорий), построенную диаграмматическим способом. Место формул в ней занимают диаграммы или графы (рис. 3a), которые, в отличие от известных в логике круговых схем Л. Эйлера, не просто демонстрируют логические отношения внутри высказываний или между ними, но и показывают процесс рассуждения (рис. 3b). Диаграммы снабжены набором правил, которые позволяют превращать одну диаграмму в другую (для знакомства с теорией см.: Боброва, 2017; 2018; Pietarinen, 2006; Zeman, 1964). О метафорическом сходстве графов или диаграмм с картинками говорит и сам Пирс. Разрабатывая свою теорию графов, он находился под сильным впечатлением от появившегося в его время кинематографа, а потому подчеркивал, что его теория работает с движущимися картинками («moving pictures of thoughts»), или кинофильмами мыслей (CP. 4.11).

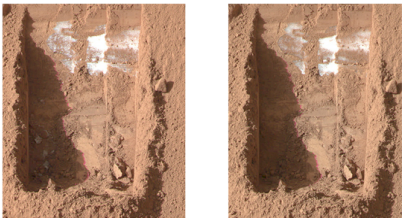

Рис. 2. Фотографии ямы, сделанной марсоходом «Феникс», которая показывает, что, вероятно, на Марсе есть вода / Photographs of a dig by NASA's Phoenix Mars Lander showed evidence that plausibly there is water on the planet Mars (Groarke, 2022).

Шампейн и Пиетаринен не отвечают на вопрос, каким должно быть искомое движение. Однако, развивая их идею, могу предложить следующее: под движением стоит понимать не тотальное изменение картинки, а лишь ее небольшую модификацию, которая оказывается важной для цели диалога. Такими трансформациями могут стать изменения в духе «было-стало» с сохранением основного изображения (см. рис. 2) или перехода от цельного образа к его схеме (рис. 4). Возможно и изменение по типу «есть-нет» (рис. 5), хотя в подобных случаях стоит быть крайне аккуратным. Отрицание — одна из самых неоднозначных логических связок. Логикам, философам и лингвистам хорошо известна его семантическая многозначность: отрицание как отсутствие; отрицание как невозможность доказательства; отрицание как ложность и т. д. Все это может проявлять себя и на изображениях: в нашем примере второй рисунок относительно первого (см. рис. 5) может говорить об отсутствии сиденья или, скажем, о поломке велосипеда

A B

Рис. 3a. Нотация теории экзистенциальных графов: «*A* и *B*», «не-*A*», «*A* или *B*» / The existential graphs notation: "*A* and *B*", "not-*A*", "*A* or *B*".

(целый-сломанный). Картинки и вовсе могут восприниматься в духе детской загадки «найдите десять отличий».

Кроме изменения в изображениях, искомое движение могут задавать и присутствующие на картинках надписи или подписи под ними. Такое соединение слов и образов хотя и напоминает идею Гроака о погружении изображения в диалог, в первую очередь все же направлено на такую важную особенность визуального аргумента, как его структурность. Текст оказывается неотъемлемой частью аргумента, заменяя один из его элементов (рис. 6)[5].

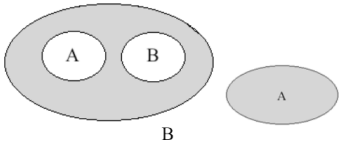

Рис. 3b. Рассуждение: «A или B; не-A. Значит, B». Утверждения-посылки (две посылки) размещаются на листе, а правила теории позволяют получить заключение (B), которое на схеме размещено под посылками / Reasoning: “A or B; not-A. Therefore, B”. Assertions-premises (two ovals) are placed on the sheet, and the rules of the theory introduce the conclusion (B) below.

В любом из перечисленных случаев идентификация движения открывает структуру визуального аргумента, а цель внутри диалога позволяет его соотнести с соответствующей аргументативной схемой.

ОСОБЕННОСТИ ВИЗУАЛЬНОГО АРГУМЕНТА

Как уже упоминалось, в семиотической терминологии Пирса визуальные аргументы доносятся через знаки-иконы, то есть знаки, имеющие

Рис. 4. Трансформация изображения «от образа к схеме» / The image transformation “from image to diagram”.

[5]Подробнее о вариантах модификаций внутри визуальных аргументов см.: Bobrova, 2021.

определенное сходство со своим объектом. Такое сходство может проявляться в них в большей или меньшей степени, но его наличие является обязательным. Знаки-иконы обладают рядом признаков, которые уточняют логико-прагматические особенности визуальных аргументов, то есть затрагивают проблему их структуры и своеобразия.

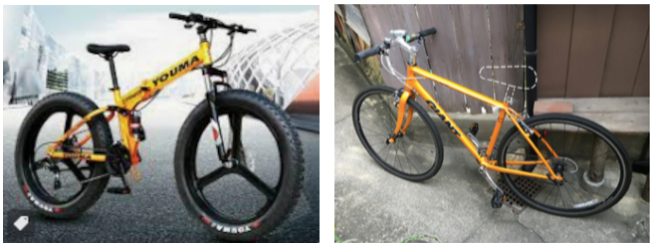

Рис. 5. Рис. 5. Трансформация изображения «есть-нет» / The image transformation “there is — there isn’t”.

Прежде всего, картинки передают информацию максимально целостно, что увеличивает скорость восприятия (изображения воспринимаются быстрее слов). Затем, целостность нарушает известный в логике и лингвистике принцип композициональности — значение целого определяется суммой значений его частей. Для своего восприятия картинка не требует разложения на составные части. Более того, значение суммы отдельных частей изображения чаще всего не будет равно значению исходного оригинала. Из последнего вытекает и одна из важнейших особенностей иконических знаков: они обладают способностью порождать новые данные, так как позволяют извлекать не только представленную эксплицитно, но и имплицитно заложенную в них информацию. Картинка способна рассказать о том, что ее автор и не предполагал.

Рис. 6. Трансформация изображения, дополненная текстом / The image transformation supplemented with text.

Перечисленные достоинства, разумеется, имеют и обратную сторону. Возможность порождения новой информации может приводить к некорректному толкованию изображения. Это имеет место, когда интерпретатору для понимания не хватает принятых соглашений. Мешать коммуникации может и «горе от ума»: интерпретатор не может считать

изображение из-за переосведомленности. Наконец, картинка способна превратиться в ярлык. В таком случае к изображению приклеивается метка стереотипа, которая, с одной стороны, обещает предсказуемость толкования, а с другой — способна помешать увидеть нечто отличное от того, что в ней принято видеть. Особенно ярко это проявляется в диалогах, в которых сталкиваются люди с разным культурным бэкграундом.

Перечисленные недостатки послужили основанием для укрепления позиции о вторичности визуальных аргументов: в аргументации они действуют не самостоятельно, а только согласованно со словом. Действительно, бóльшая по сравнению с текстом вариативность интерпретации картинок зачастую ведет к тому, что они могут считываться совсем не так, как было задумано их автором. Это имеет место как в ситуации изображения с неопределенным смыслом, так и в случае изображения-стереотипа. Другими словами, позиция не лишена смысла. Однако на поверку она оказывается не столь безупречной.

Во-первых, баланс сказанного и понятого в диалоге всегда хрупок. Любой аргумент зависит от контекста, и при добавлении новой информации его интерпретация может существенно измениться. Поэтому мы и говорим о презумптивности любых аргументов. Их визуальные версии в этом смысле не сильно выпадают из магистральной линии. Во-вторых, вполне реально найти примеры визуальных аргументов, которые будут работать в контексте, но вне слов: достаточно вспомнить изображения органов, поврежденных курением, которые одно время активно размещались на сигаретных пачках. Конечно, сложно оспорить, что знаки-символы в плане конвенциональности ведут себя строже, чем знаки-иконы, а потому вербальные аргументы более предугадываемы. Однако если интерпретатор окажется незнаком с конкретным значением предъявленного знака, вербальный аргумент может полностью потерять свой смысл, в то время как его визуальная форма оставляет надежду на какое-то толкование.

Работа изображений, а потому и визуальных аргументов, согласуется с представлениями когнитивных психологов и нейробиологов о мышлении людей: люди не мыслят по принципу машин, то есть для общих заключений им не требуется работа с большими массивами данных и статистическими выкладками; они не мыслят разрядами или обобщениями, а сопоставляют данные по тому принципу, как это делается с картинками. В этом смысле изображения есть главная валюта нашего сознания (Damasio, 2010). Они доступны, естественны и интуитивно понятны.

ПРИМЕР АНАЛИЗА СТРУКТУРЫ ВИЗУАЛЬНОГО АРГУМЕНТА

Рассмотрим на конкретном примере, каким образом перечисленные выше теоретические представления о визуальных аргументах позволяют их находить, реконструировать и оценивать на практике. Обратимся к старой рекламе зубной пасты «Blend-a-med». В свое время это был довольно известный видеоряд, в ходе которого доктор обрабатывал половину яйца зубной пастой (рис. 7a), погружал его в кислый раствор (рис. 7b), а затем вытаскивал, показывая, что необработанная половина яйца стала мягкой (рис. 7c). Ролик сопровождался речью диктора, хотя аргументы-картинки были бы не менее красноречивы и без нее. Их последовательность выстраивалась в цепочку взаимосвязанных аргументов: смена картинок показывала их структуру, а контекст, в который они были помещены, позволял идентифицировать материальные связи.

Рис. 7a. Доктор / A doctor.

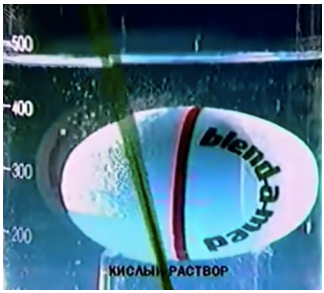

Рис. 7b. Кислый раствор / Acidic solution.

Трансформация изображений задавала каркас рекламы, в основе которого лежали три рассуждения. Схематично их можно было представить следующим образом:

(1) Данная зубная паста защищает скорлупу яйца.

Скорлупа, как и зубы, содержит кальций.

Следовательно, данная зубная паста защитит и зубы.

(2) Врач или сотрудник лаборатории (человек в белом халате) говорит о том, что паста защищает зубы.

Он является экспертом (осведомлен об условиях проведения эксперимента).

Следовательно, его словам стоит доверять.

Рис. 7c. Результат / The result.

(3) Люди хотят защитить свои зубы.

Защиту обеспечивает данная зубная паста.

Следовательно, стоит рассмотреть покупку этой пасты.

В первом рассуждении проводилась аналогия между яйцом и зубами. Авторы рекламы, похоже, исходили из того, что зрители смогут самостоятельно восстановить предпосылку о содержании кальция в зубах и скорлупе яйца, а также о его предназначении. Это воспринималось как общее знание. Второй аргумент обращался к авторитету: мы склонны доверять врачам или работникам лабораторий, а потому нам показывали человека в белом халате. Третий представлял собой практическое рассуждение, то есть рассуждение, заключением которого является действие: нас призывали подумать о покупке. Присутствие такого рода рассуждения в рекламе весьма предсказуемо, так как заключение в виде действия помогает донести основную цель рекламного сообщения — подтолкнуть к покупке.

Итак, движение картинок по принципу «было-стало» дало возможность увидеть рассуждения, а аппарат аргументативных схем — идентифицировать и реконструировать аргументацию. Он же позволяет работать и на этапе оценки: каждую аргументативную схему сопровождает набор критических вопросов[6]. Однако в целях экономии места и времени предлагаю оставить этот способ в стороне, тем более что он не лишен проблем, обсуждение которых явно выходит за рамки поставленных в статье задач. Так как процесс оценивания не является ключевым предметом интереса для данной статьи, а выделить его единственно верную версию довольно трудно даже при работе с вербальной аргументацией, не говоря уже про случаи с визуальным рядом, предлагаю остановиться на ключевых критериях, которые включает в себя любая проверка.

[6] Аргумент к авторитету:
Источник E является экспертом в области S, куда входит высказывание A.
E утверждает, что высказывание A истинно (ложно).
Значит, A истинно (ложно).
1: Насколько E заслуживает доверия как источник экспертизы?
2: Является ли E экспертом в области, к которой относится A?
3: Что утверждает E из того, что влечет A?
4: Является ли E надежным источником?
5: Согласуется ли мнение E с мнением других экспертов?
6: Базируются ли утверждения E на свидетельствах? (Walton et al., 2008: 336).

Чтобы понять, насколько хорош аргумент, важно оценить, насколько приемлемы его посылки, а также надежна, то есть релевантна и обоснованна, связь между посылками и заключением. Проверка требует ответа на три поставленных вопроса: могу ли я принять предложенные посылки; вытекает ли заключение из посылок и достаточно ли нам данных (не способны ли посылки привести к другому заключению)? Читателям, знакомым с современными теориями аргументации, принцип проверки может напомнить метод вопрошания, предложенный Э. Блэром и Р. Джонсоном, а позднее доработанный Т. Говье (Govier, 2012). Это лишний раз подтверждает, что мы работаем в поле логико-прагматических аргументативных теорий, которые разрешают оставить в стороне оценочные критерии, принятые у рекламистов (окупаемость, таргетирование и пр.).

В случае нашего примера проблема возникает уже на этапе проверки приемлемости посылок, так как людям, знакомым со школьным курсом химии, может показаться странной устойчивость скорлупы в кислой среде, даже после обработки ее поверхности. Если этот факт будет подвергнут сомнению, дальнейший видеоряд потеряет свою обоснованность.

выводы

Появившись в конце прошлого столетия, визуальная аргументация уже прошла «боевое крещение». Изображение можно назвать аргументом, если его интерпретатор способен наблюдать за его трансформацией, направленной на понимание или достижение заданной цели диалога. Такое движение позволяет наблюдать за переходом от посылок к заключению, то есть открывать логико-прагматическую структуру аргумента.

Подобное понимание визуального аргумента нисколько не нивелирует самобытность изображений и не сводит их к вербальной аргументации, но дает разрешение использовать при работе с ними инструменты современных аргументативных теорий. После определенной адаптации эти инструменты помогают идентифицировать и реконструировать аргументы, а также давать им оценку. Довольно эффективными оказываются аппараты аргументативных схем и вопрошания. В силу ограниченности объема, а потому и поставленных задач, я намеренно оставила проблему оценивания несколько на периферии. По этой же причине в стороне остался и вопрос о возможности визуальной критики (один из ее вариантов см. в: Bobrova, 2021).

При этом стоит помнить, что визуальные аргументы не ограничиваются областью рекламы, хотя для примера мы именно к ней и обратились.

Не являются они и своего рода «картинками для привлечения внимания», которые весьма популярны в социальных сетях. Наконец, анализ логико-прагматической стороны не отменяет уникальности риторических особенностей визуальной аргументации. Однако обращение к этой теме — повод для отдельной работы.

Сокращения

CP *Peirce C. S.* Collected Papers of Charles S. Peirce : in 8 vols. — Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press, 1931/1958.

Литература

Боброва А. С. Логическая теория, построенная геометрическим образом // Логико-философские штудии. Ежегодник Ассоциации логиков Санкт-Петербурга. — 2017. — Т. 15, № 1. — С. 28–43.

Боброва А. С. Чему учат диаграммы? Рассуждения и восприятие // Логические исследования. — 2018. — Т. 24, № 2. — С. 70–76.

Боброва А. С. Аргументативные схемы как способ изучения рассуждений // Философский журнал. — 2021. — Т. 14, № 2. — С. 21–34.

Гриненко Г. В. Аргументация : Опыт герменевтического анализа // Мысль : Журнал Петербургского философского общества. — 2006. — Т. 6, № 1. — С. 48–63.

Зайцев Д. В. Схемы аргументации : Игры риторического mind'а или источник общезначимости аргументативных рассуждений? // РАЦИО.ru. — 2010. — № 4. — С. 57–77.

Ивлев Ю. В. Логика. — М. : Московский университет, 1992.

Aberdein A. Virtuous Norms for Visual Arguers // Argumentation. — 2017. — Vol. 32, no. 1. — P. 1–23.

Birdsell S., *Groarke L.* Toward a Theory of Visual Argument // Argumentation and Advocacy. — 1996. — Vol. 33, no. 1. — P. 1–10.

Blair J. A. Probative Norms for Multimodal Visual Arguments // Argumentation. — 2015. — Vol. 29, no. 2. — P. 217–233.

Bobrova A. S. Pictures and Reasoning : Visual Arguments and Objections // Reason to Dissent : Proceedings of the 3rd European Conference on Argumentation. Vol. II / ed. by C. D. Novaes, H. Jansen, J. van Laar, B. Verheij. — London : College Publications, 2021. — P. 65–78. — (Studies in Logic ; 86).

Champagne M., *Pietarinen A.-V.* Why Images Cannot be Arguments, but Moving Ones Might // Argumentation. — 2020. — Vol. 34. — P. 207–236.

Damasio A. R. Self Comes to Mind : Constructing the Conscious Brain. — New York : Pantheon Books, 2010.

Dove I. J. Visual Scheming : Assessing Visual Arguments // Argumentation and Advocacy. — 2016. — Vol. 52, no. 4. — P. 254–264.

Fleming D. Can Pictures be Arguments? // Argumentation and Advocacy. — 1996. — Vol. 33, no. 1. — P. 11–22.

Godden D. On the Norms of Visual Argument. Virtues of Argumentation // Proceedings of the 10th International Conference of the Ontario Society for the Study of Argumentation (OSSA), 22–26 May 2013. — Windsor, ON : OSSA, 2013. — P. 1–13.

Godden D. On the Norms of Visual Argument : A Case for Normative Non-revisionism // Argumentation. — 2017. — Vol. 31, no. 2. — P. 395–431.

Govier T. A Practical Study of Argument. — 7th ed. — Belmont : Wadsworth, 2012.

Groarke L. Going Multimodal : What is a Mode of Arguing and Why Does it Matter? // Argumentation. — 2015. — Vol. 29. — P. 133–155.

Groarke L. Informal Logic / The Stanford Encyclopedia of Philosophy. — 2022. — URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/logic-informal/ (visited on Jan. 10, 2022).

Groarke L., *Palczewski C. H.*, *Godden D.* Navigating the Visual Turn in Argument // Argumentation and Advocacy. — 2016. — Vol. 52, no. 4. — P. 217–235.

Pietarinen A.-V. Signs of Logic. Peircean Themes on the Philosophy of Language, Games, and Communication. — Dordrecht : Springer, 2006.

Walton D. What is Reasoning? What is an Argument? // Journal of Philosophy. — 1990. — Vol. 87, no. 8. — P. 399–419.

Walton D., *Reed C.*, *Macagno F.* Argumentation Schemes. — New York : Cambridge University Press, 2008.

Zeman J. The Graphical Logic of C. S. Peirce : PhD thesis / Zeman J. — Chicago : University of Chicago, 1964.

Bobrova, A. S. 2025. "Vizual'naya argumentatsiya. Kak rabotat' s kartinkami? [Visual Argumentation. How to Deal with Pictures?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 211–228.

Angelina Bobrova
PhD in Philosophy
Associate Professor
Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia)
Researcher
National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia);
orcid: 0000-0003-3855-006kh

Visual Argumentation. How to Deal with Pictures?

Submitted: Jan. 16, 2024. **Reviewed:** Oct. 07, 2024. **Accepted:** Jan. 17, 2025.

Abstract: The paper focuses on such a new phenomenon in the theory of argumentation as visual argument. It presents the peculiarities of the use of images in argumentative purposes and

points out the key differences between pictures and verbal arguments. Considering arguments through the lens of the logical approach helps to talk about the possibilities of developing and applying normative approaches that regulate the process of identification, reconstruction, evaluation and construction of arguments. This approach is also relevant to the field of visual argumentation. The descriptive-rhetorical aspects of visual arguments are deliberately left out. Visual arguments are seen as "moving pictures", i. e. pictures the transformation of which is aimed at achieving the goal of the dialogue. The term "moving picture" as well as the idea of transformation are borrowed from Ch. S. Peirce's deliberations, in particular, his theory of existential graphs. Appealing to the key ideas of this theory explains the logical basis of visual arguments. Peirce's semiotic ideas — the nature of signs-icons — open up directions for dealing with the refutation of arguments. All of these ideas fit into contemporary studies of visual argumentation. The paper demonstrates that they make more explicit the abilities to analyse visual arguments using the apparatus of argumentative schemes. A well-known toothpaste advertisement of its time is considered as an example.

Keywords: Argument, Visual Argument, Picture, Image, Theory of Argumentation, Theory of Existential Graphs, Diagram, Icon, Semiotics.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-211-228.

REFERENCES

Aberdein, A. 2017. "Virtuous Norms for Visual Arguers." *Argumentation* 32 (1): 1–23.

Birdsell, S., and L. Groarke. 1996. "Toward a Theory of Visual Argument." *Argumentation and Advocacy* 33 (1): 1–10.

Blair, J. A. 2015. "Probative Norms for Multimodal Visual Arguments." *Argumentation* 29 (2): 217–233.

Bobrova, A. S. 2017. "Logicheskaya teoriya, postroyennaya geometricheskim obrazom [Logical Theory, Demonstrated in Geometrical Order]" [in Russian]. *Logiko-filosofskiye shtudii. Yezhegodnik Assotsiatsii logikov Sankt-Peterburga [Logiko-Filosofskie Studii]* 15 (1): 28–43.

——— . 2018. "Chemu uchat diagrammy? Rassuzhdeniya i vospriyatiye [What do Diagrams Teach? Reasoning and Perception]" [in Russian]. *Logicheskiye issledovaniya [Logical Investigations]* 24 (2): 70–76.

——— . 2021a. "Argumentativnyye skhemy kak sposob izucheniya rassuzhdeniy [Argumentation Schemes as a Way of Arguments Studies]" [in Russian]. *Filosofskiy zhurnal [Philosophy Journal]* 14 (2): 21–34.

——— . 2021b. "Pictures and Reasoning: Visual Arguments and Objections." In *Reason to Dissent : Proceedings of the 3rd European Conference on Argumentation*, ed. by C. D. Novaes et al., II:65–78. Studies in Logic 86. London: College Publications.

Champagne, M., and A.-V. Pietarinen. 2020. "Why Images Cannot be Arguments, but Moving Ones Might." *Argumentation* 34:207–236.

Damasio, A. R. 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.

Dove, I. J. 2016. "Visual Scheming: Assessing Visual Arguments." *Argumentation and Advocacy* 52 (4): 254–264.

Fleming, D. 1996. "Can Pictures be Arguments?" *Argumentation and Advocacy* 33 (1): 11–22.

Godden, D. 2013. "On the Norms of Visual Argument. Virtues of Argumentation." In *Proceedings of the 10th International Conference of the Ontario Society for the Study of Argumentation (OSSA), 22–26 May 2013*, 1–13. Windsor, ON: OSSA.

——— . 2017. "On the Norms of Visual Argument: A Case for Normative Non-revisionism." *Argumentation* 31 (2): 395–431.

Govier, T. 2012. *A Practical Study of Argument*. 7th ed. Belmont: Wadsworth.

Grinenko, G. V. 2006. "Argumentatsiya [Argumentation]: Opyt germenevticheskogo analiza [An Experience of Hermeneutic Analysis]" [in Russian]. *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* 6 (1): 48–63.

Groarke, L. 2015. "Going Multimodal: What is a Mode of Arguing and Why Does it Matter?" *Argumentation* 29:133–155.

——— . 2022. "Informal Logic." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Jan. 10, 2022. https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/logic-informal/.

Groarke, L., C. H. Palczewski, and D. Godden. 2016. "Navigating the Visual Turn in Argument." *Argumentation and Advocacy* 52 (4): 217–235.

Ivlev, Yu. V. 1992. *Logika [Logic]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Moskovskiy universitet [Moscow University Press].

Peirce, C. S. 1931/1958. *Collected Papers of Charles S. Peirce*. 8 vols. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Pietarinen, A.-V. 2006. *Signs of Logic. Peircean Themes on the Philosophy of Language, Games, and Communication*. Dordrecht: Springer.

Walton, D. 1990. "What is Reasoning? What is an Argument?" *Journal of Philosophy* 87 (8): 399–419.

Walton, D., C. Reed, and F. Macagno. 2008. *Argumentation Schemes*. New York: Cambridge University Press.

Zaytsev, D. V. 2010. "Skhemy argumentatsii [Argumentative Schemes]: Igry ritoricheskogo mind'a ili istochnik obshcheznachimosti argumentativnykh rassuzhdeniy? [Rhetorical Mind Games or the Source of Argumentative Reasoning Validity?]" [In Russian]. *RATsIO.ru*, no. 4, 57–77.

Zeman, J. 1964. "The Graphical Logic of C. S. Peirce." PhD diss., University of Chicago.

Карпов Г. В. Теория и практика аргументации : мы попали не туда, куда думали // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 229–257.

Глеб Карпов*

Теория и практика аргументации**

мы попали не туда, куда думали

Получено: 04.04.2024. **Рецензировано:** 26.05.2024. **Принято:** 22.02.2025.

Аннотация: В статье рассматриваются сложности, с которыми сейчас сталкиваются преподаватели дисциплины «Теория и практика аргументации» в отечественных вузах. Автор берется утверждать, что современная теория аргументации, не выходящая из русла широко распространенных течений и школ, не в состоянии удовлетворить практически ориентированный запрос своих пользователей на обнаружение и анализ аргументов. Исправить сложившуюся ситуацию предлагается с помощью ревизионизма, который в данном случае понимается как исследовательская деятельность, направленная на пересмотр основных понятий классической риторики с целью обнаружить их аналитический потенциал. Как ожидается, он ничуть не устарел в наши дни и пригоден для решения задач по поиску и анализу аргументов в значительно большей степени, чем средства, которые предлагает для этого современная теория аргументации. В статье на примере тезиса «риторическая фигура — это аргумент» критически исследуются начала такой деятельности, предлагаются направления дальнейшей работы и показывается, каким образом движение по этим направлениям даст возможность нашим студентам не играть в аргументацию, а, выйдя из стен университета, свободно и по-настоящему участвовать в ней. Статья состоит из девяти параграфов. В первом параграфе показывается, что будет, если игнорировать риторику при анализе аргументации, во втором — что будет, если игнорировать риторику при создании текстов и произнесении речей; в третьем параграфе дается первый обзор наиболее очевидной литературы по проблеме, в четвертом — через список грехов теории и дисциплины утверждается необходимость спасения с помощью риторики; в пятом параграфе предложен второй обзор литературы — не столь очевидной; в шестом — объясняется, почему теперь считают, что хотя бы некоторые фигуры — это аргументы; в седьмом — тезис предыдущего параграфа обобщается на материале «Риторики для Геренния», в восьмом — дается оценка той роли, которую сегодня играют схемы в курсе аргументации, и в девятом — подводится итог сказанному и дается описание способов движения по указанным исследовательским маршрутам риторического ревизионизма.

Ключевые слова: схема аргументации, риторическая фигура, анализ аргументации, подходы к аргументации, преподавание теории аргументации.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-229-257.

*Карпов Глеб Викторович, к. филос. н., доцент, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург), glebsight@gmail.com, ORCID: 0000–0003–4346–1117.

**© Карпов, Г. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

> ...тривиумоидный фетиш на классическое ораторское мастерство к настоящему моменту преобразовался в ЭТА [название учебного заведения] в широкий диапазон исторических лекций и студийных семинаров о различных типах развлечения, в основном кино...
>
> *Дэвид Фостер Уоллес. Бесконечная шутка*

«Риторика — это искусство красноречия» и те сложности, которые влечет такое утверждение

Преподаватель (я. — Г. К.): Хорошо, а что такое риторика?

Студент: Ну, искусство красноречия... Еще там есть черная риторика. Это когда говорят не по делу, а используют всякие приемы, чтоб переубедить, некорректные, на жалость давят, или угрожают...

Так или почти так всякий раз начинается моя беседа о риторике с будущими бакалаврами гуманитарных наук, как правило, второго года обучения, — с теми из них, чьи учебные планы предусматривают дисциплины вроде «Ораторского искусства», или «Аргументации и риторики», или даже «Эристики». У меня есть гипотеза происхождения подобных взглядов. И хотя она отчасти фантастическая, так как предполагает, что думающие о риторике подобным образом по крайности читают старые бумажные книги, я все же рискну и выскажу свое предположение. У М. Гаспарова в его огромной (около 60 страниц) вступительной статье к первому изданию трактатов об ораторском искусстве Цицерона содержится целая россыпь суждений о риторике, в которых та объявляется и «искусством говорить», и тем, что обращается к чувству и исследует в лучшем случае законы мнения (Гаспаров, 1972). Более того, всякий раз, вне зависимости от того, о каком конкретном историческом периоде классической древности идет речь, риторика неизменно противопоставляется Гаспаровым то диалектике (искусству рассуждения), которая действует в области не чувства, а разума, то логике, о которой говорится, что она является наукой о законах знания, а не мнения, как риторика. И если о «Риторике» Аристотеля Гаспаров судит все же как о попытке примирения знания и мнения, разума и чувства, того, что есть на самом деле, и того, что только кажется, как о попытке сближения настоящих мудрецов-философов и риторов-

софистов, то затем, когда он рассуждает собственно о Цицероне и его риторических сочинениях, его рассказ о той их части, что посвящена словесному выражению, выдержан и вовсе в уничижительном тоне и ведется как бы с извиняющейся интонацией. Да, пишет Гаспаров, Цицерон, конечно, был вынужден обращаться к тому разделу риторической теории, который заведует средствами выражения, но так как он представлял собой лишь бессистемное собрание разных приемов, отступавших от естественной языковой нормы (то есть множество так называемых фигур), Цицерон-де, испытывая «отвращение к мелкому педантизму» тех, кто эти приемы именовал, определял и пытался упорядочить, «всячески избегал касаться этого предмета, а если касался, то лишь в описательных предложениях» (Гаспаров, 1972: 23). Заключив этот период кратким упоминанием одной из поздних классификаций фигур, Гаспаров полагает, что «подробнее останавливаться [на этом разделе риторической теории] незачем».

Эти соображения, предпосланные «Трем трактатам», выразили, а может быть, и сформировали общее пренебрежительное отношение к риторике как к набору приемов, пускающих в глаза пыль. Особенно стойким это пренебрежение оставалось у тех, кто занимался наукой, имеющей дело с настоящим знанием, с истинной, с формальной стороной мысли и с доказательством — собственно с логикой[1]. Я подозреваю, что это толкование риторики сделалось элементом общего культурного фона 1970-х гг. Вероятно, что и до сего дня именно он отражается в репликах студентов, подобных той, что я привел.

Предположим, что все это верно и риторика — это и в самом деле внешне красивое, но малосодержательное действо, заполняющее пустоту в аргументации тогда, когда там должны располагаться по какой-то причине отсутствующие формально-логические (или, в большинстве случаев, все же псевдо-формально-логические, как учит нас любой из подходов современной теории аргументации) доказательства.

[1]См., например, «Логический словарь» Кондакова (Кондаков, 1975: 452): в 600-страничном издании и с перечнем литературы, объемлющим 1755 единиц, статье «Риторика» отведено пять с половиной строк, в которых она объявляется «наукой об ораторском искусстве», «теорией красноречия»; помимо этого, в статье сказано, что слово «риторика» может употребляться в ироническом смысле (здесь — с насмешкой) «при характеристике красивых, но малосодержательных, напыщенных выражений, пустых фраз».

Преподаватель: В следующем фрагменте найдите точку зрения и довод в ее поддержку. Соотнесите найденный аргумент[2] с одной из известных вам схем аргументации[3].

> Снежная королева — Каю: «В последний раз спрашиваю тебя, Кай: останешься ли ты в этой жалкой конуре или уедешь со мной в мой дворец?[4]

Студент (сам с собой): Буду рассуждать, отбрасывая заведомо неподходящие варианты, ориентируясь хотя бы на список самых распространенных аргументов, данный Д. Уолтоном в его «Основах критической аргументации». Это не аргумент к знанию или мнению эксперта; это не аргумент к причине; и не к признаку, не к последовательности или непоследовательности; это не *ad hominem* и не аналогия. Может быть, устная классификация, а может быть, и к последствиям, но скорее всего, что первое[5]. Так, теперь точка зрения: точка зрения — это мысль о том, что Каю следует переселиться до дворец Снежной королевы, и отношение к этой мысли самой Снежной королевы — понятно, что положительное. Тогда дальше так: аргумент 1 к устной классификации, включающий точку зрения Снежной королевы, и еще — посылка этого аргумента, включающая утверждение о свойстве объекта:

> Дом, где сейчас живет Кай, — это жалкая конура.

Классифицирующая посылка того же аргумента:

[2]Аргументом, следуя зарубежной традиции (а к ней принадлежат почти все исследовательские тексты и все источники, которые я упоминаю в этой статье), я буду называть точку зрения и довод в ее поддержку, один или несколько. Схемой аргументации — способ связи точки зрения и довода, каким гарантируется убедительная сила их композиции. Например, *argumentum ad hominem*, аргумент к человеку — это схема аргументации.

[3]Всего, по заданию, — около пятнадцати; есть экзотические или лабораторные экземпляры, есть весьма распространенные и оттого хорошо всем знакомые, например, аналогия, аргумент к последствиям или тот же *ad hominem*. Здесь и далее, рассуждая о схемах общим числом пятнадцать, я, как и мой виртуальный студент, будем подразумевать их собрание Уолтоновского извода (см. Walton, 2006: 132–137).

[4]Снежная королева — Каю: «В последний раз спрашиваю тебя, Кай»: Фрагмент фильма «Снежная королева» (1967) режиссера Г. Казанского по сценарию Е. Шварца.

[5]Здесь мой виртуальный студент использует для обозначения схем аргументации русские кальки за отсутствием практически во всех случаях устоявшейся терминологии: аргумент к знанию — *argument from position to know*, аргумент к экспертному мнению — *argument from expert opinion*, аргумент (от взаимосвязи) к причине — *argument from correlation to cause*, аргумент к признаку — *argument from sign*, аргумент к последовательности — *argument from commitment*, аргумент к непоследовательности — *argument from inconsistent commitment*, устная классификация — *argument from verbal classification*, аргумент к последствиям — *argument from consequences*.

Всякий стремится к тому, чтобы поскорее покинуть такой дом.

Наконец, заключение искомого аргумента, которое только подразумевается:

Каю следует стремиться к тому, чтобы покинуть свой дом.

Далее аргумент 2 к устной классификации, тот, что касается дворца Снежной королевы, он формулируется аналогично, понятно... (Его заключением, тоже имплицитным, будет мысль о том, что

Каю следует стремиться к тому, чтобы направить стопы ко дворцу Снежной королевы...

Кажется, что вполне приемлемо. Ладно.)

Студент (вслух): Глеб Викторович, можно мне ответить?

Следует ответ, повторяющий в общих чертах рассуждение, которого мы, читающие, только что были свидетелями.

Преподаватель: Понимаете, я думаю, что главное в этой фразе — это выбор слов и то противопоставление, которое этот выбор слов определяет. Дом, где живет Кай, не случайно назван конурой. Возможно, что это вполне уютное жилище[6], где Кай обитает вместе с Гердой и бабушкой, в глазах Снежной королевы действительно и тесное, и темное, и грязное. И потому ему и в самом деле, в глазах Снежной королевы, противоположен просторный, светлый и сияющий дворец. А выбор между тесным и просторным, темным и светлым, грязным и сияющим чистотой должен быть для большинства очевиден.

Рассуждая об этом примере как о паре аргументов, каждый из которых напоминает своим строением аргумент к устной классификации, вы как будто упускаете из виду главное — не то, что Снежная королева считает дом Кая конурой (это действительно ее субъективный взгляд, что, в общем, характерно для типа аргумента, на который вы указываете), а то, что она сравнивает два места, противопоставляет одно другому, и что это противопоставление, очевидно, сделано не в пользу дома Кая, что, в свою очередь, и должно побудить его перебраться к ней во дворец.

Давайте проверим, поменяет ли фраза свою убеждающую силу (чтобы это ни значило) в том случае, если мы заменим наименование мест так, что они больше не будут друг другу противоположны:

В последний раз спрашиваю тебя, Кай: останешься ли ты в месте А или уедешь со мной в место Б?

[6]Таким оно показано в фильме.

Не тот эффект, согласитесь. Заметьте также, что противопоставляются не только места, но и как бы способ жизни, определенный окружением. В первом случае, очевидно, Каю придется коротать дни в компании своей бабушки и Герды, которым он не чета, во всяком случае после того, как его сердце превратится к лед, — чего Снежная королева, готовая поцеловать Кая в следующий момент после произнесения слов про конуру и дворец, не может не знать; во то же время жизнь во дворце у Снежной королевы обладателю ледяного сердца должна прийтись больше по вкусу. Эту мысль можно было бы еще усилить, добавив в изначальную фразу всего два слова:

> В последний раз спрашиваю тебя, Кай: останешься ли ты с ними в этой жалкой конуре или уедешь со мной в мой дворец?

Видите, ни одно из этих противопоставлений не схватывают аргументы к устной классификации (а следовательно, в значительной степени — и современная теория аргументации, во всяком случае, те ее подходы, где схемам отводится центральное место). Хотя, я согласен, они и не являются чем-то совершенно надуманным, и, кажется, действительно соотносятся, пусть и косвенно, через систему неочевидных преобразований и экспликаций подразумеваемого, с тем, что говорит Снежная королева Каю. Напротив, риторика живо интересуется именно выбором слов (чему посвящен целый отдел риторического знания, содержащий правила словесного оформления мыслей, элокуция, лат. *elocutio*) и теми эффектами, в том числе убеждающими, которые этот выбор порождает. Противопоставление же прямо объявляется одним из элементов риторического хозяйства, одной из фигур[7], изучения которых, следуя мысли Гаспарова, почему-то прилично избегать. Однако если и в самом деле именно на отмеченные противопоставления опирается убеждающая сила фразы, то для того, чтобы корректно описать ее работу, а значит — выполнить одну из центральных задач теории убеждения[8], каковой объявляет себя всякая современная теория аргументации, нужно не просто принять во внимание риторический компонент сказанного, и прежде всего — используемые фигуры (как делает большинство риторических подходов, являющихся как бы надстройками над логическим

[7] См. [Цицерон], Зверев и Голубева, 2022: 107.

[8] «В некоторых работах схемы аргументации рассматриваются как средство оценки всего процесса аргументации, в других они являются средством выявления аргументов, и, наконец, в третьих они служат основой для описания аргументативной компетенции, присущей носителю того или иного языка» (Гарссен, Голубев и др., 2006: 99).

или диалектическим фундаментом); необходимо признать фигуры ответственными за убеждение не только ничуть не в меньшей степени, чем собственно схемы, но и в первую голову.

НА ЭТОМ СЛОЖНОСТИ НЕ ЗАКАНЧИВАЮТСЯ

Выполнение заданий, обратных поиску готовых аргументов в текстах, в среде студентов, обремененных знаниями об основных схемах аргументации и питающих пренебрежение *a la* Гаспаров к риторике, оборачивается из-за этого еще большими трудностями. Пятнадцать «самых распространенных» схем едва ли годятся для *инвенции*, изобретения конкретных более-менее убедительных или оригинальных доводов в пользу предложенной или сформулированной самостоятельно точки зрения, пусть и вызывающей интерес как аудитории, так и самого студента-оратора. Неоднократно я наблюдал проявления какой-то почти непристойной для гуманитария ограниченности, вызванной не столько недостатком ума, сколько особенностями подхода, когда нужно было, по заданию, защищать точку зрения любым из способов, находящихся в распоряжении теории аргументации, ее диалектического направления, казалось бы, самого мощного и потому распространенного больше прочих. О чем бы ни шла речь на студенческих дебатах — о наилучшей форме правления, социальной справедливости, качестве жизни в большом городе и сельской местности, проблемах, порожденных искусственным интеллектом, или частных вопросах эстетики и визуальной культуры, — аргументы изобретаются, за очень редким исключением, все одни и те же — это аргументы, основанные на схеме к последствиям, к положительным и отрицательным, примерно такого вида: «Нужно браться за реализацию X, потому что это хорошо» или «Не нужно браться за реализацию X, потому что это плохо».

Не ожидаю встретить в аудитории ни Протагора (изобретателя общих мест), ни Горгия (впервые употребившего в речи фигуры антитезы, изоколона и гомеотелевтона[9]), однако все еще не теряю надежды, что члены команд Утверждения и Отрицания в ходе учебных дебатов вдруг явят себя на манер Чаадаева, скандалившего в «Телескопе», или Хомякова, когда-то бесившегося в московских гостиных[10].

[9] У Гаспарова — не «употребившего фигуры», а снова с нажимом на поэтическую составляющую риторики: начавшего их «художественно использовать» (Гаспаров, 1972: 10).

[10] О последнем западник Герцен в своей хронике пишет так: «Ум сильный, подвижной, *богатый средствами* и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь. [...] Во всякое время дня и ночи он был

Предположу, что появление деятеля с такими способностями, врожденными и развитыми затем университетом, или привитыми наново, — появление не только в аудитории, но и на поприщах, на арене общественной жизни — не обеспечивается знанием схем аргументации, а гарантируется в несравненно большей степени именно риторикой, знанием ее теории и потом практической подготовкой, тренировкой «способности находить возможные способы убеждения относительно каждого данного предмета». Ведь куда важнее суметь выдумать новый довод или использовать имеющийся, приспособив его к ситуации, запомнить его, воспроизвести, выбрав нужный момент, не исказив и ничего не напутав, и вызывать тем желаемую реакцию аудитории, причем не только «страсти», то есть любовь, ненависть и их производные, но и движение в поле разнообразных когнитивных установок (убеждение и знание, их виды), относящихся до предмета обсуждения, чем тренировать способность к дедукции, не выходя за границы Флатландии и все рассуждая о четырехугольниках, ромбах и квадратах, студентах и спортсменах, студентах, только что сдавших зачет, спортсменах, издалека кажущихся мухами...

риторические подходы к аргументации

Добрый коллега: Успокойтесь, пожалуйста. Вы, Глеб Викторович, хотите «риторический подход» к убеждению? Прекрасно. Откройте «Важнейшие», на которые вы так любите ссылаться, и прочтите в главе «Интерпретация и реконструкция аргументации»[11], и на русском языке, всё, что касается риторического подхода к аргументации. Или обратитесь к «Аргументации и убеждению» (Лисанюк, 2015), там тоже описывается то, как можно приложить риторику к анализу убеждения...

Г. К.: Спасибо. Собственно из книги 2006 г. я и взял, что С. Фосс (Foss, 2017) выделяет неоаристотелевскую, типологическую, метафорическую и нарративную ветки риторического подхода, затем — анализ, опирающийся на реконструкцию исходной темы рассуждения, кластерный анализ (это Дж. Венцель (Wenzel), и его я бы отметил особо[12]). «Аргу-

готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения *все на свете* — от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста» (Герцен, 1969: 456; курсив мой — *Г. К.*).

[11] См.: Реес, Голубев и др., 2006: 222, раздел «Риторика».

[12] Потому что он одним из первых начал писать о том, что, анализируя убеждение, нужно обращать внимание на линию повествования, характер персонажей, способ повествования, его специфические для данной ситуации приемы и проч. Примерно в это же

ментация и убеждение», в свою очередь, рассказывая о риторическом подходе, имеет в виду в основном «Новую риторику»[13], это тоже важно. Сюда еще можно добавить стратегическое маневрирование ван Еемерена и др., и концепции, делающие ставку на сопряжение Тулминовской модели и топических систем, еще риторические штудии представителей неформальной логики и, наконец, пресловутый радикальный аргументативизм О. Дюкро и Ж.-К. Анскомбра (о котором, насколько знаю, почти ничего нет на русском[14]), а также весь сборник «Narration as Argument» (Narration as Argument, 2017) — там нарративный подход, о чем не могло быть сказано в книге 2006 г., по сложности развития превосходит барокко — все это тоже риторика в аргументации.

Добрый коллега: Так чего ж вам еще?...

Г. К.: С одной стороны, вы правы — этого действительно как будто достаточно. С другой стороны, меня несколько смущают большие программы вроде Фишеровской. Я нахожу их неудобными по двум причинам: инструмент, которым хотелось бы воспользоваться, прежде всего — для анализа примеров сродни Снежной королеве и Каю, должен быть доступен, легок в усвоении и потому компактен; вместе с тем, чтобы провести по-настоящему риторический анализ аргумента, нередко нужно освоить экзотическую семиотическую или нарративную концепцию, выступающую основанием собственно риторического арсенала аналитических и оценочных методов (что-нибудь в духе У. Эко с неочевидными заимствованиями из русских формалистов), к тому

время действует и Фишер (Fisher), прямо противопоставляющий Рассела Перельману и заявляющий, что за Перельманом и, собственно, развитым на его основе риторическим анализом — последнее слово, только если мы действительно хотим заниматься анализом и оценкой аргументации, а не ее бледных отражений в виде безжизненных оболочек и форм. О концепции Фишера см. подробнее: Tindale, 2017.

[13]А из современных исследований — ссылается на Н. Колотилову, которая отмечает совершенно справедливо, что одна из заслуг «Новой риторики» — это взгляд на риторические фигуры как на аргументы, и вместе с тем, похоже, искренне считает слова Иисуса «Неправильно это, отнимать у детей еду и бросать собакам», которыми он отвечает на просьбу хананеянки исцелить ее беснующуюся дочь, литотой (*sic erat scriptum!*) (Колотилова, 2013: 70).

[14]Если не считать пленарного выступления И. Жагара «Аргументация „в языке“ и аргументация „с помощью языка“: что это и как это работает?» (перевод выполнил П. Шапчиц), опубликованного в сборнике *на пружинке* «Общероссийская научная конференция Современная логика 2010», электронные копии которого навсегда осели на жестких дисках кафедральных компьютеров, а бумажные экземпляры — в кафедральных книжных шкафах.

же нередко изложенную пространно и в собрании текстов, значительном по объему[15]. Во-вторых, большинство перечисленных подходов все еще укоренены в идеологии[16], которая, понятно, хотя и не отрицает риторику явно, но продолжает понимать ее довольно превратно — по-прежнему в духе «искусства красноречия», «украшения», дополнения к основному блюду, десерта, то есть чего-то желательного, но не необходимого. Еще одно соображение, останавливающее меня от того, чтобы броситься в омут риторических подходов, заключается в самом слове «подход»: как будто, называя какую-нибудь концепцию «подходом», мы тем самым снимаем с себя ответственность на тот случай, если она не достигнет истины, не окажется достаточно эффективной — или достигнет и окажется, но лишь в малой части от того, что ожидалось. «Ничего удивительно, сказываются естественные ограничения подхода, однако есть другой подход, и вот в нем...» — готовы возражать мы. Я утверждаю, что сегодня — и в университетских аудиториях, и, шире, в обществе в целом — нужен не еще один «подход», не еще один способ ви́дения или решения проблемы, наряду с другими доступный и наряду с другими в примерно одинаковой степени правый или неправый, а нечто совершенно иное — то, что в полном смысле слова спасет современную теорию аргументации, оправдывающую все меньше и меньше возлагаемые на нее надежды — тех, кто ее преподает, и тех, кто слушает и старается пускать ее в дело.

теорию и практику аргументации нужно спасать

Теория аргументации, как отрасль научного гуманитарного знания и как учебная дисциплина (прежде всего диалектический подход, затем прагма-диалектика и Тулмин, много реже — Перельман или элементы

[15]В особенности это касается использования ван Еемереновского стратегического маневрирования — риторического комбайна прагма-диалектики, включающего в себя, как иногда начинает казаться тем, кто пытается применять его впервые, всё, что было сделано в логике и сопредельных дисциплинах за 40–50 лет, начиная от классической логики и заканчивая лингвопрагматическими экзерсисами оксфордских философов пятидесятых годов прошлого века.

[16]Идеологически мотивированным и неплодотворным называет разрыв диалектики (лишь только к XIX в. почти всюду и полностью замещенной логикой и затем вернувшейся вполне триумфально на академическую арену в середине XX в. и принявшейся за решение проблем, с которыми логика справлялась не вполне удовлетворительно) и риторики ван Еемерен. Подробнее см. его историко-критический анализ отношения диалектики, логики и риторики в: Еемерен, Голубев и др., 2006: 354–356.

неформальной логики), укоренившаяся и в наших университетах, довольно быстро приобрела догматические черты, а кроме того — еще и средства, какими этот догматизм можно маскировать. Например, в уже упоминавшейся книге Д. Уолтона (Walton, 2006), которая является одним из самых популярных пособий по современной теории аргументации (пользователей, вероятно, подкупает относительная легкость употребления предлагаемого аппарата и его универсальный характер — во всяком случае, заявленный) отсутствует определение аргумента, однако под таковым все же понимается трехчастная конструкция, которая сильно напоминает строение умозаключения: посылки — способ их связи — заключение. И этот взгляд на аргумент продвигается как общезначимый (все, что не имеет подобного выражения и подобной структуры — не аргумент) и как всесильный, то есть как такой, с которым можно описать, объяснить и оценить работу почти всех средств убеждения, во всяком случае, пока они обращаются к *ratio* (понятому также весьма догматически — в лучшем случае в механистическом духе, на манер Декарта)[17]. Более того, многие догматики от теории аргументации ведут себя так, словно не им надлежит доказывать адекватность неявного определения аргумента, к которому они прибегают, а наоборот — словно скептики, относящиеся к такому определению аргумента с недоверием, основанием которому служит их собственная практика аргументации, обязаны их опровергать. Это, безусловно, не так.

Далее, объясняя необходимость спасения, я бы указал, во-вторых, на то, что упрек во внеисторичности, который, как известно, Р. Рорти адресовал многим аналитическим философам (а значит, и некоторым отцам-основателям теории аргументации), может быть адресован и большинству ее современных подходов. Это хорошо видно на примере схем аргументации: они объявляются моделями аргументов, буквально упавшими с неба, в лучшем случае — подтвержденными многовековой практикой. Впрочем, в специальной литературе[18] все же есть сведения

[17]К догматической части любой современной теории аргументации можно отнести и сегрегационный взгляд, разделяющий средства убеждения на аргументы (достойны изучения) и не-аргументы (не достойны изучения), откуда имеем: изображение — это не аргумент (и не его часть); действие — это не аргумент (и не его часть); история, пусть рассказанная кстати и хорошо, — не аргумент, в лучшем случае — лишь то, что поддерживает один из его доводов. Дискуссия, развернувшаяся вокруг так называемой мультимодальной аргументации, порывающей с указанной догмой (*там* уже угасшая, а у нас фактически еще не начинавшаяся), в этом отношении показательна чрезвычайно (см. Kjeldsen, 2015).

[18]Например, снова в: Гарссен, Голубев и др., 2006: 120.

о том, что, например, значительная часть схем аргументации Д. Уолтона заимствована им у А. Хастингса, который, в свою очередь, вывел их из С. Тулмина. Тем не менее в целом складывается впечатление, что вся история философии (исключая редкие, отдельные ее эпизоды) вообще прошла мимо тех, кто изучает и преподает теорию аргументации. И если Греция или отдельные персоналии европейского просвещенческого проекта еще как-то упоминаются в соответствующих учебных пособиях и научных статьях[19], то философские концепции XX в., а в особенности те из них, что принадлежат континентальной традиции, — практически никогда (по какому-то, наверное, политическому, если не религиозному соображению). И, что удивительно, такие концепции тем не менее неявно подразумеваются. Так, например, довольно очевидно влияние Р. Барта и его «смерти автора» на практику поиска аргументов, когда смысл написанного извлекается, собственно, исключительно из написанного, а создатель текста, исторические условия, сопутствующие созданию, вообще контекст — остаются вне пределов внимания как нечто, что является нелогическим параметром и должно интересовать литературного критика или культуролога, но не специалиста по аргументации[20].

Наконец, культ формы, стремление соответствовать математике и особенно логике во всем, хотя бы внешне, оборачиваются для теории аргументации редукционизмом и элиминацией части того предмета, которым она должна заниматься, когда убеждение начинает расцениваться исключительно как демонстрация во вполне математическом смысле. Сюда же относится и нередко навязчивое использование формализмов, вызванное не столько стремлением уточнить мысль, сколько желанием избавиться от клейма не- или, еще хуже, псевдонаучности.

Вот почему сегодня «подход» в нашей области — это эвфемизм для догматизма, вне- или даже антиисторизма, нередко — формализма, который здесь следует понимать как редукционизм. Риторику я считаю не

[19]Исключением в этой области можно назвать статью А. С. Бобровой (Боброва, 2022) в книге, включающей первое издание кантовской «Венской логики» на русском, где рассматриваются в связи друг с другом традиции критической философии и ряд современных дисциплин, в том или ином виде раскрывающих содержание понятия критического мышления.

[20]Связь современной теории аргументации, и в части ее теоретических основ (догматов), и в части их практического воплощения на конкретном материале, с литературной критикой и ее отдельными школами заслуживает специального изучения и публикаций на русском. Предполагаю, что здесь нас всех ждет немало открытий.

еще одним «подходом», а тем, что спасает теорию и практику аргументации от указанного: она спасает от догматизма, поскольку предлагает смотреть на аргумент не только как на умозаключение (хотя и такой взгляд не считается чем-то неприемлемым: риторика — за видовое разнообразие убеждающих конструкций); она спасает от антиисторизма, так как явно указывает на происхождение своих инструментов и их зависимый от исторического контекста и идеологии характер; от формализма и редукционизма — потому что практикует непосредственное взаимодействие со сказанным и написанным и выступает за бережное с ним обращение, исключающее замену реальных действующих лиц и мыслей, которые они высказывают, куклами нелогических параметров.

РИТОРИЧЕСКАЯ АРМИЯ СПАСЕНИЯ ДЕЙСТВУЕТ ПРЯМО СЕЙЧАС

Теперь нам осталось только начать. Фактически *там* это уже сделано, и не только Перельманом. Интересно, что сближение аргументации и риторики — это движение, совершающееся и в том, и в другом лагере: относительно недавно специалисты в области аргументации представили свой взгляд на риторику в журнале «Argumentation»[21]; риторы высказались об аргументации много раньше в «Philosophy & Rhetoric»[22]. Помимо этого, обращают на себя внимание возникшие в последнее время работы Дж. Фанешток (Fahnestock, 2004), Р. Харриса (Harris, 2013), М. Крауса (Kraus, 2007), К. Плантена (Plantin, 2009) и А. Меленбахер (Mehlenbacher, 2017) — они объединены одной темой, поскольку в них отстаивается взгляд на риторические фигуры как на аргументы, убеждающие конструкции, действие которых не просто не исчерпывается украшением речи или не сводится к нему, но прямо направлено на перемену мнений, причем отнюдь не только по общественным вопросам или вопросам художественных предпочтений.

Так, Дж. Фанешток утверждает, что фигура — это сокращенная форма аргумента, представляющая его в силу структурного или качественного сходства (Fahnestock, 2004: 125). На примере параллелизма и его разновидности (антиметаболы) Фанешток показывает, как эти (вчерашние) фигуры используются в познавательной и убеждающей практике: они представляют в сжатом виде или подготавливают сравнения, выступают формами, в которых делаются заявления о частных случаях, и служат тем самым основанием наведения (индукции), используются

[21] См. спецвыпуск за 2020 г.: Vol. 34, no. 3.
[22] См. спецвыпуск за 2013 г.: Vol. 46, no. 4.

для заявлений о тождестве, об обратной зависимости и для проверки определений. При этом, в отличие от некоторых современных книг по аргументации, материалом у Фанешток служат не выдуманные специально для целей анализа тексты, а настоящие, то есть не подготовленные для комфортной аналитической работы статьи А. Кекуле, Г. Менделя и А. Лавуазье.

Р. Харрис, стоя на плечах У. Бута и в особенности К. Берка (который был занят риторическими изысканиями еще с середины xx в., то есть до обновления риторики, возвышения Перельмана и деятелей бельгийской Группы μ, их широко известной «Общей риторики»), продолжает линию Фанешток, когда показывает на обширном материале, куда входят естественнонаучные работы Р. Коха и Г. Менделя, что метафора, синéкдоха, метони́мия, ирония и некоторые другие фигуры (в частности, градация и диáфора) обладают рациональным убеждающим эффектом. Иногда это продолжение доходит до утверждений весьма революционных: так, первая фигура простого категорического силлогизма объявляется сочетанием эпи́строфы (повтор большего термина в посылке и заключении), ана́форы (повтор меньшего термина в посылке и заключении) и поли́птотона (повтор среднего термина).

К. Плантен развивает риторические наблюдения касательно убеждающих эффектов разновидностей фигур выбора, присутствия и сопричастности, а А. Меленбахер рассуждает о машинном способе извлечения из текста такой фигуры, как пролепсис, с целью автоматического описания и оценки ее убеждающей функции.

Хорошей иллюстрацией ревизионистских настроений в области риторики, выливающихся в необходимость пересмотра основных определений теории аргументации (прежде всего для аргумента и схемы), служит тезис М. Крауса о том, что в качестве аргумента следует мыслить фигуру, известную с древних времен под именем контраста.

солдат краус: контраст — это аргумент

Размышляя над тем, как дан контраст в «Риторике для Геренния» (далее — РГ), в «Наставлениях оратору» (далее — НО) Квинтилиана и в «Топике» Цицерона, Краус отмечает, что, по-видимому, во всех этих случаях у античных авторов не было однозначного понимания той роли, какую играет контраст в рассуждениях и речах. Однако, вероятнее всего, за ним следует записать все же отнюдь не одну только орнаментальную функцию, свойственную, как обыкновенно и неправильно считают, большинству фигур. Аргументация Крауса основана на скрупулезном

изучении трех латинских текстов, из которых на русском очень давно доступен Квинтилиан[23], давно — Цицерон (Цицерон, Кузнецов, 1994) и с недавних пор — самый древний из дошедших до нас и наиболее полный риторический учебник на латинском языке ([Цицерон], Зверев и Голубева, 2022)[24].

Основные доводы в пользу утверждения «контраст есть (не фигура мысли, а) аргумент» заключаются в следующем. Действительно, в РГ говорится, что контраст принадлежит к числу фигур, однако действует контраст так, что с его помощью, «обращаясь к одному, быстро и легко доказывают противоположное»:

> «Итак, как и следовало ожидать, тот, кто всегда пренебрегал собственными интересами, не будет уважать интересы другого?» Также: «Итак, почему следует думать, что тот, кто является, как ты уже понял, неверным другом, может быть благородным врагом?» Или... (там же: 109).

— всего шесть следующих друг за другом примеров таких доказательств, которые заменяют автору РГ дальнейший анализ или комментарии к данному им определению.

Как видно, и эти, и все прочие примеры построены не просто на противоположностях; каждый из них является структурой, где утверждения объединены отношением, напоминающим отношение логического следования. В самом деле, в первом примере, по-видимому, говорится, что если некто не принимал в расчет свои собственные интересы, то и с интересами других он считаться не будет; во втором — что из утверждения о том, что некто зарекомендовал себя как неверный друг, следует, что едва ли он проявит благородство в том случае, когда сделается врагом... Этим контраст принципиально отличается от сходных приемов, также

[23]В переводе А. Никольского, к сожалению, неполном (Квинтилиан, Никольский, 1834). В частности, перевод фрагмента из 10-й главы книги 5, наиболее важного для тезиса, который отстаивает Краус, отсутствует. Эти пробелы я вынужден заполнять самостоятельными переводами, сделанными с английского текста НО, выпущенного «Loeb Classical Library» около века назад (перевод Х. Батлера) (Quintilian, Butler, 1920/1922). Прошу читателей извинить мне незнание латинского, как они, вероятно, извиняют это, например, Ф. Йейтс, заявляющей на первой странице «Искусства памяти», что и ее Квинтилиан — не римлянин, а только англичанин, и притом тоже Батлеровский. (В 2025 году вышел первый полный перевод книги I НО (Квинтилиан, Драчева, 2025) — к сожалению, уже после того, как была сдана данная статья.)

[24]Или этот текст все же не принадлежит Цицерону? На этот счет единой точки зрения нет: см. вступительную статью в первом русском издании «Риторики для Геренния» (Зверев и Голубева, 2022).

присутствующих в риторической номенклатуре РГ — антитезиса как фигуры речи, построенной на резком противопоставлении именно слов (не утверждений), и от антитезиса как фигуры мысли, где противоположные мысли не выводятся одна из другой, а «сталкиваются в сравнении» ([Цицерон], Зверев и Голубева, 2022: 133)[25]. Характеристику контраста автор РГ заключает словами о том, что эта фигура «принуждает согласиться с тем, что автор собирается доказать». Таким образом, контраст как бы содержит в себе некий убеждающий потенциал, не связанный исключительно с «услаждением слуха», и он есть нечто большее, чем близкая ему по структуре антитеза, которая лишь украшает стиль, придавая ему «величие и выразительность».

Еще больше отходит от обыкновенного понимания контраста как риторической фигуры Квинтилиан, так как он утверждает, что *contrario*, контраст, есть латинское обозначение для того, что греки называли ἐνθύμημα, энтимемой[26]. Более того, в параграфах 1–3 главы 10-й книги 5 НО можно прочитать, что за словом «энтимема» закрепилось троякое значение: это нечто, что представляется в уме; это утверждение с обоснованием; это заключение аргумента, выведенное или из отрицания следствий, или из несовместимостей. Квинтилиан отмечает, что в этом последнем моменте есть разногласия, так как одни авторы заключение, выведенное из следствий, называли эпихейремой (а не энтимемой), в то время как другие придерживалось взгляда, в соответствии с которым энтимема — это (только) заключение из несовместимостей. Например, пишет Квинтилиан, контрастом или аргументом из противоположностей называл энтимему Корнифиций[27]. Иллюстрацией контраста-энтимемы может служить отрывок из «Речи в защиту Милона» Цицерона, который воспроизводится в НО[28]: «Значит, вы заседаете здесь, чтобы

[25]В самом деле, из «вы сокрушаетесь о своей судьбе» не следует «в этом мошеннике растет уверенность в его собственной» (взятый из РГ пример пары утверждений, составляющих антитезис-фигуру мысли), и тем более из «с врагами ты отходчив» не выводится «с друзьями — неумолим» (части, из которых составлена антитезис-фигура речи).

[26]По данным «Liddell-Scott-Jones», толкового словаря греческих слов с переводами в том числе на русский, в разделе «Russian (Dvoretsky)» статьи ἐνθύμημα читаем: п. 5 — «энтимема, риторическое, то есть предположительное умозаключение» и п. 6 — «энтимема, умозаключение от противного», см.: https://lsj.gr/wiki/ἐνθύμημαRussian_.28Dvoretsky.29.

[27]Вероятнее всего, речь идет о Луции Корнифиции, политическом деятеле времен Октавиана Августа, которому иногда ошибочно приписывалось авторство РГ.

[28]И который я могу дать в уже существующем переводе (Цицерон, Горенштейн, 1962: 245).

отомстить за смерть того, кого — будь это в вашей власти — вы отказались бы вернуть к жизни?»

Наконец, последние сомнения в том, что контраст есть не более чем фигура мысли или речи, Краус надеется развеять разбором пассажей из Цицероновой «Топики», на которую неявно в своих рассуждениях об энтимеме опирался и Квинтилиан. Во фрагментах 54–56 Цицерон, со ссылкой на третий, не подлежащий доказательству силлогизм стоиков (то есть на форму, где $\sim q$ выводится из $\sim (p \,\&\, q)$ и $\sim p$), формулирует определение для энтимемы:

> По третьему способу риторы строят заключения из противоположностей, называя их ἐνθυμήματα [...] хотя всякое суждение может быть названо ἐνθύμημα, но только то, которое складывается из противоположностей и является самым сильным, завладевает этим общим наименованием как собственным (Цицерон, Кузнецов, 1994: 69).

За этим, как и в тексте РГ, следуют примеры, среди них: «Этого страшиться — другого в страхе не держать!» Краус утверждает, что такое суждение может быть развернуто в рассуждение следующим образом: неверно, что следует страшиться одного, но при этом не испытывать страх и в отношении другого; первого ты страшишься; значит, ты должен бояться и другого (Kraus, 2007: 9).

Таким образом, изучая и сравнивая тексты первоисточников, мы можем удостовериться в следующем: во-первых, действительно, во всех трех случаях на первое место ставится не украшение стиля, для чего, как мы привыкли думать, и должны применяться риторические фигуры, а убеждение, причем устроенное, по возможности, в силу специфики приема, как можно лучшим образом — действующее сильно и не допускающее возражений. Во-вторых, основой такого убеждения всюду выступают логические формы: в «Топике» они даны наиболее явным образом, в двух других текстах — как отношение, подобное отношению логического следования, причем в РГ контраст связывает как бы посылку и заключение, в то время как в НО несовместимость возникает внутри одной из посылок и связывает ее элементы.

А ВСЕ ПРОЧИЕ ФИГУРЫ — ЭТО ТОЖЕ АРГУМЕНТЫ?

Не совсем. Но то, что что увидел Краус в контрасте, удается обнаружить и в других частях древнего риторического хозяйства. Так, если

обозреть все 63[29] фигуры речи и мысли из РГ, то можно заметить, что они могут быть разбиты на те же самые группы, на которые Аристотель разбивает «способы убеждения, доставляемые речью» в самом начале своей «Риторики» (1356a). Действительно, например об *анафоре*, *традукции* или *рассуждении посредством вопроса и ответа* в РГ говорится, что все они служат украшением стиля, то есть воздействуют на чувства аудитории, вызывая в ней удовольствие и тем самым косвенно склоняя ее на сторону позиции, отстаиваемой оратором. Еще более явно описана работа как доводов именно к страстям *апострофы* (вселяет печаль или негодование в слушателя), *удвоения*, *разрешения* и *описания* (все они служат для того, чтобы вызвать жалость) или *уподобления* — тогда, когда оно используется для порицания (в этом случае уподобление рождает в слушателе чувство ненависти).

Вместе с тем такой прием, как *откровенность*, как это отмечено в тексте РГ, создает впечатление, что выступающий расположен к слушателям и что все, о чем он заботится — это истина. Другими словами, благодаря откровенности начинает казаться, что оратор настроен серьезно. Прием *принижения* позволяет избежать антипатии аудитории и ее зависти; это способ, каким оратор стремится заслужить одобрение своих слушателей, так как тем самым он показывает им свою скромность. Обращаясь к такому приему, как *выбор*, который заключается в том, что оратор «кажется, спрашивает, какое из двух или более слов ему было бы лучше выбрать», удается притвориться лишенным излишней уверенности и тем указать на свою осторожность. Таким образом, используя *откровенность*, *принижение* и *выбор*, выступающий убеждает свою аудиторию в том, что он серьезен, скромен и осторожен, то есть обладает полным набором ораторских добродетелей.

Наконец, вот некоторые из упомянутых в РГ приемов, в большей степени соотносимые не с нравом и не со страстями, а с существом дела, отраженным в речи: *постановка вопроса* усиливает аргумент, который только что был представлен; *сентенция* вызывает молчаливое одобрение слушателей; *хиазм* создает мнимые следствия между суждениями; прием, именуемый в РГ *выводом*, «посредством краткого аргумента выводит необходимые следствия того, что было сказано или сделано ранее».

[29]Во вступительной статье к русскому изданию «Риторики для Геренния» дан их список, правда, с пропуском фигуры постановки вопроса между апострофой и рассуждением (см. Зверев и Голубева, 2022: 19).

Да, большинство риторических приемов, описание которых составляет главу 4 РГ, — это приемы, украшающие стиль; на втором месте по их числу располагаются те, что обслуживают страсти, затем — усиливающие довод, высказанный по существу дела (среди них контраст), и на последнем месте — приемы, которые показывают нрав оратора. Однако следует заметить, что в списке есть и такие приемы, назначение которых явно не указано. Это, например, эпифора или симплока, колон или период... Есть и те, функция которых обозначена лишь косвенно, посредством отрицательной рекомендации. Так, об изоколоне, гомеотелевтоне и парономазии (все они, в общем, сводятся к тому, чтобы добиться непосредственного акустического эффекта и, опосредованно, эстетического, а иногда и когнитивного — употреблением равного количества слогов в частях фразы, или созвучием слов) сказано, что злоупотребление ими влечет потерю серьезности оратором.

Помимо этого, в списке присутствуют фигуры, описание действия которых, как кажется, и вовсе ошибочно. Яркий пример такой атрибуции — прием разделения, о котором сказано, что он «украшает стиль» ([Цицерон], Зверев и Голубева, 2022: 128). В то же время, если судить по примерам разделения, оно есть не что иное, как вид лемматического заключения. Так, разделение «зачем я вообще на тебя набрасываюсь? Если ты честный — ты этого не заслужил, если дурной — тебя не проймешь» есть, очевидно, пример сложной конструктивной дилеммы.

Вместе эти асимметрия групп приемов, отсутствие атрибуции, в некоторых местах предположительно неверное описание существа действия приема, случай с контрастом, весьма убедительно данный Краусом, равно как и явные противоречия в тексте[30], говорят не только о том, что список фигур из книги 4 РГ следует подвергнуть тщательному пересмотру, но и о том, что пересмотра требуют сами определения фигуры[31]

[30]Например, в РГ сказано, что фигуры речи полируют недостатки языка ([Цицерон], Зверев и Голубева, 2022: 105), а ниже — что вопрос, одна из таких фигур, усиливает аргумент — то есть касается доводов, относящихся к существу дела, не страстей и даже не нравов. А еще ниже, в самом конце книги, снова говорится о том, что изложенный материал (в том числе указанный прием-вопрос) касается принципов украшения стиля (там же: 142). Такими непоследовательностями в понимании назначения фигур текст РГ изобилует.

[31]См., например, определение фигуры, предложенное в комментарии А. Тахо-Годи к «Риторике» Аристотеля: это риторическая конструкция, создающая и усиливающая выразительную речь путем изменения именно ее структуры (Античные риторики, 1978: 327). Как в свете показанного Краусом, так и исходя из моих наблюдений над списком «фигур» из книги 4 РГ ясно, что это определение никуда не годится.

с ее видами, а также (в сравнении с первым) определения довода или аргумента, данные в современной теории аргументации, как я указывал, весьма догматически. Косвенное подтверждение этому требованию дает не только практика анализа и оценки речей и ловушки (подобные Снежной королеве и Каю), из года в год одни и те же, в которые попадают те, кто стараются непосредственно прилагать подразумеваемые определения аргумента или схемы аргументации к рассуждениям, но и весьма поверхностное, однако неумолимое наблюдение: для обозначения риторической фигуры древние использовали слово σχῆμα (что означает и форму, и схему, и фигуру: математическую, умозаключения, танца), которое только ко времени написания НО, и прежде всего стараниями Квинтилиана, было вытеснено латинским *figura*.

Курс теории и практики аргументации: стресс и разочарование

Давайте вернемся в нашу студенческую аудиторию, где нас ждут те, кто желает сформировать теоретические знания и практические навыки, нацеленные на анализ, оценку и создание содержащих аргументацию текстов, и овладеть правилами ведения аргументированных диалогов в речи и на письме. Основными средствами, служащими достижению этой цели, объявляются: схемы аргументации, структуры аргументации, понятия точки зрения, невыраженной посылки, ошибки. Основа основ — схемы. Знание их дедуктивных и индуктивных разновидностей достигается в курсе логики. Оставшимися, недедуктивными и неиндуктивными схемами занят собственно курс аргументации. Мы хорошо помним, что теоретически они должны: помогать находить аргументы и, наоборот, служить моделями построения новых; предлагать инструменты оценки найденного; описывать «аргументативную компетентность» носителя языка. На практике эти схемы, как правило, служат лишь источником стресса у обучающихся, когда те видят, что в предложенных или в найденных самостоятельно, в соответствии с заданием, текстах искомых схем почти нет, что несомненное убеждающее воздействие не описывается в их терминах на большей части материала и тем не менее явно имеет место, что одна-две найденные схемы приблизительно на 500 слов как результат аналитической работы заставляют очень быстро разувериться в их аналитическом потенциале.

Помимо этого, в значительной своей части схемы служат источником скуки, когда их предлагается использовать как средство оценки найденных аргументов, так как большинство проверочных вопросов, которые

они предлагают, воплощают базовое, даже обывательское представление о том, что такое здравый смысл и как он должен действовать в разнообразных житейских ситуациях, — представление, которое приобретает себе всякий не то что в университете, а в самом начале жизненного пути, руководствуясь в этом хотя бы пословицами и поговорками, ходячими мнениями, нередко справедливыми. Естественно, следует заручиться мнением нескольких специалистов, особенно в том случае, если, например, дело касается своего здоровья и цена неправильного решения высока — вариация проверочного вопроса № 5 схемы к экспертному мнению (Walton, 2006: 88); ну, разумеется, если все станут прыгать со скалы, то это еще не повод к ним присоединиться — вариация проверочного вопроса № 2 схемы к распространенному поведению (ibid.: 94), и т. п. Оправданием этому материалу может служить лишь систематичность изложения всей этой «критической мудрости»[32].

Выхолощенные, формально-ориентированные, полуживые и негибкие оболочки, схемы аргументации причиняют множество страданий тем, кто действительно не так хорош в аргументации, как хотел бы, или вызывают насмешки (впрочем, это много реже — сказывается пиетет массы к высшей школе) тех, кто горазд рассуждать и спорить — от природы, или в силу внезапного практического проявления привычки к чтению, или из-за какой-либо другой подготовки, составившей отличительную особенность биографии. Напротив, и последние исследования в области риторики и искусства убеждать, и классические работы, раздерганные на цитаты и потому до сих пор не прочитанные основательно (почти не переведенная «Новая риторика» Перельмана, вовсе не переведенная работа «The Uses of Argument» Тулмина), и древние тексты (доступный, по сути, только во фрагментах Квинтилиан или «Топика» Цицерона, существующая на русском лишь 30 лет, то есть до смешного мало) показывают одно: риторические убеждающие модели, известные под именем некоторых фигур, распространяющие свое влияние далеко за пределы задач, связанных с обработкой языка, в сравнении со схемами аргументации служат куда более универсальным и надежным инструментом поиска и анализа способов рассуждать и доказывать, убеждать

[32]Впрочем, диалектический подход в духе Уолтона в настоящее время подвергается серьезной критике, которую невозможно оставить без внимания ни специалисту-теоретику в области аргументации, ни тому, кто занят воплощением соответствующих построений в академической аудитории на практике. См. Lumer, 2022: 230.

и спорить. К тому же они оказываются просто незаменимы, когда нужно разбирать судебные речи, реальные или вымышленные (например, американские судебные драмы середины прошлого века, которым составит конкуренцию разве что собрание отечественных судебных ораторов века позапрошлого; впрочем, и то и другое заслуживает самого широкого использования в образовательном процессе как риторический материал высочайшего качества), или когда в лабораторию исследования убеждающего воздействия вносится с благоговением речь над павшими афинскими воинами Перикла (может статься, что Перикл говорил *без схем?*), или, наконец, когда предметом внимания становятся споры, что ведут посетители французских аристократических салонов, во всех подробностях описанные О. Бальзаком или М. Прустом, участникам которых, понятно, не была знакома ни Уолтонова премудрость, ни Перельман, но которые, скорее всего, имели кое-какое представление о риторике и, как все французы, особенно ценили момент, когда можно «сказать фразу».

я знаю, что нужно делать!

В этой статье я постарался показать, что если (следуя отечественной традиции, заложенной в 1970-е гг. или даже раньше, возникшей на волне развития математической логики, кибернетики и вообще веры в научно-технический прогресс и вычислительные машины) продолжать игнорировать риторику, то сегодня, занимаясь нахождением и анализом аргументов, едва ли удастся достичь больших успехов, не испортив при этом материала (анализируемые тексты) и не утратив при этом способности рассуждать не догматически. Напротив, забвение слогана об «искусстве красноречия», признание за риторикой возможности не просто удовлетворительно, а лучше, чем современная теория аргументации, исполнять убеждающие функции, наконец, возвращение риторики на ее незаслуженно потерянное место в структуре учебных планов гуманитарных направлений университетов, и не просто на правах *плагина* к программе аргументации, а как главной дисциплины, занятой убеждением (а это наиболее ожидаемые практические следствия систематического пересмотра риторик классической древности — риторического ревизионизма, возникшего относительно недавно, но уже принесшего свои первые теоретические плоды), предоставит в наше распоряжение убеждающее орудие, которое не просто годится для забав палестры, а может быть прямо использовано в бою.

В этой статье я утверждал, что первое, что нужно сделать нам, чтобы продвинуться в указанном направлении и получить желаемое, — это систематически исследовать наборы схем, которые сегодня ассоциируются с той или другой современной школой аргументации, чтобы обнаружить в них элементы древнего риторического хозяйства, сделать их использование явным, снабдить его правилами, снова заимствованными у древних, — как и хрестоматийными примерами-образцами, на которые можно равняться, которым можно в меру подражать. В самом деле, Уолтоновский *argument from expert opinion*, аргумент к мнению эксперта, обладает сходством с просопопе́ей, с фигурой, действие которой заключается в как бы выведении на сцену отсутствующих лиц, чьи слова обладают бо́льшим весом, чем слова самого оратора и автора схемы, а, например, аргумент «скользкий склон», разновидность схемы к отрицательным последствиям по Уолтону, есть не что иное, как фигура ипотипо́зиса, или тщательное описание цепи последствий и как можно более точное исчисление всех подробностей грозящего разразиться ужасного происшествия и его причин.

Но эта задача — только службишка, не служба. О последней же, как о задаче, центральной для риторического ревизионизма, перенесенного на отечественную почву, я не могу судить сейчас достаточно ясно (учитывая хотя бы объем литературы — исследовательской и первоисточников, это удел целого научного коллектива), однако я все же различаю пару идущих к делу фактов, в сопоставлении небезынтересных.

Как отмечают и Дж. Фанешток, и У. Гарвей, и И. Кеплер, и У. Гильберт, и другие философы-естественники, все учились (думать и рассуждать) по книгам раннего Нового времени, подобным «Изобретению диалектики» Г. Агриколы и риторическим сочинениям Ф. Меланхтона. О «быстром разумом Невтоне» у Фанешток прямо сказано, что тот штудировал и знал Р. Сандерсона, его «Logicae Artis Compendium» 1615 г. — переложение Меланхтоновой «Erotemata Dialectices» (Fahnestock, 2004: 121).

В то же время в основу первой русской «Риторики», созданной в 1620 г. Макарием, положен перевод другого сочинения того же Меланхтона, его краткой риторики, «приспособленной к русским условиям и соответственно переработанной» (Вомперский, 1988: 14).

Таким образом, своей «Логики Пор-Рояля», которая, как известно, вытеснила со временем учебник Сандерсона и прославилась пре-

брежительным отношением к риторике древних[33], у нас, кажется, не было; но вот своя «Риторика», содержащая дисциплину, которая ориентирована на решение задач, не сводящихся к тому, чтобы «красно говорить и писать», получается, была. Учитывая последние ревизионистские достижения, сделанные в отношении «Риторики для Геренния» и «Наставлений оратору», рискну предположить, что не меньше может быть сделано и здесь, в свете потребностей современных университетов в работающих курсах теории аргументации.

Вот это могло бы стать службой. Но назначить ее самому себе невозможно, да и справиться с ней в одиночку едва ли получится.

Литература

Античные риторики / под ред. А. А. Тахо-Годи. — М. : Московский университет, 1978.

Арно А., *Николь П.* Логика, или искусство мыслить / пер. с фр. В. П. Гайдамаки. — М. : Наука, 1997.

Боброва А. С. «Венская логика» XVIII века и неформальная логика XX–XXI веков // Венская логика / И. Кант ; под ред. А. Н. Круглова ; пер. с нем. А. М. Харитоновой, Л. Э. Крыштоп. — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022. — С. 161–187.

Важнейшие концепции теории аргументации / под ред. А. И. Мигунова ; пер. с англ. В. Ю. Голубева, С. А. Чахоян, К. В. Гудковой. — СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2006.

Вомперский В. П. Риторики в России XVII–XVIII вв. / под ред. Н. И. Толстого. — М. : Наука, 1988.

Гарссен Б. Схемы аргументации // Важнейшие концепции теории аргументации / под ред. А. И. Мигунова ; пер. с англ. В. Ю. Голубева, С. А. Чахоян, К. В. Гудковой. — СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2006. — С. 99–112.

Гаспаров М. Л. Цицерон и античная риторика // Три трактата об ораторском искусстве / Цицерон Марк Туллий ; пер., под ред. М. Л. Гаспарова. — М. : Наука, 1972. — С. 7–73.

Герцен А. И. Былое и думы. Части 1–5. — М. : Художественная литература, 1969.

Еемерен Ф. ван. Современное состояние теории аргументации // Важнейшие концепции теории аргументации / под ред. А. И. Мигунова ; пер. с англ.

[33] См. замечания Арно и Николь по поводу фигурального стиля (Арно и Николь, Гайдамака, 1997: 73–74) и особенно — их комментарий касательно топических систем, которые, если их применять на практике, не только потворствуют тщеславию, вызванному демонстрацией способности рассуждать о чем угодно, но и развивают «порок ума, значительно худший, чем глупость» (там же: 189–190).

В. Ю. Голубева, С. А. Чахоян, К. В. Гудковой. — СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2006. — С. 14–33.

Зверев С. Э., Голубева Е. Ю. Римская судебная риторика I века до н. э. // Первая судебная риторика. «Риторика для Геренния» («Ad Herennium») / [М. Туллий] ; под ред. Л. В. Шабанова ; пер. с лат. С. Э. Зверева, Е. Ю. Голубевой. — СПб. : Алетейя, 2022. — С. 5–20.

Квинтилиан. Обучение оратора. Книга 1 : О начальном обучении и школе грамматика / под ред. М. В. Шумилина ; пер. с лат. Н. В. Драчевой. — М. : Дело, 2025.

Квинтилиан Марк Фабий. Двенадцать книг риторических наставлений / пер. с лат. А. Никольского. — СПб. : Типография Императорской российской академии, 1834.

Колотилова Н. А. Риторические фигуры как средства аргументации // Идеи и идеалы. — 2013. — Т. 2, № 3. — С. 65–71.

Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. — М. : Наука, 1975.

Лисанюк Е. Н. Аргументация и убеждение. — СПб. : Наука, 2015.

Реес М. ван. Интерпретация и реконструкция аргументации // Важнейшие концепции теории аргументации / под ред. А. И. Мигунова ; пер. с англ. В. Ю. Голубева, С. А. Чахоян, К. В. Гудковой. — СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2006. — С. 198–238.

Цицерон Марк Туллий. Речи. В 2 т. Т. II. 62–43 гг. до н. э. / под ред. В. О. Горенштейна, М. Е. Грабарь-Пассек ; пер. с лат. В. О. Горенштейна. — М. : Академия наук СССР, 1962.

Цицерон Марк Туллий. Топика / пер. с лат. А. Е. Кузнецова // Эстетика. Трактаты, речи, письма / пер. с лат. М. Л. Гаспарова [и др.]. — М. : Искусство, 1994. — С. 56–81.

Fahnestock J. Figures of Argument // Informal Logic. — 2004. — Vol. 24, no. 2. — P. 115–135.

Foss S. K. Rhetorical Criticism : Exploration and Practice. — Long Grove, Illinois : Waveland Press, 2017.

Harris R. Figural Logic in Gregor Mendel's "Experiments on Plant Hybrids" // Philosophy & Rhetoric. — 2013. — Vol. 46, no. 4. — P. 570–602.

Kjeldsen J. E. The Study of Visual and Multimodal Argumentation // Argumentation. — 2015. — Vol. 29. — P. 115–132.

Kraus M. From Figure to Argument : Contrarium in Roman Rhetoric // Argumentation. — 2007. — Vol. 21. — P. 3–19.

Lumer C. An Epistemological Appraisal of Walton's Argument Schemes // Informal Logic. — 2022. — Vol. 42, no. 1. — P. 203–290.

Mehlenbacher A. R. Rhetorical Figures as Argument Schemes—The Proleptic Suite // Argument & Computation. — 2017. — Vol. 8. — P. 233–252.

Narration as Argument / ed. by P. Olmos. — Amsterdam : Springer, 2017.

Plantin C. Un lieu pour les figures dans la théorie de l'argumentation // Argumentation et Analyse du Discours. — 2009. — T. 2. — P. 1–17.

Quintilian. Institutio oratoria / Penelope UChicago ; trans. by H. E. Butler. — 1920/1922. — URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Quintilian/Institutio_Oratoria/home.html.

Tindale C. Narratives and the Concept of Argument // Narration as Argument / ed. by P. Olmos. — Amsterdam : Springer, 2017. — P. 11–30.

Walton D. Fundamentals of Critical Argumentation. — Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

Туллий] [. М. Первая судебная риторика. «Риторика для Геренния» («Ad Herennium») / под ред. Л. В. Шабанова ; пер. с лат. С. Э. Зверева, Е. Ю. Голубевой. — СПб. : Алетейя, 2022.

Karpov, G. V. 2025. "Teoriya i praktika argumentatsii [The Theory and Practice of Argumentation]: my popali ne tuda, kuda dumali [We Got to the Wrong Place]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 229–257.

Gleb Karpov
PhD in Philosophy
Associate Professor
Institute of Philosophy
St. Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia); orcid: 0000-0003-4346-1117

The Theory and Practice of Argumentation

We Got to the Wrong Place

Submitted: Apr. 04, 2024. **Reviewed:** May 26, 2024. **Accepted:** Feb. 22, 2025.

Abstract: The article deals with the difficulties faced by educators, who teach "Theory and Practice of Argumentation" discipline in Russian universities today. The author argues that almost all modern mainstream argumentation theories fail to satisfy the practically oriented demand of their users, which is to identify and analyze arguments "in the wild". It is proposed to fix this situation with the help of revisionism, which in this case is considered a research activity aimed at revising the basic concepts of classical rhetoric and logic in order to discover their analytical potential, as expected, is not at all outdated nowadays and is suitable for solving the problems of identifying and analyzing arguments to a much greater extent than the means that modern argumentation theory offers for this purpose. Using the claim "rhetorical figure is an argument" as a clue, the article explores the foundations of the revisionist enterprise, suggests directions for future work, and shows how moving along these lines will give our students the opportunity not to play the game of argumentation but, once they leave universities, to participate freely and genuinely in it. The article consists of nine paragraphs. The first paragraph shows what happens if we ignore rhetoric in argumentation identification and analysis; the second paragraph shows what happens if we ignore rhetoric in activity of creating texts and making speeches; the third paragraph gives a first review of the

most obvious literature on the subject, while the fourth argues for the argumentation theory redemption from its four sins: dogmatism, unhistoricity, formalism, and reductionism; the fifth paragraph offers a second review of the literature not so obvious; the sixth paragraph explains why at least some rhetorical figures are now conceived as arguments; the seventh paragraph summarizes the thesis of the previous paragraph on the basis of "Rhetoric for Herennius"; the eighth assesses the role that schemes play today in the argumentation course, and the ninth summarizes what has been said, and describes how to follow these research routes of rhetorical revisionism.

Keywords: Argumentation Scheme, Rhetorical Figure, Argumentation Analysis, Approaches in Argumentation, Teaching Argumentation.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-229-257.

REFERENCES

Arnauld, A., and P. Nicole. 1997. *Logika, ili iskusstvo myslit' [La logique ou l'Art de penser]* [in Russian]. Trans. from the French by V. P. Gaydamaka. Moskva [Moscow]: Nauka.

Bobrova, A. S. 2022. "'Venskaya logika' XVIII veka i neformal'naya logika XX–XXI vekov ['Vienna Logic' of the XVIII century and informal logic of the XX and XXI centuries]" [in Russian]. In *Venskaya logika [Wiener Logik]*, by I. Kant, ed. by A. N. Kruglov, trans. from the German by A. M. Kharitonova and L. E. Kryshtop, 161–187. Moskva [Moscow]: Kanon+ ROOI "Reabilitatsiya".

Cicero Marcus Tullius. 1962. *62–43 gg. do n. e. [62–43 BC]* [in Russian]. Vol. II of *Rechi [Orationes]*, ed. by V. O. Gorenshteyn and M. Ye. Grabar'-Passek, trans. from the Latin by V. O. Gorenshteyn. 2 vols. Moskva [Moscow]: Akademiya nauk SSSR [USSR Academy of Sciences].

——— . 1994. "Topika [Topica]" [in Russian]. In *Estetika. Traktaty, rechi, pis'ma [Aesthetics. Treatises, Speeches, Letters]*, trans. from the Latin by A. Ye. Kuznetsov, 56–81. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.

——— . 2022. *Pervaya sudebnaya ritorika. "Ritorika dlya Gerenniya" ("Ad Herennium") [Rhetorica ad Herennium]* [in Russian]. Ed. by L. V. Shabanov. Trans. from the Latin by S. E. Zverev and Ye. Yu. Golubeva. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.

Eemeren, F. H. van. 2006. "Sovremennoye sostoyaniye teorii argumentatsii [The Current State of Argumentation Theory]" [in Russian]. In *Vazhneyshiye kontseptsii teorii argumentatsii [Crucial Concepts in Argumentation Theory]*, ed. by A. I. Migunov, trans. from the English by V. Yu. Golubev, S. A. Chakhoyan, and K. V. Gudkova, 14–33. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Filologicheskiy fakul'tet SPbGU [Philological Faculty of SPbU].

Fahnestock, J. 2004. "Figures of Argument." *Informal Logic* 24 (2): 115–135.

Foss, S. K. 2017. *Rhetorical Criticism: Exploration and Practice*. Long Grove, Illinois: Waveland Press.

Garssen, B. 2006. "Skhemy argumentatsii [Argumentation Schemes]" [in Russian]. In *Vazhneyshiye kontseptsii teorii argumentatsii [Crucial Concepts in Argumentation Theory]*, ed. by A. I. Migunov, trans. from the English by V. Yu. Golubev, S. A. Chakhoyan, and K. V. Gudkova, 99–112. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Filologicheskiy fakul'tet SPbGU [Philological Faculty of SPbU].

Gasparov, M. L. 1972. "Tsitseron i antichnaya ritorika [Cicero and Ancient Rhetoric]" [in Russian]. In *Tri traktata ob oratorskom iskusstve [Three Treatises on Oratorical Art]*, by Cicero Marcus Tullius, ed. and trans. from the Latin by M. L. Gasparov, 7–73. Moskva [Moscow]: Nauka.

Gertsen, A. I. 1969. *Byloye i dumy. Chasti 1–5 [My Past and Thoughts. Parts 1–5]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.

Harris, R. 2013. "Figural Logic in Gregor Mendel's 'Experiments on Plant Hybrids'." *Philosophy & Rhetoric* 46 (4): 570–602.

Kjeldsen, J. E. 2015. "The Study of Visual and Multimodal Argumentation." *Argumentation* 29:115–132.

Kolotilova, N. A. 2013. "Ritoricheskiye figury kak sredstva argumentatsii [Rhetorical Figures as Argumentation Devices]" [in Russian]. *Idei i idealy [Ideas and Ideals]* 2 (3): 65–71.

Kondakov, N. I. 1975. *Logicheskiy slovar'-spravochnik [Handbook of Logic (A Dictionary)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.

Kraus, M. 2007. "From Figure to Argument: Contrarium in Roman Rhetoric." *Argumentation* 21:3–19.

Lisanyuk, Ye. N. 2015. *Argumentatsiya i ubezhdeniye [Argumentation and Persuasion]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

Lumer, C. 2022. "An Epistemological Appraisal of Walton's Argument Schemes." *Informal Logic* 42 (1): 203–290.

Mehlenbacher, A. R. 2017. "Rhetorical Figures as Argument Schemes — The Proleptic Suite." *Argument & Computation* 8:233–252.

Migunov, A. I., ed. 2006. *Vazhneyshiye kontseptsii teorii argumentatsii [Crucial Concepts in Argumentation Theory]* [in Russian]. Trans. from the English by V. Yu. Golubev, S. A. Chakhoyan, and K. V. Gudkova. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Filologicheskiy fakul'tet SPbGU [Philological Faculty of SPbU].

Olmos, P., ed. 2017. *Narration as Argument*. Amsterdam: Springer.

Plantin, C. 2009. "Un lieu pour les figures dans la théorie de l'argumentation" [in French]. *Argumentation et Analyse du Discours* 2:1–17.

Quintilian. 1834. *Dvenadtsat' knig ritoricheskikh nastavleniy [Institutio oratoria]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. Nikol'skiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya Imperatorskoy rossiyskoy akademii [Printing House of the Imperial Russian Academy].

——— . 2025. *Obucheniye oratora. Kniga 1 [Institutio oratoria. Liber I]: O nachal'nom obuchenii i shkole grammatika* [in Russian]. Ed. by M. V. Shumilin. Trans. from the Latin by N. V. Dracheva. Moskva [Moscow]: Delo.

——— . 1920/1922. "Institutio oratoria" [in Latin]. Trans. by H. E. Butler. Penelope UChicago. https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Quintilian/Institutio_Oratoria/home.html.

Rees, M. A. van. 2006. "Interpretatsiya i rekonstruktsiya argumentatsii [Interpretation and Reconstruction of Argumentation]" [in Russian]. In *Vazhneyshiye kontseptsii teorii argumentatsii [Crucial Concepts in Argumentation Theory]*, ed. by A. I. Migunov, trans. from the English by V. Yu. Golubev, S. A. Chakhoyan, and K. V. Gudkova, 198–238. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Filologicheskiy fakul'tet SPbGU [Philological Faculty of SPbU].

Takho-Godi, A. A., ed. 1978. *Antichnyye ritoriki [Ancient rhetorics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Moskovskiy universitet [Moscow University Press].

Tindale, S. 2017. "Narratives and the Concept of Argument." In *Narration as Argument*, ed. by P. Olmos, 11–30. Amsterdam: Springer.

Vomperskiy, V. P. 1988. *Ritoriki v Rossii XVII–XVIII vv. [Rhetorics in Russia in the XVII–XVIII Centuries]* [in Russian]. Ed. by N. I. Tolstoy. Moskva [Moscow]: Nauka.

Walton, D. 2006. *Fundamentals of Critical Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zverev, S. E., and Ye. Yu. Golubeva. 2022. "Rimskaya sudebnaya ritorika I veka do n. e. [Roman Judicial Rhetoric of the I Century BC]" [in Russian]. In *Pervaya sudebnaya ritorika. "Ritorika dlya Gerenniya" ("Ad Herennium") [Rhetorica ad Herennium]*, by Cicero Marcus Tullius, ed. by L. V. Shabanov, trans. from the Latin by S. E. Zverev and Ye. Yu. Golubeva, 5–20. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.

Философия науки

Исследования

Studies: Philosophy of Science

Дмитриев И. С. Теологическая компонента научной революции раннего Нового времени (доньютоновский этап) // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 261–284.

Игорь Дмитриев*

Теологическая компонента научной революции раннего Нового времени (доньютоновский этап)**

Получено: 25.02.2024. **Рецензировано:** 10.11.2024. **Принято:** 17.01.2025.

Аннотация: Автор данной статьи исходит из положения, согласно которому наиболее адекватным методом описания и анализа феномена так называемой научной революции раннего Нового времени является поликонтекстуальный подход, в рамках которого анализируемое событие представляется как результат резонанса инновационных трендов эпохи и рассматривается как важнейшая часть общей интеллектуальной революции указанного исторического периода. В качестве примера одного из таких трендов в статье рассмотрено влияние теологического фактора (теологической революции) на формирование классической науки на первом (натурфилософском) этапе (XVI–XVII вв.) научной революции. В статье показано, что, вопреки все еще распространенному мнению, стимулы для развития естествознания и математики исходили не только от идеологов протестантизма, но и от образованной католической элиты, в частности от натурфилософов и математиков Общества Иисуса (иезуитов). Показано также, что математизированные астрономические теории, претендующие на описание реальности, вполне допускали теологическое толкование природы. В частности, Кеплер представлял себе структуру Вселенной как отражение божественного замысла Творения, исходящего из геометрической природы божественного интеллекта. Следуя протестантской натурфилософской традиции, восходящей к Ф. Меланхтону, он полагал, что на объектах Вселенной отпечатались знаки Бога и особенно Троицы. Анализ исторического материала показал, что потребность в религиозных обоснованиях натурфилософских утверждений с появлением новых дискурсов не исчезла. Напротив, у Коперника, Кеплера и Декарта, а затем и Ньютона эта потребность усилилась, хотя и удовлетворялась нестандартными способами: у Коперника — ссылкой на папу римского как арбитра новых математизированных научных теорий, у Кеплера — отождествлением *modus operandi* божественного интеллекта с геометрическими построениями, у Декарта — обращением к божественной природе как гаранту основных принципов философии и истинности ясных и отчетливых идей. Анализ соотнесенности формирующейся классической науки и теологического дискурса

*Дмитриев Игорь Сергеевич, д. хим. н., старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова Российской академии наук (Санкт-Петербург), isdmitriev@gmail.com, ORCID: 0000–0003–0412–4177.

**© Дмитриев, И. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

показал, что гармония (пусть даже относительная) между натурфилософской и теологической картинами мира достигалась не только изменением подходов к изучению природы, но и принятием новой «модели» Бога.

Ключевые слова: научная революция раннего Нового времени, натурфилософия, теологическая революция, Общество Иисуса, Лондонское Королевское общество.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-261-284.

Пытливый дух апостола Фомы,
[...]
Он перенес все догмы богословья
На ипостаси сил и вещества.

М. Волошин. Космос (1923)

> Желание превратить XVI век в век скептический, век свободомыслия и рационализма и прославить его в этом качестве — худшая из ошибок и заблуждений. По авторитетному мнению лучших его представителей, это был, наоборот, вдохновенный век, искавший во всем прежде всего отражения божественного.
>
> *Л. Февр. Проблема неверия в* XVI *столетии: религия Рабле (1942)*

Из года в год прошлое становится все сложнее. Перефразируя У. Шекспира, можно сказать: «There are more things in the history of science than are dreamt of by philosophers» («Есть много в истории науки такого, что и не снилось нашим мудрецам»).

В данной публикации анализ сформулированной в заглавии темы будет строиться на основе поликонтекстуального подхода к феномену научной (а точнее, интеллектуальной) революции раннего Нового времени. Иными словами, я исхожу из того, что научные революции как крупные идейные повороты, как выходы «за пределы данного, очевидного и даже мыслимого благодаря вторжению внешнего многообразия во внутреннюю интеллектуальную историю» (Касавин и Порус, 2020: 12), представляют собой результат *резонанса* интеллектуальных и социокультурных трендов эпохи[1].

Именно квазиодновременное действие различных по характеру, но сцепленных (иногда совершенно неочевидным образом) факторов и трендов (главные из них в контексте данной статьи — Великие географические открытия, изобретение книгопечатания, религиозная Реформация,

[1] Замечу, что указанная особенность относится не только к революциям научным, но и социальным, что было убедительно показано, в частности, на примере Французской революции в монографии: Бовыкин и Чудинов, 2020.

Military revolution, философские новации, изобретение линейной перспективы, формирование раннекапиталистической экономики, социальные катаклизмы, изменения в менталитете интеллектуалов эпохи) так или иначе способствовали революционным изменениям в натурфилософии, которые, в свою очередь, в XVIII столетии породили собственно научную революцию[2]. При этом разные факторы и тренды развивались согласно собственным историческим ритмам и различались не только интенсивностью своего воздействия, меняющейся в динамике интеллектуальной *bellum omnium contra omnes* (а интеллектуальная революция на каком-то этапе превращается именно в интеллектуальную холодную войну, исход которой неизвестен заранее ни одной из противостоящих сторон (Дмитриев, 2018)), но и направленностью своего действия. Скажем, изобретение книгопечатания коренным образом изменило скорость и характер распространения идей, а также коммуникативные технологии Европы (хотя для интеллектуалов-новаторов начала XVI столетия в этом были свои минусы, в частности, отсутствие контроля над возможным кругом читателей, ведь, ограничивая передачу идей лично выбранными слушателями и корреспондентами, можно было успешнее контролировать распространение и восприятие новаций).

Кроме того, указанный резонанс различных трендов был подготовлен и целым рядом иных обстоятельств:

(1) ренессансный гуманизм с самого начала был враждебен не той натурфилософии, которая впоследствии была представлена, например, в трудах Галилея, но скорее той, которая стала для Гали-

[2]Используя широко распространенный термин «научная революция» раннего Нового времени, следует сделать как минимум две оговорки. *Во-первых*, строго говоря, речь должна идти не о *науке*, но о *натурфилософии*. Последняя в XVI и особенно в XVII столетии претерпела существенные изменения, восприняв многие черты классической научной методологии (использование идеализаций и идеализированных объектов типа материальной точки, абсолютно твердого тела и т. п., обращение к математическим методам или к их суррогатам типа таксономических схем, структурных и структурно-функциональных теорий, применение техники мысленных экспериментов и т. д.), но оставаясь тем не менее натуральной философией по своим задачам, стилю дискурса и мотивациям. По словам Дж. Шустера, «каждая натурфилософская схема — аристотелевского, механистического или неоплатонического магико-алхимического толка — имеет своей целью описание и объяснение всей Вселенной и отношение этой Вселенной к Богу, как бы это отношение ни понималось. Кроме того, натурфилософия в явном виде включает в себя также вопрос о месте человека и общества в Универсуме» (Schuster, 1990: 224–225). *Во-вторых*, следует иметь в виду, что существенные изменения в натурфилософии XVI–XVII столетий были частью более широкой интеллектуальной революции.

лея предметом критики и преодоления, скажем, натурфилософии В. де Бове и А. Некама;

(2) разработанные гуманистами методы работы с древними текстами стали в XVI столетии применяться к математическому и натурфилософскому наследию античности;

(3) в эпоху Ренессанса произошла переоценка статуса практических искусств и ремесел, их методов и практик, заметно возросло число и разнообразие потенциальных патронов для клиентов-практиков (инженеров, математиков, алхимиков и др.). В результате постепенно формировался (особенно вне стен университетов — в недрах придворной культуры, а также в ремесленных мастерских и купеческих гильдиях) круг людей, интересовавшихся неперипатетическими теориями и воззрениями;

(4) природа и ход научной революции определялись архипелагоподобными и/или дефицитарными особенностями европейской цивилизации: наличием автономных городов-государств, постоянным торговым дефицитом и т. д. Все эти особенности способствовали необычайному динамизму европейского социума и культуры.

Именно отсутствие самодостаточности, чувство беспокойства и любопытство стимулировали европейские путешествия, достигшие апогея в эпоху Великих географических открытий, а также поиски новых путей в литературе, искусстве, натурфилософии и т. д. В эпоху Ренессанса произошли не только важные изменения в социокультурном поле Западной Европы, но и своего рода антропологический поворот, сформировавший новый тип творческой личности, которой всего мало, которая постоянно тянется к новым смыслам, новой информации, новым ценностям, чтобы, обретя желаемое, тут же подвергнуть его критике и пересмотру.

Вместе с тем было бы весьма наивно представлять натурфилософский этап интеллектуальной революции (XVI–XVII вв.) исключительно как бурный процесс замены старых учений новыми. Аристотелевские доктрины продолжали активно и систематически использоваться даже в XVII столетии. Сверх того, самые смелые новации имели место именно там, где «новаторы» были более всего озабочены сохранением традиции и/или наиболее последовательным проведением традиционных принципов.

Разумеется, понимание научной революции как резонансного феномена требует детальной разработки, но уже сейчас можно сделать важные наблюдения и провести переоценку существующих взглядов на историко-научные события. В качестве примера в статье будет рассмотрена

лишь одна, но важная «составляющая» резонанса культурных трендов эпохи раннего Нового времени — нововременная теологическая революция (под которой я понимаю процесс конфессионализации в Европе) в ее соотнесенности с натурфилософскими поисками эпохи.

Итак, является ли христианство движущим фактором (или одним из таковых) нововременной натурфилософской революции? Этот вопрос поверг бы в шок Вольтера, вызвал бы горячее отрицание у Эндрю Уайта и лишил бы дара речи Джорджа Сартона. Ведь в рамках идущей от века Просвещения и весьма живучей традиции представлялось немыслимым, чтобы теология могла оказать какое-либо формирующее влияние на столь «рациональное» и плодотворное предприятие, как наука или даже нововременная натурфилософия. Признавалось, что теологический пафос в лучшем случае мог мотивировать отдельных индивидов к изучению природы как божественного творения и *ad majorem Dei gloriam*; а в худшем (и более распространенном) случае теология стояла на пути научного прогресса. С этой точки зрения нормативные отношения между христианством и наукой (натурфилософией) во все времена представляли собой скорее культурный и интеллектуальный конфликт, чем сотрудничество или общение.

По счастью, такая точка зрения, если говорить о мировых трендах, уже не в моде — по крайней мере, среди профессиональных историков науки, нацеленных сегодня на то, чтобы понять и принять реалии исторически сложной ситуации, которая не поддается какому-либо простому анализу.

аристотелианские трудности христианской теологии

Схоластический синтез аристотелизма и христианства стал возможен благодаря восприятию философии Стагирита, и прежде всего его *libri naturales*, университетами Европы. Однако процесс рецепции Аристотеля не был беспроблемным, поскольку он отстаивал (или из его рассуждений вытекали) идеи, несовместимые с христианской теологией, например, вечность мира, смертность души, наличие неизменных законов природы и т. д. В результате перипатетическое учение на латинском Западе вызвало серию осуждений, достигших кульминации в 1277 г., когда парижский епископ Этьен Тампье осудил как нечестивые 217 тезисов, которые, как он полагал, были заимствованы у Стагирита и Аверроэса.

И хотя Фома Аквинский, не без известного риска для себя, умело предотвратил разжигание конфликта утверждением, что человеческие

источники должны быть дополнены авторитетом Откровения, в частности доктринами божественного творения *ex nihilo* и бессмертия души, многие теологи продолжали весьма осторожно, а то и откровенно скептически относиться к взглядам и суждениям Стагирита. Вместе с тем схоластическое различие между абсолютной и упорядочивающей властью Бога (*Potentia Dei absoluta* и *Potentia Dei ordinata*) служило признанию того, что Творец хотя и мог приостанавливать действие им же данных законов природы, в реальности этого не делал, поддерживая упорядоченность и гармонию мира. Это обстоятельство легитимизировало натуралистическое изучение упорядочивающей силы Бога, не отрицая явным образом божественное всемогущество.

Благодаря христианизации Аристотеля к началу XIV в. его учение (в том числе натурфилософское) прочно укоренилось в учебной программе факультетов свободных искусств большинства европейских университетов. Институциональное разделение между факультетом теологии и факультетом искусств (факультетом более низкого ранга) давало философам определенную степень независимости от теологических ограничений. Но так было не везде. Если, к примеру, в Париже философы Сорбонны подчинились осуждению 1277 г., то в Падуанском университете, где не существовало богословского факультета, а из высших факультетов функционировал только медицинский, философы пользовались большой независимостью и были известны своим радикальным аристотелизмом. Эта падуанская традиция сохранялась до XVI в., когда она вызвала растущую церковную реакцию.

Следует также иметь в виду, что ни один период не характеризовался распространением или навязыванием некой монолитной интерпретации Аристотеля. Средневековый аристотелизм всегда охватывал широкий спектр позиций, от аверроизма до перипатетических учений с оттенком платонизма (например, учение Фомы Аквинского о душе) и до номиналистических исследований пределов разума в философии Дунса Скота и Уильяма Оккама.

Отправной точкой и важнейшей составной частью схоластического обучения в университетах служила логика, на языке которой обсуждалось большинство вопросов в комментариях и диспутах. Именно логически строгая процедура изложения стала одной из отличительных черт средневекового образования. Натурфилософия, как и прочие дисциплины, излагалась в строго логическом ключе. Например, комментарии к натурфилософским сочинениям Аристотеля строились по

форме *quaestio* (вопроса для обсуждения) (Marenbon, 1987: 25–34). Каждый раздел такого комментария начинался с дизъюнктивного вопроса о смысле аристотелевского текста, далее следовал перечень аргументов, встречающихся у Аристотеля или у его комментаторов, которые поддерживали точку зрения, противоположную предпочтительному ответу. Затем эти противоположные аргументы последовательно опровергались или приводились к предпочтительной точке зрения путем силлогистических рассуждений с использованием логических разграничений и определений. В результате вопрос решался в пользу той или иной пропозиции. Подобные логические рассуждения, примиряющие различные авторитеты с учением церкви, характерны для «схоластического метода». Таким образом, если одни историки философии (*nomen illis legio*) называют средневековую натурфилософию «служанкой богословия», то другие — «натурфилософией без природы», что точнее отражает ее характер (Murdoch, 1982).

Quaestio как форма организации преподавания и систематизации материала поощряла знакомство с множеством возможных аргументов и решений, тем самым открывая возможности для отхода от первоначальных соображений или аргументов Стагирита, хотя средневековые авторы были склонны скорее маскировать свои нововведения, чем акцентировать их. Ренессансные комментарии к трудам древних авторов, безусловно, стали широким полем для нововведений и тем самым для модификации традиции под видом ее трансляции. Именно гибкость схоластического перипатетизма стала его главной особенностью как философской системы и ключом к его длительному выживанию. Собственные неясности и двусмысленности Аристотеля не позволяли согласиться с какой-либо одной интерпретацией, и в итоге разнообразие трактовок волей-неволей стало нормой. В то же время аристотелевские принципы с их почти универсальной применимостью можно было использовать для создания новых теорий и ответов на новые вопросы (как это и делалось в средневековой теологии). Но этого мало. То, что натурфилософия была раздроблена, фрагментирована на десятки отдельных вопросов, — например: является ли поверхность Луны естественным местом для огня? возможно ли существование пустоты? нужна ли противодействующая среда для движения тел? и т. д., — маскировало противоречия, порожденные ее гибкостью и неопределенностью, затрудняя дебаты о ней как о целостной системе.

В эпоху Ренессанса аристотелевская натурфилософия столкнулась с рядом проблем, связанных с новым пониманием альтернативных

перипатетизму античных философских учений и с новой волной религиозных возражений, а также недавними (для того времени) эмпирическими наблюдениями и открытиями. Однако это не привело к отказу от Аристотеля. Количество латинских комментариев к его сочинениям, составленных между 1500 и 1650 гг., превышает их количество за все тысячелетие от Боэция до Помпонацци. Причем число комментариев к его натурфилософским трудам уступает только числу комментариев к его же логическим произведениям. Изобретение книгопечатания и увеличение числа университетов, несомненно, способствовали взрывному росту *Aristotelica*. Действительно, для подавляющего числа ренессансных интеллектуалов только Аристотель предлагал истолковывающие формулировки, отточенные в течение столетних дискуссий и размышлений, которые адаптировали его философию к нуждам и заботам христианской ортодоксии. Только для Аристотеля уже существовал обширный арсенал педагогических инструментов, подходящих для студентов разных уровней. Наконец, аристотелизм, учитывая его гибкость, располагал ресурсами, чтобы ответить на многие из новых вызовов. В результате эти вызовы привели не к упадку аристотелизма, а к увеличению числа его интерпретаций и адаптаций. Институциональные и интеллектуальные факторы, вместе взятые, могут объяснить сохраняющуюся жизнеспособность и возросшую продуктивность аристотелевской натурфилософии в первой половине XVII в. Аристотелизм оставался общей философской почвой Возрождения, точкой отсчета, по отношению к которой всякая новая философия должна была доказывать свою состоятельность.

Но это только одна, наиболее, так сказать, массовидная сторона интеллектуальной ситуации раннего Нового времени. Если схоласты-перипатетики контролировали университеты, то «новые философы» для развития своих идей и завоевания сторонников использовали иные виды ассоциаций, и прежде всего более или менее официальные собрания — от «академий» под княжеским патронатом до неформальных встреч в частных домах. Участники таких собраний могли обратиться к богатому нетрадиционному интеллектуальному ресурсу, поскольку, как известно, гуманисты приложили много усилий для извлечения на свет давно забытых античных текстов. Среди них были не только античные комментарии к Аристотелю, предлагавшие новые, часто критические взгляды на его учения, но и тексты совершенно иных философских традиций, в частности стоической, эпикурейской или платоновской, а также доксографические сочинения (например, Диогена Лаэрция), сообщавшие мнения других мыслителей, труды которых зачастую уже

не сохранились, — скажем, досократиков и пифагорейцев. При наличии всех этих альтернатив, доступных для изучения, Аристотель при всей его популярности в университетах перестал быть единственным источником знания о мире; давние религиозные возражения против него могли быть приведены для оправдания обращения к другим авторам, которые, как казалось, можно было без труда примирить с христианскими доктринами.

VERITAS CREATA

В начале Нового времени христианство было потрясено до основания новаторской теологией Мартина Лютера, что в совокупности с иными факторами (неожиданными географическими открытиями, распространением книгопечатания и т. д., см. выше) привело к перестройке ментального мира европейцев, их представлений о Боге, спасении, бытии и познании.

Кроме того, в Европе раннего Нового времени были предприняты первые попытки институционализации границ между тремя сферами культуры (а не просто между дисциплинами) — религиозной, политической и натурфилософской. Акцент Ф. Бэкона на необходимости изучать Священное Писание и Книгу Природы не только по отдельности, но и разными методами, утверждение Г. Галилея (цитировавшего кардинала Ч. Баронио), что Библия «учит нас, как нам переместиться на небо, а не как перемещаются сами небеса» (цит. по: Finocchiaro, 1989: 96), и крайний дуализм Р. Декарта в отношении разума и материи — все это свидетельствовало о стремлении к разделению указанных культурных сфер. Однако в XVII в. эти сепаратистские попытки привели к парадоксальному результату, усилив взаимозависимость двух областей — религии и естествознания. Единственным способом легитимизации последнего стала сакрализация этого знания, и, как следствие, натуралисты предпочитали оформлять свои утверждения, используя ресурсы религиозной риторики. В то же время религиозные институты, которые с тревогой наблюдали конфессиональную фрагментацию христианства, пытались вернуть себе авторитет, обратившись к новой натурфилософии. Эта двойная динамика, хотя и выраженная по-разному, была характерна как для католицизма, так и для реформационных учений.

В историко-научной литературе, начиная с работы Р. Мертона 1938 г.[3] и десятилетия спустя, многие авторы делали акцент на особой роли

[3]Впервые опубликованной в виде пространной статьи объемом 273 страницы (Merton, 1938).

протестантской этики в становлении и социализации науки Нового времени, на «наукоподобии» протестантского религиозного сознания, его изоморфности структурам рационального дискурса и т. п.

Действительно, протестантизм и «новую философию» объединяют такие черты, как антиавторитаризм, оптимизм во всем, что касается человеческих возможностей, рациональный эмпиризм, поддержка активно-эмпирического и утилитарного образа науки как легитимной культурной деятельности и т. д. Более того, в рамках протестантизма сложилась абстрактная модель исследовательской деятельности, модель, генетически связанная с критическим изучением и толкованием реформаторами Библии. Подобно тому как ученый верит в свой разум, но знает, что конечные выводы должны проверяться эмпирически, так и реформатор верит в свой разум, но знает, что его выводы должны проверяться Библией. Как ученый верит в объективность изучаемого им объекта, зная, что эта объективность не означает совпадения видимости и сущности, так и реформатор верит, что Библия истинна, но ее внешний, поверхностный смысл не соответствует ее глубинному, сущностному смыслу (Фурман, 1983: 83).

В подобных акцентах на пронаучных добродетелях протестантизма католицизм как культурная сила представляется весьма скверным для науки партнером. Однако такая трактовка вызывает серьезные возражения. Достаточно обратиться к деятельности Общества Иисуса (иезуитов)[4].

Иезуиты много сделали для развития науки, особенно математики, «экспериментальной философии» (физики), медицины, инженерии. Между 1600 и 1700 гг. ими было опубликовано около 4000 книг, 600 журнальных статей и составлено около 1000 рукописей по естествознанию и математике. Накануне упразднения ордена в июле 1773 г. его члены занимали более 85 кафедр математики, надзирали за более чем десятком физических кабинетов (бóльшая часть которых существовала вместе с кафедрами экспериментальной физики), работали во всех 25 существовавших тогда учебных обсерваториях Европы, и хотя обсерватории в Гринвиче и Париже превосходили в техническом отношении иезуитские, последние держали бóльшую сеть постоянных наблюдателей-астрономов.

[4]Не говоря уже о том, что некоторые выдающиеся ученые и философы — Галилей, Паскаль, Декарт, Гассенди, Бошкович — были католиками.

Для естественно-научной деятельности иезуитов характерно странное, на первый взгляд, соединение двух тенденций: традиционализма (отсюда тяготение их натурфилософии к аристотелизму) и эмпиризма бэконианского толка. Чтобы понять истоки иезуитского образа науки, следует принять во внимание важную особенность их идеологии — акцент на концепциях апостольской духовности и апостольского служения. Идеал апостольской духовности требовал, чтобы члены Общества, подобно святым апостолам, посвятили себя мирским трудам с целью служения ближнему и во славу Господа. Для «сынов Игнатия» стандарты святости коренились не в созерцательной молитве, но в целенаправленной деятельности от имени и во имя Бога, что формировало черты характера и ума, необходимые для успешного выполнения мирских задач: усердие, прилежание, трудолюбие, систематичность, активность и т. д.

Среди многочисленных мирских дел, которыми занимались иезуиты в монастырях и в миру, учение, ученость, изучение Природы имели особенно высокий статус. Ученые занятия рассматривались ими как легитимное дополнение к молитве и посту. Поэтому иезуиты оказались так или иначе вовлеченными в контакты с теми или иными натурфилософскими течениями. Опытная проверка гипотез, их доказательство посредством «испытания», то есть опыта, стандарты рациональности и т. д. стали критериями приемлемости тех или иных идей, понятий и представлений. Те интерпретации явлений природы, которые отрицали рациональность и постижимость творения (как, например, скептицизм в его крайних формах), допускали существование «скрытых агентов», недоступных разуму (как, например, ряд алхимических доктрин), и угрожали человеческой свободе и достоинству (скажем, судебная астрология), были ими отвергнуты.

Волевая стихия активной догматики Общества, искоренение разномыслия по поводу любых вопросов, сколько-нибудь значимых для него и для католической церкви вообще, давали множество побочных и незапланированных эффектов. Именно к христианской догматике, по мысли М. К. Петрова, «восходят основные наборы установок психологии научной деятельности: непримиримость к противоречию; твердая вера в разрешимость любой дисциплинарной проблемы; осознание повтора как дисциплинарного преступления, „плагиата“; самоустранение из описания по принципу [...] „не от себя говорить буду“» (Петров, 1991: 251) и т. д.

В католицизме христианская доктрина лишь отчасти основана на библейском тексте, не меньшую роль играет и церковная (апостольская)

традиция. Причем в понимании идеологов Общества Иисуса традиция — это творческий процесс (вос)создания (а не искажения) источников веры. Акцент на роли традиции обусловил и высокий ценностный статус интерпретации, причем не только как способа соотнесения наблюденного и познанного со Священным Писанием, но и как способа охвата сложной реальности (социальной и природной). Каждый объект и явление подлежали интерпретации, в результате чего интерпретатор приходил к тому, что можно назвать *veritas creata* (сотворенной истиной). В результате объект не познавался в своей исходной чистоте и цельности, но как бы «замещался» иной, мыслительной конструкцией. Более того, объект знания мог вообще не существовать реально (как, например, эпициклы в системе Птолемея, круговые орбиты планет в коперниканской астрономии или эллиптические в теории Кеплера). Правильно построенная интерпретация (модель) позволяла упорядочить кажущийся хаос наблюдений, что возвышало статус мыслящего субъекта, который в этой ситуации должен был занять некую познавательную позицию.

Для иезуитов (и вообще для католицизма), в отличие от протестантизма, приемлемость того или иного утверждения целиком зависела от его интерпретации, откуда и возникала необходимость социального и идеологического контроля. Контроль же опирался на традицию — отсюда опора на Аристотеля, Эвклида, Птолемея и Фому Аквинского. Но если протестантизм давал идеологическую санкцию на развитие науки как познания Творца через познание его творения, облегчив тем самым процесс социализации природознания в обществе с новой шкалой ценностей, то католицизм — в лице ученейших представителей Общества Иисуса *par excellence* — дал действенный импульс развитию науки как культуры, импульс, так сказать, «кумулятивного» свойства, направлявший «движение за науку» в культурное русло традиционной идеологии.

теологизированная математика

Публикация труда Н. Коперника «De revolutionibus orbium celestium» («Об обращении небесных сфер», 1543), положившая начало натурфилософскому этапу научной революции, засвидетельствовала соотнесенность двух интеллектуальных традиций эпохи Позднего Возрождения — неоплатонизма и «смешанных математических наук» (*mathematica mixta*), в число которых входили механика, гидростатика, геометрическая

оптика, астрономия, теория музыки, география[5]. Если неоплатоники — например, флорентийский философ М. Фичино и его последователи — представляли себе материю и душу как единое целое, объединенное непрочным, но материальным духом (*spiritus*), то математики рассматривали сущности, абстрагированные от материи. Книга Коперника поначалу была прочитана и понята современниками в рамках математической астрономии как предлагающая новые геометрические модели планетарных движений. Однако вскоре коперниканский текст стали трактовать в свете иных интеллектуальных традиций. К примеру, идея движущейся Земли рассматривалась как отголосок фичинианских идей о подвижной душе, обитающей во всех земных и небесных телах, в то время как обоснование центрального положения Солнца перекликалось с некоторыми элементами герметизма XVI в. Такая множественность возможных прочтений Коперника, наряду с другими обстоятельствами, подрывала любые попытки свести смысл «De revolutionibus» к одному каноническому пониманию и ограничивала возможности контроля над ним со стороны университетской и римской церковной элиты.

Первая теологическая критика теории Коперника принадлежала доминиканцу Дж. М. Толозани. Однако его сочинение «De coelo supremo immobili et terra infima stabili, ceterisque coelis et elementis intermediis mobilibus» («О высшем неподвижном небе и низшей устойчивой земле, а также об остальных небесах и промежуточных подвижных элементах»), написанное примерно в 1544–1548 гг., было опубликовано только в 1975 г. (Garin, 1975). Толозани обвинил Коперника в нарушении принципов физики, логики, иерархии наук и Священного Писания одновременно (Westman, 1986: 87–89), что, кстати, говорит о том, что Коперник не просто предложил новую космологическую схему, но бросил своим современникам культурный вызов. Выдвинув движение Земли в качестве основы новой астрономии, он поставил в центр обсуждения движение, которое представил как физический эффект математического свойства — шарообразности Земли. Это движение было недоступно для непосредственного восприятия органами чувств земного наблюдателя, но оно определяло видимую им картину. Модель Коперника

[5]Термин «смешанные математические науки» использовался схоластами для обозначения дисциплин, занимавших, по их классификации, промежуточное положение между натурфилософией (которая изучала предметы, существующие и изменяющиеся независимо от нас) и математикой (которая изучала объекты, не существующие в реальной природе).

также подрывала первичную физическую интуицию: прямолинейное свободное падение тел на Землю требовало ее неподвижности.

Появление нового физико-математического объекта в контексте вполне традиционного астрономического текста вызвало споры между математиками, натурфилософами и теологами по поводу иерархии их дисциплин и границ между ними.

Таким образом, в новой натурфилософии появился ряд объектов, в принципе не наблюдаемых и в астрономическом дискурсе функционировавших как геометрические репрезентации, генерирующие положения планет, соответствие которых наблюдениям было вполне приемлемым. Наконец, поскольку физический статус таких объектов оставался неопределенным, они поддавались либо материальной, либо духовной интерпретации.

Теология (как и платонизм) имела большой опыт использования понятий и концепций, не имевших прямых референтов в наблюдаемом мире. И птолемеевская, и коперниканская космологии могли быть вписаны в картину мира, где доминировало религиозное сознание, поскольку всегда можно было утверждать, что небесные тела движутся под действием первотолчка как конечной причины или, наоборот, ангелов, без вмешательства в геометрические модели, описывающие эти движения. Кроме того, можно было утверждать, что астрономические модели с их эксцентриками и эпициклами — всего лишь математические гипотезы, способные «спасти явления», не объясняя их физически. Таковы были стратегии, подчинявшие астрономию как математическую дисциплину теологизированной натурфилософии и в то же время в определенных пределах гарантировавшие ее автономию.

Несколько иной стратегии придерживался И. Кеплер, который настаивал на физической реальности гелиоцентрических планетарных орбит как результата взаимодействия двух противоположных сил: одной — исходящей от Солнца и притягивающей планету к нему, другой — принадлежащей планете и отклоняющей ее от Солнца. Выдвижение в качестве физических причин движений планет сил, пусть даже плохо определенных, имело глубокие последствия для понимания астрономии как физико-математической науки, а не просто математической дисциплины. Кроме того, как это ни парадоксально, но «невидимый» объект, то есть существующий в теории и принципиально ненаблюдаемый в реальности, но при этом отражающий эту реальность (то есть зависящий от наблюдаемых феноменов), а не просто спасающий явления подобно птолемеевым эпициклам, деферентам и т. д., позволял

глубже понять реальное устройство мира. *Mutatis mutandis* сказанное относится и к описанию действительности в терминах атомистики (или корпускуляризма).

Однако математизированные астрономические теории, претендующие на описание реальности, вполне допускали теологическое толкование природы. В частности, Кеплер представлял себе структуру Вселенной как отражение божественного замысла Творения, коренящегося в геометрической природе божественного интеллекта или записанного в виде архетипической модели в божественном разуме. Следуя протестантской натурфилософской традиции, восходящей к Ф. Меланхтону, Кеплер полагал, что на объектах Вселенной отпечатались знаки Бога и особенно Троицы:

> Ибо в сфере, которая есть образ Бога-Творца и архетип мира [...] есть три области, символы трех лиц Святой Троицы: центр — символ Отца; поверхность — Сына; промежуточное пространство — Святого Духа. И то же имеет место с множеством главных частей мира — различные части находятся в различных областях сферы: Солнце в центре, неподвижные звезды на поверхности и, наконец, планетарная система в области, промежуточной между Солнцем и неподвижными звездами (цит. по: Westfall, 1973: 222).

Таким образом, Кеплер отождествляет Бога с искусным геометром, полагая, что астроном способен интуитивно понять модель, заложенную в божественном сознании. Для Кеплера изучение Книги Природы было подобно молитве (Methuen, 1998: 206).

Галилей, как и Кеплер, бросил вызов традиционным границам и иерархическим отношениям между физическими истинами натурфилософии и гипотезами *mathematica mixta*. Свое отношение к соотнесенности человеческого познания и божественных истин он ясно сформулировал в трактате «Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti» (1613)[6]:

> В своих рассуждениях мы либо стремимся проникнуть в истинную и внутреннюю сущность природных субстанций, либо довольствуемся знанием некоторых их свойств. Первое я считаю столь же невозможным в отношении ближайших элементарных сущностей, как и в отношении более отдаленных небесных... [Однако], хотя и тщетно стремиться определить истинную сущность (*sustanza*) солнечных пятен, из этого не следует, что мы не можем знать некоторых их свойств (*affezioni*), таких как расположение, движение, форма, размер, непрозрачность, изменчивость, возникновение и исчезновение. Они,

[6]Принятый русский перевод: «Письма о солнечных пятнах».

> в свою очередь, могут стать средством, с помощью которого мы сможем лучше философствовать о других, более противоречивых свойствах природных субстанций. И наконец, возвышая нас до конечной цели наших трудов, которая заключается в любви к божественному Мастеру (*amore del divino Artefice*), это будет поддерживать в нас надежду, что мы узнаем все остальные истины в Нем, источнике всякого света и истины (Galilei, 1890–1909: Voll. 5, 188).

Галилеевский проект объединения натурфилософии и смешанной математики (что почему-то принято называть математизацией картины мира, хотя, на мой взгляд, разумнее говорить о физикализации математического описания в области *mathematica mixta*) вызвал отторжение у университетских философов, методологию которых он резко критиковал, а также в клерикальных кругах. Однако причины увещания 1616 г. и инквизиционного процесса 1633 г. вовсе не сводятся к тому, что, как до сих пор считают многие, особенно в среде отечественных философов (Баранец и др., 2015; Девятова и Купцов, 2011), церковные мракобесы травили великого ученого за то, что он отстаивал правоту гелиоцентризма. Ситуация была совершенно иной (см., например: Дмитриев, 2015): Урбану VIII было совершенно безразлично, что относительно чего вертится (Библия — не учебник астрономии), но претензии научной теории (любой!) на выражение некой абсолютной физической истины (*verità assoluta*) противоречили догматам о божественном всемогуществе (*Potentia Dei absoluta*), а если вдуматься, то и о божественном всеведении (*omnisciencia divina*).

Теперь несколько слов о позиции Р. Декарта. По его мнению, Бог своей волей гарантировал истинность ясных и отчетливых представлений, составляющих основу всего человеческого знания:

> Естественный свет, или способность познания, данная нам Богом (*lumen naturae, sive cognoscendi facultatem à Deo nobis datum*), ни в коем случае не может коснуться объекта, который не был бы истинным, поскольку эта способность относится к данному объекту, или, иначе говоря, поскольку он при ее посредстве ясно и отчетливо воспринимается (*clarè & distinctè percipitur*). Ведь мы по заслугам именовали бы Бога обманщиком (*deceptor*), если бы он дал нам извращенную способность восприятия, принимающую ложь за истину (Descartes, 1897/1913: T. 8-I, 16).

Принципы картезианской физики, уходящие корнями в картезианскую метафизику, стали *locus classicus* практики использования идеальных объектов и соответствующих объяснений в механистической философии, практики, сохранившей свою значимость до сих пор.

Объекты научного дискурса, недоступные органам чувств, возникли в математической традиции *mathematica mixta*, где они первоначально функционировали как абстракции. Переосмысленные как скрытые механизмы, стоящие за наблюдаемыми явлениями природы, они преступали традиционные границы между исследованием природы и исследованием машин, между математикой и физикой, а зачастую и между философией и теологией. Однако потребность в религиозных обоснованиях не исчезла. Напротив, у Коперника, Кеплера и Декарта, а затем и И. Ньютона, эта потребность усилилась, хотя и удовлетворялась нестандартными способами: у Коперника — ссылкой на папу римского как арбитра в оценке и выборе научных теорий, у Кеплера — отождествлением *modus operandi* божественного интеллекта с геометрическими построениями и доказательствами, у Декарта — обращением к божественной природе как гаранту основных принципов философии и истинности ясных и отчетливых идей (о теологии И. Ньютона см.: Дмитриев, 1999).

«очистить и обновить разум»

К середине XVII в. метафора природы как часов — сложного механизма, созданного Творцом, — стала выражением новых отношений между чувствами и разумом, Богом и его творением, натурфилософией и механическими искусствами (Дмитриев, 2023). Эта метафора наглядно связывала наблюдаемые явления природы (ход стрелки часов) и невидимые, скрытые в корпусе механизмы (часовые гири и колеса) различными способами, выдаваемыми за «объяснения» или «причины» этих явлений — или, по крайней мере, за «гипотезы» относительно этих причин. Более того, эта метафора также предполагала, что исследование Вселенной должно быть уподоблено исследованию машины. Это означало, что натурфилософия уже не может быть понята как нематематическая в принципе, поскольку механика является частью «смешанной математики». Таким образом, знаниям о машинах — искусственных объектах, не являвшихся предметами традиционного философского обсуждения, — был придан статус, бросающий вызов традиционной иерархии дисциплин и их границам. Наконец, метафора часов повлекла за собой переформулирование представлений о вмешательстве Бога в регулирование своего творения, которое теперь представлялось как идеально упорядоченная машина. Если совершенство Бога может быть продемонстрировано совершенством Вселенной, не нуждающейся в божественном вмешательстве для поддержания своего регулярного хода, то это означает необходимость пересмотра границ авторитета Библии

для естествознания, по крайней мере в том, что касается вмешательства божественного провидения.

Ф. Бэкон предложил выделить роль и цели познания в натурфилософии, отличные от теологических. В центре его критики традиционных форм познания — гуманистической, схоластической и неоплатонической — была их неспособность учесть связь человеческого интеллекта с миром, «общение (*commerce*) между человеческим умом и природой вещей» (Bacon, [1990]: Vol. 8, 17), как он выразился. Из этой критики вытекало его суждение о том, что все формы унаследованного знания — «утонченное» (*delicate*), «спорное» (*contentious*) и «фантастическое» (*fantastical*), как он охарактеризовал их в «Advancement of Learning» (1605) (ibid.: Vol. 6, 117), — остаются на поверхностном уровне слов, неспособных проникнуть в тайны вещей. Поэтому необходимо было найти средства, обеспечивающие развитие знаний, основанное на «делании», а не только на размышлении и речи. Наиболее радикальным аспектом предложенной Бэконом реорганизации познания была его попытка разграничить роль естественного знания и знания, основанного на Священном Писании. По его мнению, Библия — это продукт Откровения, написанный как руководство к спасению, в то время как Книга Природы учит властвовать над Вселенной на благо человечества, и не следует путать цели этих двух книг: «Мы не предполагаем через созерцание природы достичь тайн Бога» (ibid.: 95).

Во время Английской революции 1640-х гг. проект Бэкона приобрел популярность среди пуритан, милленаристов и других религиозных радикалов. В контексте эсхатологических настроений, охвативших Англию в XVII в., распространение знаний и контроль над природой рассматривались как средство приближения Царства Божьего на земле. Считалось, что осторожные исследования природы — это способ прославить Бога и восстановить господство человека над ней, утраченное после грехопадения. К концу 1650-х гг. все более очевидным становился разрушительный потенциал претензий религиозных радикалов на прямое общение с Богом и на неопосредованный доступ к тайнам природы. На этом фоне Р. Бойль и другие члены Королевского общества предложили свой проект познания мира. С одной стороны, они подчеркивали бэконианское разграничение Книги Природы и Священного Писания, разделяя также скептицизм сэра Фрэнсиса в отношении возможности прямого доступа к природным тайнам, а с другой — опирались на опять-таки бэконианские методологические идеи для легитимации

своей собственной эпистемологической альтернативы аристотелианцам, картезианцам и гоббсианцам.

Философский проект экспериментаторов Королевского общества и их попытку спасти политический и религиозный порядок в Англии эпохи Реставрации можно рассматривать как две стороны одного предприятия. Натурфилософы-экспериментализты, для которых *philosophia experimentalis* стала не просто методом исследования, но и руководством в жизни вообще, надеялись, что им удастся не только проникнуть в тайны природы, но также решить проблемы социального и религиозного порядка. После восстановления британской монархии предыдущие потрясения (революция, гражданская война, диктатура О. Кромвеля) виделись как результат неспособности образованной элиты преодолеть разногласия по поводу спорного знания. Покровитель Т. Гоббса У. Кавендиш, граф Ньюкасл, лаконично выразил эту точку зрения: «Споры — это гражданская война, которую начинают пером, но вскоре вытаскивают веревку» (цит. по: Shapin & Schaffer, 1985: 290). Чтобы разногласия не перетекали из философской в политическую и религиозную сферы, философы-экспериментаторы Королевского общества установили четкие риторические границы между натурфилософским дискурсом и всеми прочими, включая теологический и политический. Так, устав Королевского общества требовал, чтобы его члены ограничивали свои исследования изучением природы, «не вмешиваясь в религию, метафизику, мораль, политику, грамматику, риторику или логику» (Lyons, 1968: 41):

> Экспериментатор [...] должен правильно судить о себе, он должен сомневаться в лучших своих мыслях; он должен осознавать свое невежество, если он когда-нибудь попытается очистить и обновить свой Разум. [...] Можно сделать вывод, что сомневающийся, скрупулезный, прилежный наблюдатель природы скорее станет скромным, суровым, кротким, смиренным христианином, чем человек спекулятивной науки, который слишком хорошо думает о себе и своих знаниях (Sprat, 1958: 367).

Таким образом, в английском обществе произошла кристаллизация определенных религиозно-натурфилософских интересов вокруг группы сторонников *philosophia experimentalis*, таких как Р. Бойль, Дж. Уилкинс, Э. Стиллингфлит, Г. Ольденбург и др. Многие из них разделяли мысль Бойля о том, что размышления о Боге являются частью натурфилософии, которая раскрывает славу Бога через изучение его творения,

и способствуют нравственному совершенствованию человека. Идею пропедевтической функции природознания, научения у природы можно встретить во многих сочинениях Бойля. Он убеждал своих читателей изучать Книгу Природы, получая от нее (Природы) наставления, ибо

> ...тот, кто способен (каким-то образом) заставить мир звучать, наделив каждое творение и почти каждое явление языком, чтобы они доставляли ему радость, кто сможет заставить малейшие происшествия в его жизни и даже цветы своего сада читать ему лекции об этике и теологии, тот [...] вряд ли будет испытывать потребность бежать в таверну или в еще худшее место [...] чтобы убежать от своего времени (Boyle, 1772: Vol. 2, 336).

Таким образом, гармония (пусть даже относительная) между натурфилософской и теологической картинами мира достигалась не только путем изменения подходов к изучению природы, но и принятием новой «модели» Бога.

Литература

Баранец Н. Г., *Веревкин А. Б.*, *Горшкова А. В.* Идеология и память научного сообщества // Власть. — 2015. — № 10. — С. 119–123.

Бовыкин Д. Ю., *Чудинов А. В.* Французская революция. — М. : Альпина нонфикшн: Постнаука, 2020.

Девятова С. В., *Купцов В. И.* Судьба учения Н. Коперника // Вопросы философии. — 2011. — № 1. — С. 83–97.

Дмитриев И. С. Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи: научное издание. — СПб. : Алетейя, 1999.

Дмитриев И. С. Упрямый Галилей. — М. : Новое литературное обозрение, 2015.

Дмитриев И. С. «Tempus Spargendi Lapides» : размытая структура научных революций // Эпистемология и философия науки. — 2018. — Т. 55, № 4. — С. 189–205.

Дмитриев И. С. «Они верны, точны, неумолимы» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 243–278.

Касавин И. Т., *Порус В. Н.* Возвращаясь к Т. Куну : консервативна ли «нормальная наука»? // Эпистемология и философия науки. — 2020. — Т. 57, № 1. — С. 6–19.

Петров М. К. Язык, знак, культура. — М. : Наука, 1991.

Фурман Д. Е. Идеология Реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания // Философия эпохи ранних буржуазных революций / под ред. Т. И. Ойзермана. — М. : Наука, 1983. — С. 58–110.

Bacon F. The Works : in 15 vols. / ed. by J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath. — Boston : Houghton, Mifflin and Co., [1990].

Boyle R. The Works of the Honourable Robert Boyle : in 6 vols. / ed. by T. Birch. — London : J. & F. Rivington, 1772.

Descartes R. Oeuvres : en 13 t. / sous la dir. de C. Adam, P. Tannery. — Paris : Léopold Cerf, 1897/1913.

Finocchiaro M. The Galileo Affair : A Documentary History. — Berkeley : University of California Press, 1989.

Galilei G. Le Opere : in 20 voll. / a cura di A. Favaro. — Firenze : G. Barbèra Editore, 1890–1909.

Garin E. Alle origini della polemica anticopernicana // Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo. — Roma, Bari : Laterza, 1975. — P. 283–295.

Lyons H. G. The Royal Society, 1660–1940 : A History of Its Administration under Its Charters. — New York : Greenwood Press, 1968.

Marenbon J. Later Medieval Philosophy (1150–1350) : An Introduction. — New York : Routledge, Kegan Paul, 1987.

Merton R. K. Science, Technology and Society in Seventeenth Century England // Osiris. — 1938. — Vol. 4. — P. 360–632.

Methuen C. Kepler's Tübingen : Stimulus to a Theological Mathematics. — Aldershot : Ashgate, 1998.

Murdoch J. E. The Analytic Character of Late Medieval Learning : Natural Philosophy Without Nature // Approaches to Nature in the Middle Ages : Papers of the Tenth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies / ed. by L. D. Roberts. — Binghamton, NY : Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982. — P. 171–213.

Schuster J. The Scientific Revolution // Companion to the History of Modern Science / ed. by R. C. Olby, G. N. Cantor, J. R. R. Christie, M. J. S. Hodge. — London : Routledge, 1990. — P. 217–242.

Shapin S., Schaffer S. Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental life : Including a Translation of Thomas Hobbes, Dialogus physicus de Natura Aeris by Simon Schaffer. — Princeton : Princeton University Press, 1985.

Sprat T. History of the Royal Society / ed. by J. I. Cope, H. W. Jones. — St. Louis : Washington University Press, 1958.

Westfall R. S. Science and Religion in Seventeenth-Century England. — Ann Arbor : University of Michigan Press, 1973.

Westman R. S. The Copernicans and the Churches // God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science / ed. by D. Lindberger, R. L. Numbers. — Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1986. — P. 76–113.

Dmitriyev, I. S. 2025. "Teologicheskaya komponenta nauchnoy revolyutsii rannego Novogo vremeni (don'yutonovskiy etap) [The Theological Component of the Early Modern Scientific Revolution (Pre-Newtonian Stage)]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 261–284.

Igor' Dmitriyev
Doctor of Letters in Chemistry
Senior Research Fellow
S. I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology
of the Russian Academy of Sciences
St. Petersburg Branch (Saint Petersburg, Russia); orcid: 0000–0003–0412–4177

The Theological Component of the Early Modern Scientific Revolution (Pre-Newtonian Stage)

Submitted: Feb. 25, 2024. **Reviewed:** Nov. 10, 2024. **Accepted:** Jan. 17, 2025.

Abstract: The author of the article proceeds from the position according to which the most adequate method of describing and analyzing the phenomenon of the so-called Scientific Revolution of the early modern period is a polycontextual approach, in which the analyzed event is presented as a result of the resonance of innovative trends of the epoch and is considered as an important part of the general intellectual revolution of the specified historical period. As an example of one of such trends, the article considers the influence of the theological factor (theological revolution) on the formation of classical science at the first (natural philosophical) stage (xvi–xvii centuries) of the scientific revolution. The article shows that, contrary to the still widespread opinion, the stimuli for the development of natural science and mathematics came not only from the ideologists of Protestantism, but also from the educated Catholic elite, in particular, from the natural philosophers and mathematicians of the Society of Jesus (Jesuits). It is also shown that mathematized astronomical theories purporting to describe reality quite allowed for theological interpretations of nature. In particular, Kepler envisioned the structure of the universe as a reflection of the divine design of Creation, derived from the geometric nature of divine intelligence. Following the Protestant natural philosophical tradition dating back to Melanchthon, he believed that the signs of God, and especially the Trinity, were imprinted on the objects of the universe. The analysis of historical material has shown that the need for religious justifications of natural philosophical assertions did not disappear with the emergence of new discourses. On the contrary, Copernicus, Kepler and Descartes, and later I. Newton, strengthened this need, although it was satisfied in unconventional ways: Copernicus — by referring to the Pope as the arbiter of new mathematized scientific theories, Kepler — by identifying the Divine intelligence with geometry, Descartes — by appealing to the Divine nature as the guarantor of the basic principles of philosophy and the truth of clear and distinct ideas. The analysis of the correlation between the emerging classical science and theological discourse has shown that harmony (even if relative) between the natural philosophical and theological worldviews was achieved not only by changing approaches to the study of nature, but also by adopting a new "model" of God.

Keywords: Early Modern Scientific Revolution, Natural Philosophy, Theological Revolution, Society of Jesus, Royal Society of London.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-261-284.

REFERENCES

Bacon, F. [1990]. *The Works* [in English and Latin]. Ed. by J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath. 15 vols. Boston: Houghton, Mifflin and Co.

Baranets, N. G., A. B. Verevkin, and A. V. Gorshkova. 2015. "Ideologiya i pamyat' nauchnogo soobshchestva [Ideology and Memory of the Scientific Community]" [in Russian]. *Vlast' [The Power]*, no. 10, 119–123.

Bovykin, D. Yu., and A. V. Chudinov. 2020. *Frantsuzskaya revolyutsiya [The French Revolution]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Al'pina non-fikshn: Postnauka.

Boyle, R. 1772. *The Works of the Honourable Robert Boyle*. Ed. by Th. Birch. 6 vols. London: J. & F. Rivington.

Descartes, R. 1897/1913. *Oeuvres* [in French]. Ed. by Ch. Adam and P. Tannery. 13 vols. Paris: Léopold Cerf.

Devyatova, S. V., and V. I. Kuptsov. 2011. "Sud'ba ucheniya N. Kopernika [The Fate of the Doctrine of N. Copernicus]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 1, 83–97.

Dmitriyev, I. S. 1999. *Neizvestnyy N'yuton. Siluet na fone epokhi: nauchnoye izdaniye [The Unknown Newton. Silhouette on the Background of the Era: Scholarly Edition]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.

——— . 2015. *Upryamyy Galiley [Stubborn Galileo]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

——— . 2018. "'Tempus Spargendi Lapides' ['Tempus spargendi lapides']: razmytaya struktura nauchnykh revolyutsiy [The Fuzzy Structure of Scientific Revolutions]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 55 (4): 189–205.

——— . 2023. "'Oni verny, tochny, neumolimy' ['They are true, accurate, inexorable']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1): 243–278.

Finocchiaro, M. 1989. *The Galileo Affair: A Documentary History*. Berkeley: University of California Press.

Furman, D. Ye. 1983. "Ideologiya Reformatsii i yeye rol' v stanovlenii burzhuaznogo obshchestvennogo soznaniya [The Ideology of the Reformation and Its Role in the Formation of Bourgeois Social Consciousness]" [in Russian]. In *Filosofiya epokhi rannikh burzhuaznykh revolyutsiy [Philosophy of the Epoch of Early Bourgeois Revolutions]*, ed. by T. I. Oyzerman, 58–110. Moskva [Moscow]: Nauka.

Galilei, G. 1890–1909. *Le Opere* [in Italian]. Ed. by A. Favaro. 20 vols. Firenze: G. Barbèra Editore.

Garin, E. 1975. "Alle origini della polemica anticopernicana" [in Italian]. In *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, 283–295. Roma and Bari: Laterza.

Kasavin, I. T., and V. N. Porus. 2020. "Vozvrashchayas' k T. Kunu [Revising T. Kuhn]: konservativna li 'normal'naya nauka' ? [Is 'Normal Science' Conservative?]" [In Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology and Philosophy of Science]* 57 (1): 6–19.

Lyons, H. G. 1968. *The Royal Society, 1660–1940: A History of Its Administration under Its Charters*. New York: Greenwood Press.

Marenbon, J. 1987. *Later Medieval Philosophy (1150–1350): An Introduction*. New York: Routledge / Kegan Paul.

Merton, R. K. 1938. "Science, Technology and Society in Seventeenth Century England." *Osiris* 4:360–632.

Methuen, Chr. 1998. *Kepler's Tübingen: Stimulus to a Theological Mathematics*. Aldershot: Ashgate.

Murdoch, J. E. 1982. "The Analytic Character of Late Medieval Learning: Natural Philosophy Without Nature." In *Approaches to Nature in the Middle Ages : Papers of the Tenth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, ed. by L. D. Roberts, 171–213. Binghamton, NY: Center for Medieval & Early Renaissance Studies.

Petrov, M. K. 1991. *Yazyk, znak, kul'tura [Language, Sign, Culture]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.

Schuster, J. 1990. "The Scientific Revolution." In *Companion to the History of Modern Science*, ed. by R. C. Olby et al., 217–242. London: Routledge.

Shapin, S., and S. Schaffer. 1985. *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental life: Including a Translation of Thomas Hobbes, Dialogus physicus de Natura Aeris by Simon Schaffer*. Princeton: Princeton University Press.

Sprat, Th. 1958. *History of the Royal Society*. Ed. by J. I. Cope and H. W. Jones. St. Louis: Washington University Press.

Westfall, R. S. 1973. *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Westman, R. S. 1986. "The Copernicans and the Churches." In *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. by D. Lindberger and R. L. Numbers, 76–113. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

Философское наследие Владимира Бибихина

Исследования

Studies: Philosophical Heritage of Vladimir Bibikhin

Мелихов Г. В. «Изменение глаз» : практическая феноменология Владимира Бибихина и обэриутов // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 287–304.

Герман Мелихов*

«Изменение глаз»**

практическая феноменология Владимира Бибихина и обэриутов

Получено: 02.11.2024. **Рецензировано:** 10.01.2025. **Принято:** 17.01.2025.

Аннотация: Предмет данной статьи — практическая феноменология в том виде, который предложил В. Бибихин в курсе лекций «Дневники Льва Толстого», установка на восприятие самочинного, невольной вовлеченности во что-то не мое, но обращенное ко мне. Все, что требуется от нас, — отделение себя от себя самого, позволение вершиться чему-то самому. В этом «невольно» содержится суть феноменологического отклика на вещи. Желания «делать феноменологию» должно быть меньше самой феноменальности, хотя чаще мы имеем дело с обратным — избыток феноменальности «ждет своего часа», будучи скрыт за тем, что остановлено во взгляде, зафиксировано в наблюдении, обобщено в понятии. Тексты Бибихина представляют собой разновидность раскрепощающего письма, имеющего свой целью высвобождение избытка, попытки в письме, посредством письма изолировать себя, что-либо уверенно делающего, от себя же «неуверенного», остающегося рядом с тем, что может развернуться само. Такого рода письмо оказывается «работой над собой», экзистенциальным экспериментом обхождения слова ради того, чтобы в нем сказалось указание на то, что должно проявится само. Схожим экзистенциальным делом занимались обэриуэты, внимательно относящиеся к ближайшему — быту, в котором они выискивали «щели», разрывы, нестыковки, места возможной проявленности того, что найти нельзя. Обсуждение проблематики практической феноменологии в указанном ключе, ее радикализм требует и от нас решимости в поисках адекватных форм изложения, которые вынужденно выходят за пределы академического письма. Автор посчитал нужным прибегнуть к несколько вольному, граничащему с разговорным стилю изложения, поскольку он более соответствует обсуждаемому материалу, в котором рефлексивно-отвлеченное и поэтическое начала переплетаются и окликают друг друга, образуя одно целое, которое крайне осторожно и не без риска неверного именования можно назвать «поэтической мыслью».

Ключевые слова: Бибихин, обэриуты, практическая феноменология, навидение, самонавидение, щель, феноменология жизни.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-287-304.

*Мелихов Герман Владимирович, д. филос. н., профессор, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань), german.melikhov@kpfu.ru, ORCID: 0000–0003–4471–4841.

**© Мелихов, Г. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Вначале — так принято — надлежит установиться относительно того, о чем и как придется говорить[1]. Обсуждая *общее* у Бибихина и обэриутов, я буду двигаться не линейно, кругами, постоянно возвращаясь к одним и тем же темам и обогащая их новыми ассоциациями. Моя цель — ввести определенные представления так, чтобы они узнавались при обращении к собственному опыту. У меня нет намерения кого-то опровергать, что-то доказывать, я хотел бы скорее напомнить о том, что мы, возможно, и так хорошо знаем, хотя, допускаю, меня волнует то, что интересует далеко не всех. Я предлагаю обсудить проблематику практической феноменологии в ее связи с тем, что будет названо *самонавидением* — видением без видящего.

Владимир Бибихин и чинари, на короткое время, обэриуты, Александр Введенский, Яков Друскин, Леонид Липавский, Даниил Хармс[2] принадлежали разному времени, по-иному воспринимали себя и окружение, по-своему думали и поступали. Кто-то был молод и несерьезен, кто-то — напротив, нешуточно собран.

Сохранилась запись выступления Бибихина на одном из прибалтийских каналов (Бибихин, 2001). Камера выводит на экран лицо философа крупным планом: большой лоб, глубокая задумчивость и необыкновенная серьезность — философа спрашивают о том, что его волнует, о судьбе России, о национальном характере. Обращают на себя внимание длящиеся дольше обычного паузы. Речь прерывается, философ замирает, взор останавливается и как будто что-то находит. Еще мгновение, разговор возвращается в заданное русло. Проговариваются любопытные, не сказать оригинальные, идеи, но внимание невольно собирается. Мысль философа, касаясь важного, ненавязчиво отсылает

[1]Статья представляет собой доработанный доклад, прочитанный 29 июня 2024 г. на v Бибихинских чтениях (27–29 июня 2024 г., г. Бежецк).

[2]История обэриутов («Объединение реального искусства», между собой они именовали себя «чинарями») начинается в 1922–1923 гг., когда школьные друзья Я. Друскин, Л. Липавский, А. Введенский стали встречаться дома для обсуждения волнующих их вопросов, касающихся науки, искусства, философии и богословия. В 1925 г. к ним присоединились Д. Хармс и Н. Олейников. Я. Друскин писал, что слово «чинарь» предложено Введенским и обозначало, скорее всего, духовный чин или ранг. В качестве ОБЭРИУ объединение просуществовало недолго. 24 января 1928 г. состоялось известное выступление «Три левых часа». Последним годом существования ОБЭРИУ стал 1931-й, когда Введенский и Хармс были арестованы и сосланы. Кроме названных, к объединению принадлежали: Николай Заболоцкий, Константин Вагинов, Игорь Бехтерев, Юрий Владимиров, Дойвбер Левин, Александр Разумовский, Климентий Минц. Евгений Шварц входил в ближайший круг друзей обэриутов.

еще к чему-то, нездешне-родному, одаривая ощущением необъятного простора, какого-то иного места — быть там необходимо, это совершенно ясно. Философ бывает интересен не только содержанием своих идей, но и способностью утверждать одним своим присутствием «место», где дышится вольно, где все уже есть, достаточно оглядеться. Собственно, это «место» и называется *бытием*, там мы расположились задолго до того, как поняли это. Философ сделал еще одну паузу, остановились и мы. И у нас появился шанс не пройти мимо, заглянув туда, откуда обращается к нам философ. Сможем ли? Нет уверенности. Философ снова замолчал. И снова заговорил. Убежденно, как будто что-то узнал буквально только что. Кажется, философ, как и мы, ничем не обеспечен, не может он полагаться на себя. Не верит в размышление, сотканное по собственному усмотрению. Ждет встречи с мыслью, которая, если случится, предстанет перед ним сама, сразу облаченной в подобающее слово. У философа, как и у нас, нет никаких гарантий. Но, видимо, у него все же что-то получилось, он говорит так, как будто находится *там*, от его мысли веет нездешней широтой и свежестью. Об этом, кажется, говорит его молчаливо-серьезная убежденность. Все дело, видимо, в нем, в молчании. В паузе. В умении ждать, ни за что не держась, все отпустив. У философа ничего нет, сказать ему нечего, а все, что он знал или еще знает, значения не имеет. Все выводимое мной из предшествующего ко мне же и имеет отношение, а это не всегда интересно. Тогда молчание философа скрывает совершаемый им прыжок за пределы имеющегося, *моего*, сразу вверх и вниз, вправо и влево, во все стороны, туда, где нет предуготовленных различений и не на что опереться, есть только простор и вольность. Не чья-то вольность, просто вольность. Та, которая, как дух, дышит, где хочет.

Философ говорит из этой вольности, его слова трогают, вдохновляют или наводят печаль. Одновременно вдохновляют и наводят печаль, ибо страшно — нет верного пути, все пути, скорее всего, ведут не туда. Куда идти, если нужное уже есть, нас уже поддерживает то, что мы собираемся найти? Возможно, нам требуется решимость только для того, что открыть глаза и оглядеться. Пожалуй, в этом и состоит суть «прыжка» — в решительном развороте не для того, чтобы вглядеться в то, что ранее считали само собой разумеющимся, — не поможет, вглядывайся сколько угодно. Имеет смысл оставаться задетым вольностью, чувством шири. Философ выполнил свою работу, он не внушил идею, не обратил в свою веру, не предложил решение проблемы или новую систему аргументации, он оставил нас задетыми вольностью. Его слово,

наполненное энергией молчания, как бы сгустилось, обрело вес и оказалось способно пробивать бреши в преградах, возведенных нами. «Стихи надо писать так, — совершенно серьезно утверждал Даниил Хармс, — что если бросить стихотворением в окно, то стекло разобьется» (Хармс, 2014: 186) Лучше сказать: философ не бросается словами, не размахивает угрожающе мыслями, возведенные стены в присутствии его слов обрушиваются сами. До нас доходит: преграды нереальны.

Бибихин продолжает вдумчиво отвечать на вопросы, он серьезен не потому, что проговаривает *значительное*. В размышлении он делает паузы, оставляя возможность для прыжка — ему нужно *отпустить* себя, остаться задетым бытием. Философ не зовет за собой, он работает *над* собой. «Работа в философии, — запишет на память Витгенштейн, — как во многом и в архитектуре, — это в значительной мере работа над самим собой. Над собственной точкой зрения. Над способом видения предметов. (И над тем, что человеку от них требуется)» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994: 427). Разумеется, не все разделяют это мнение. Кто точно согласится — чинари. В начале 1930-х гг., когда круг общения чинарей стал проявлять признаки распада, философ Леонид Липавский, ученик Николая Лосского, пишет свои «Разговоры». Его цель: запечатлеть с почти фотографической точностью уникальный стиль общения, когда близкие по духу люди поддерживали друг друга в беседах, культивируя и охраняя вольное, живое в себе.

Они были молоды; пройдет совсем немного времени, и большинство из них уйдет из жизни: кто-то погибнет на фронте, кто-то — на этапе. Для творчества чинарей характерно острое сознание своего времени. Никакого другого времени, кроме того, в котором неминуемое уже явлено, нет. Чинари предчувствовали надвигающуюся катастрофу. «Большинству людей, — с горечью констатирует Липавский, — сейчас страшно и неуютно» (Липавский, 1993: 48). Исчезло «чувство связи со всем миром, право на место и внимание в нем» (там же). Неуютное будущее непреклонно заявляет о себе, вторгаясь в жизненный уклад каждого. Появляются люди новой эпохи, они все равно что представители новой расы. «Некоторые предвидели ту перемену в людях, при которой мы сейчас присутствуем, — появилась точно новая раса» (там же: 19), не имеющая устойчивых вкусов и потрясающе ловко приспосабливающаяся к переменам. Александр Введенский добавляет: люди нашего времени непримиримы, «они чужды всем представлениям, принятым прежде» (там же: 18). Даже к лучшим произведениям прошлого они остаются холодны. Чинари не критиковали, амбициозного желания

все «развинтить для того, чтобы развенчать», у них не было. Они просто констатируют действительное положение вещей, понимая, что ничего изменить не могут. Другая у них установка, религиозно-метафизическая. Можно было бы сказать, что серьезность чинарей идет от их попытки религиозно-философски проработать катастрофичность перемен, но это было бы слишком тривиальной психологизацией их творчества. Мир развивается по своим законам, но и в него иногда вторгается *нездешнее* — его мы воспринимаем как смысл, обнимающий все смыслы. У него много имен. Нездешним он является не потому, что *здесь* его нет, а потому, что не подчиняется здешним нравам.

Нездешнее в философии чинарей рационально не постижимо, не опирается на известные нам законы, не выводится из чего-либо заранее данного, потому и заявляет о себе через необъяснимое — нескладность, неустроенность, абсурдность, находимые отовсюду. Александр Введенский говорил, что основным в его мировосприятии является «ощущение бессвязности мира и раздробленности времени» (Липавский, 1993: 16). Нездешнее открывает себя тому, кто способен распознать смысл бессмысленного, сверхразумного. Да, мир сложен, время непростое, достаточно вглядеться в царящий вокруг хаос и умножающийся день ото дня абсурд, но есть то, что находится по ту сторону всех наших расчетов и беспокойств, оно-то и есть главное. Но тогда уж и мысль наша будет иметь склонность к нескладности и парадоксальности. Интересно, что в этом допущении позиция чинарей сравнима с философией веданты. Там совершенно серьезно предлагается принять иллюзорность окружающего мира, тогда нам откроется то *одно*, что стоит за ним и поддерживает его, постичь это *одно* бессилен наш относительный ум. Так и в «Разговоры» Липавского вторгается фантазия, неуместная, кажется, по-детски наивная, взволнованная недетским вопросом о том, что скрыто за покровом майи: мысль о том, что насекомые рождаются из плохих мыслей и чувств; что лучше всего быть трубочистом, он всегда на крыше, над ним пестрое, как персидский ковер, небо; что где-то на дне океана есть дыра, через которую можно выбраться на внешнюю поверхность вселенной, что некоторые рыбы туда заплывают и потому у них такой таинственный вид. Чинари не бежали от жизни, они пристально вглядывались, желая разглядеть исходное — вопросы о времени, смерти, Боге.

В России чинари не были одиноки. Уже провозгласили борьбу с автоматизмами представители формальной школы в литературоведении, чинари включились и в нее, хотя шли в другом направлении, они не

приняли сторону передовой научной философии. Еще раньше Владимир Соловьев задавался вопросом о природе зла.

> Есть ли *зло* только естественный *недостаток*, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия? (Соловьев, 1988: 636)

Чинари, как и Соловьев, искали опору в ином порядке бытия, хотя софиологами не стали. Они разделяли с Соловьевым его эсхатологию, но до уровня его историософских обобщений не поднимались. Поздний Соловьев пророчествовал о последней схватке добра и зла, затрагивающей всех людей. Место и время играют в этой борьбе второстепенную роль. История неминуемо движется к своему концу — единственно оставшемуся выбору, который должен сделать *каждый* человек вне зависимости от того, где он *сейчас* находится и что привык делать. Чинари не заходили так далеко. Хотя и для них время должно быть сведено к своему истоку и остановлено, останется наилучшее, в котором прошлому как *их* культуре должно быть отведено завидное место. Так хотелось думать. Дмитрий Михайлов, университетский преподаватель и друг Липавского, считал, что «лучший век для жизни был XIX» (Липавский, 1993: 38), тогда человека уважали просто за то, что он человек. Лев Шестов к тому времени уже объявил войну Афинам. Он верил в существование мистической силы, действующей в природе и человеческом мире, но не считал, что из нее можно выводить правила жизни, полагаясь на законы логики и собственные желания, — ничего не выйдет. Человеческая жизнь слишком сложная штука, нельзя требовать от нее ясности, непротиворечивости, доказательности, всего того, с чем мы имеем дело в чистой науке, хотя очень хочется. Поэтому Афины всегда будут сталкиваться с Иерусалимом, а Иерусалим с Афинами (Шестов, 1993). Чуть позже Николай Бердяев, пристально всматриваясь в духовные основания русской революции, придет к выводу, что потрясения такого масштаба создают разломы, через которые выходит на поверхность сокрытое, отнюдь не радующее. Все кажется новым, а в глубине, если заглянуть, — все то же. «Русская душа, — пишет Бердяев, — легко поддается соблазну, легко впадает в смешение и подмену» (Бердяев, 1990: 138). Все призрачно. Одно запросто выдается за другое. Буквально в один день все меняется, как будто ничего прежде и не было, отыграли свои роли, переоделись. Есть ли что-то еще, кроме временного облачения?

Есть. Но чинари отказывались верить, и здесь они согласились бы с Шестовым в том, что жизнь можно изменить, руководствуясь искусным планом. Выбрав философствование и литературное творчество как путь индивидуальной работы над собой, они оказались глубоко чуждыми своему времени, отстаивающему идеалы социального конструктивизма. Этим же они отличались и от Альбера Камю, который примерно через полтора-два десятка лет, в 1940–1950-х гг., превратит абсурд в инструмент социальной критики. Чинари не были моралистами.

Итак, решительный разворот, *прыжок*, имел у чинарей форму внешне несерьезной игры обнаружения нелепого, бессвязного, призванного расшатать твердо усвоенные значения и указать на опору, нездешнее, лежащее за пределами видимого. Средством, по крайней мере в «Разговорах» Липавского, выступает не молчание, но пролонгация речевой активности, перевод ее в иной регистр — ироничный, шутливо-игривый, хотя цель та же — подведение себя и слушателя/читателя к состоянию, когда что-то отпадет само и проявится возможность увидеть *иное*, скрывающееся за *тем же самым*. «Ищи то, — многозначительно заметит Хармс, — что выше того, что ты можешь найти» (Хармс, 2014: 186). Самое интересное ненаходимо, все, что можно найти, — не то. Абсурд — способ отношения к тому, что можно найти, как к *не тому*.

Один пример. Не из «Разговоров». У того же Хармса есть зарисовка сюжета «Мальтониус Ольбрен», датированная 15 ноября 1937 г. Человек желает взлететь, оторваться от земли хотя бы на метр. Имея это желание, часами стоит он перед шкапом, над которым висит картина, ее не видно. Каждый день подходит он к шкапу и старается подняться на воздух. Так проходят дни, недели, месяцы. Ничего у него не получается. Через какое-то время его начинает посещать видение, одно и тоже. С каждым днем он видит все больше и больше подробностей. Теперь человек уже забыл, что собирался взлететь. В один день прислуга собралась сделать уборку и попросила человека снять картину. Когда же он взглянул на нее, увидел, что на картине изображено то, что он видел в своем видении. Тогда понял человек, что «давно уже поднимается на воздух, висит перед шкапом и видит картину» (там же: 204).

В этой зарисовке все интересно. Непритязательность сюжета, обычный человек, обыкновенная квартира, шкап, уборка — необычно только неисполнимое желание взлететь. Тема тождества быта и бытия волновала чинарей. «Романтики уходили от быта и были мечтателями, мы же, — замечает один из чинарей в „Разговорах“, — наоборот, стремимся к нему» (Липавский, 1993: 25). Все происходит как всегда, только в обычное

вдруг проникает странное, неуместное — появляется человек, часами простаивающий перед шкапом для того, чтобы взлететь. В заурядном появляются *щели*. Иногда эти щели воспринимаются как разломы, свидетельствующие о процессах увядания, иногда они воспринимаются как трещины, указывающие на сбои в работе отлаженного механизма, иногда показывают места манифестации подлинного. У философа Якова Друскина (тоже ученик Николая Лосского) есть небольшая философско-поэтическая работа «Щель и грань», в ней он обсуждает возможность восприятия истинного мира, который приоткрывается только так — через имеющиеся щели. Он пишет:

> Целью моей работы будет описание того, что за щелью. Цель трудная и едва ли достижимая. И самую щель увидеть трудно, а еще труднее описать. Что же сказать о том, что за щелью? Да и как увидеть? Но все же надеюсь, полагаясь не столько на свои способности, кстати сказать, ограниченные, сколько на милосердие и благодать Божию, если и не описать, то подойти к тому, что за щелью неба... Давно ли радовался щели в небе, а теперь она запоры для меня, запоры, скрывающие истинный мир (Друскин, 1998: 687–688).

Бибихинский образ молнии — темпоральная характеристика, метафора события, щель — метафора пространственная. Быт абсурден, он неоднороден, переполнен нестыковками. Быт не способен сковать бытие. Какими бы автоматизмами ни была наполнена жизнь, бытие найдет трещину и заявит о себе. Мыслитель видит в быте *сгибы*, в самых хрупких его местах образуются надломы и возникают щели. Чинари предвосхитили топологическую рефлексию Делёза, только они оставались феноменологами и предпочитали смотреть, не строить новую философию. Собственная повседневная жизнь становилась «окном во двор» (Альфред Хичкок). Невольно выпавший из привычного течения жизни человек начинает присматриваться к окружающим. Он видит существование других, соседних миров — раньше он их не замечал, — непонятных, но притягательных. Там что-то постоянно происходит, он хочет разобраться и начинает расследование. Абсурд и есть щель, «окно во двор». *Соседний мир* — еще один термин из философско-поэтического словаря Друскина. Соседних миров бесконечное множество, реальных и воображаемых. Но главное здесь — не для всех есть соседний мир, жить можно и в своем, тогда других миров нет. Соседний мир проявляется, когда образуются щели, открывается «окно во двор». Незаметное, абсурдное заслуживает внимания. «Кто хочет воспринимать свыше, —

проповедовал Майстер Экхарт, — тот по необходимости находится в подлинном смирении внизу» (Майстер Экхарт, Реутин, 2010: 99). Это хорошо понимал и ученик Экхарта, несостоявшийся священник Мартин Хайдеггер. К тому времени уже вышло «Бытие и время», но еще не были смонтированы фильмы, прославившие Альфреда Хичкока: «Окно во двор», «Головокружение», «Психо». Хайдеггер и Хичкок приняли тождество бытия и быта, Хайдеггер — опираясь на учение Аристотеля, Хичкок — Фрейда, но в повседневном они больше видели неприглядное. Неприглядное тоже соседний мир, только его следует сторониться. Чинари не идеализировали повседневность, она была интересна им возможностью обнаружить щель и оторваться от земли. Не нужно далеко уходить для этого, как необязательно видеть в повседневном что-то одно, плохое или хорошее.

Человек из зарисовки Хармса находит щель, что-то отпадает, глаза открываются, он видит. Потом понимает, что уже давно оторвался от земли. Щелью может служить молчание или долгое стояние у шкапа. Уэса Андерсона, режиссера, тоже интересуют щели, хотя он не является приверженцем абсурда. Есть мнение, что он метамодернист (МакДауэлл, Липки, 2019: 102–105). Ничего не имеем против навешивания ярлыков, щели есть везде, на ярлыках тоже. В 2023 г. выходит короткометражка Андерсона «Чудесная история Генри Шугара», экранизация рассказа британского писателя Роальда Даля. В фильме повествуется о самом заурядном человеке, скучающем богаче, не гнушающемся обмана завсегдатае казино, развившем в себе способность видеть сквозь предметы. Это изменило его жизнь. История незамысловата, нравоучительна, но подается режиссером со свойственным ему пристрастием к избытку — тягой к насыщению кадра деталями, придающими изображению еще большую условность. Немного приторная, как имя главного героя, история усложняется. Внимание зрителя смещается со *что* истории на ее *как*. Рассказывание истории о человеке, обретшем способность видеть сквозь предметы, побуждает зрителя открыть и в себе способность видеть лежащее за фасадом поучительной истории. Что же мы там обнаруживаем? Самого рассказчика, творца. Режиссер признается в любви к художнику в себе. А вот это было чуждо чинарям. Бытие просачивается сквозь щели или врывается молнией, заговаривая с человеком само. Мыслитель смиренно уступает свое место. Человек, который отпустил себя и оказался задет абсурдным, — больше, чем мыслитель или поэт, он *вестник*. Вестник принадлежит сотворенному миру, но он как бы обосновался в разломах быта, нашел для себя ценность неценного —

абсурда. Место вестников неопределимо, они расположены *между*. Иногда вестник знает, что он вестник. Хармс, прослушав доклад Друскина о вестниках, сказал, что он вестник. Но лучше, когда вестник не знает, что он вестник. Речь вестника, еще не знающего себя в качестве такового, обращенная к ненаходимому (ищи то, что найти нельзя), избыточна. Рассказывать истории следует так, чтобы сказываемое указывало на непередаваемое словами. Истории Хармса, в отличии от историй Уэса Андерсона, предельно аскетичны, не насыщены деталями[3], они сродни философско-поэтическим постулатам, утверждающим то, о чем следует молчать. Текст в этом случае становится *иероглифом* — еще одно понятие чинарей, его использовал Липавский в своей теории языка. Иероглиф символичен, он удерживает и то, что читающий должен узреть сам.

В зарисовке Хармса интересен и *небольшой* отрыв от земли. Хармс одно время интересовался йогой, знал о феномене левитации. В фильме Андерсона йог отрывается от земли на полметра, демонстрируя невероятную духовную силу, которая парадоксально (еще одна щель) сочетается с агрессией по отношению к человеку, внезапно нарушившему его покой. Как бы то ни было, отрыв от земли — свидетельство духовной силы. Ее ищет человек, испытывая непреодолимое желание взлететь. Он ищет духовного подъема — прыжка. «Неизвестно, что такое вдохновение, — рассуждает Липавский, — но оно напоминает пристальный взгляд, ясность и свободу. Это острое внимание, восхищение миром. Так что ему близки умиление, головокружение при просторе, забвение себя» (Липавский, 1993: 29). Духовный подъем — удел разместившегося *между*: в щели, абсурде. Знание вторично, ценнее возможность что-то разглядеть, *незаметно* приподнявшись. А узнаешь ты об этом потом — ну и ладно. Теория здесь и есть сам отрыв от земли, вдохновение, забвение себя, не совпадающее с результатом — знанием. Теория — способ утверждения человека там, где ему и суждено быть, — *между*. Эпистемология замещается практической феноменологией — об этом чуть ниже.

Наконец, любопытна трактовка Хармсом темы видения, которое, собственно, и есть прыжок, духовный подъем. Обычный человек, не философ, желает взлететь, он теоретизирует. Откуда появляется это желание, почему оно настойчиво заявляет о себе? Предположим, мы хотим

[3] Андерсон подчеркивает нескладность привычной жизни противоположным образом — через усиление детализации, благодаря чему происходящее на экране дереализуется, акцент смещается на рассказчика.

чего-то потому, что уже стали частью этого чего-то. Желающий взлететь уже летал. Тогда желание взлететь — *саморазворачивание* полета, частью которого выступают взлет, посадка и желание летать. *Нужное место* нашло нас до того, как мы приняли решение подойти к шкапу. Или остались там, где находимся, значения это не имеет. Мы уже часть саморазворачивающегося, остается развернуться в его сторону. Прыжок, духовный подъем, вдохновение и есть манифестации саморазворачивающегося. Если это так, то все введенные ранее термины — молчание, прыжок, духовной подъем, щель, соседний мир, вестники, иероглифы — это характеристики саморазворачивающегося видения.

Пожалуй, сказанного достаточно для того, чтобы сделать вывод: центральная тема практической феноменологии — *самонавидение* (прошу прощения за неологизм, сейчас поясню). СамонавИдение образовано от слова «навидение», а не «навести» (туман на суть дела). Хотя смысл самонавЕдения (автопилота на заданный курс) также важен. Проблематика практической феноменологии вводится Бибихиным в курсе лекций «Дневники Льва Толстого», она связана с темой «смены глаз», обретения нового видения и подчинена работе навидения (противоположное не-нависти), безоценочного, незаинтересованного в своем и потому любовного, неэгоистического всматривания — во что? Куда смотрит Толстой, ведущий дневник? Он скрупулезно фиксирует происходящее, что ел, как спал, с кем встречался, что сказал и что услышал, о чем подумал, чем раздражен, почему раздражен, что почувствовал и т. д. Нет разницы между сто́ящим и ничтожным, все имеет значение в работе навидения. И сам пишущий в этой работе умаляется, превращается в заурядного человека, захваченного самыми обычными обстоятельствами, мыслями, чувствами. Кто ты? Вестник, манифестация саморазворачивающегося? Упаси Боже! Озарения — ну и что?! Случается. Ничего особенного. Ибо важнейшее — не *что*, а *где*. А *где* — это то, что найти нельзя — саморазворачивающееся видение, где все самопроявляется как оно само в забвении тебя и где ты отделен от себя. «Храни отдельность себя от себя самого» (Бибихин, 2012: 74). Пишущий, рассуждающий наконец перестает заниматься собой, располагаясь в одном ряду со всем остальным, такой же объект наблюдения, ни лучше, ни хуже остального. Толстому вторит уже известный нам Дмитрий Михайлов: «Прежде были рассуждения и философские системы. А теперь просто регистрация увиденных вещей. И это убедительнее» (Липавский, 1993: 38). Навидение, скрупулезное регистрирование всего и вся в какой-то

момент переходит в режим работы автомата[4], саморегистрации, не нуждающейся в видящем. Видящий надломлен, в нем обнаруживают себя щели. Он забывает о собственном желании взлететь, поглощенный видением. Навидение вершится само, становится самонавидением, все более отрываясь от того, кто и на что смотрит. Остается само видение. Самонавидение — видение без видящего. Уверен, это состояние знакомо всем, кто вовлеченно что-либо рассматривал, теряя счет времени и забывая о себе, будучи захваченным саморазворачивающимся.

Несколько слов о смысле термина «практическое». Ряд исследователей предлагают использовать термин «практическая философия» «как зонтичный, то есть обобщающий термин» (А. В. Павлов, 2024: 39), включающий в себя «философскую практику», «прикладную философию» и собственно «практическую философию» как особое направление философского знания. Практическая философия сегодня пробует найти себя в качестве подручного средства решения остросоциальных или личных проблем и моральных дилемм. Она

> ...разворачивается в ряде областей, к которым относятся вопросы личного благополучия, моральность решений, принимаемых в современном мире, справедливость общественного и политического порядка, смысл социального и технического прогресса, а также порожденные им новые проблемы (там же: 55).

И это замечательно. Только у практической феноменологии иные задачи, она не инструментальна, не приложима к тому или к этому, поскольку тот, кто хотел бы этого, в какой-то момент исчез. Практическая феноменология является таковой, поскольку в ней акцентируется *работа*, которая вершится неустанно и потому уже приложилась ко всему еще до наших поисков приложения. Это работа *не знающего* работы, не-работа. Сначала это работа навидения (снова и снова записываем или подходим к шкапу), потом работа автомата, потом не-работа самонавидения, саморазворачивающегося видения. Не-работа как бы проникает в щели работающего живого автомата, автомат утрачивает свойства механизма, рутинизирующего совершаемые процессы, и приобретает свойства *свободной от деятеля* активности самого видения. Тему «смены глаз» не стоит обсуждать в терминах *что* это (привычное

[4]По мнению Ильи Павлова, исследователя творчества Бибихина, российский философ противопоставлял «механизмы, которые отключаются в амехании [...] автомату — тому, что в буквальном переводе с греческого αὐτόματον, движется само собой» (И. И. Павлов, 2024: 109).

понимание теории) и *как* справиться с возникшей личной или социальной проблемой (одно из значений термина практическое), еще раньше стоит вспомнить, что мы уже задеты абсурдным, проникающим сквозь всегда и везде имеющиеся щели. Философствование может не идти дальше выполнения этого задания — напоминания, благодаря которому удается охранять не-работу, самодействие отделения себя от себя самого — иногда нас *отпускает* и одновременно *подхватывает*. Важно изолировать себя от себя самого.

> Сознание в смысле смотрительства, наблюдающего водительства [...] вредно. [...] «Молчи, скрывайся и таи» сначала от себя самого. Пусть не будет никакого короткого замыкания, хорошая изоляция между тем, что в тебе бродит, и твоей речью. Ты говори, говори, но не «выражай»: говори там, в «плоскости выражения», поскольку ты говорящее существо. Это будет интересно, присмотреться к тому как сам говоришь, это заденет, но *пусть не мешает думать*. Храни отдельность себя от себя самого (Бибихин, 2012: 74).

Тот, кто говорит, — деятель. Думание лишено «деятеля», оно самодействует. «Бродит» отдельно от говорящего, и говорящий отдельно. Самое интересное здесь то, о чем Бибихин прямо не говорит, но косвенно указывает. Тот, кто самодействует *в* думании, «больше» и думания, поскольку он «видит» одновременно думание и того, кто говорит, выражает свои мысли. Самодействующее *присутствует*, это явственно ощущается, обращаясь, когда надо, в мысль, а когда надо — в пристальный и цепкий взгляд, не оценивающий, позволяющий проявиться тому, что есть. Хотя *данность* его неочевидна. Самодействующее присутствует, не будучи *данным*.

Концепция самонавидения, свободной от деятеля активности видения, — не новость, выходит за пределы гуссерлианского понимания интенциональности, основанного на дуализме, видимое предстоит видящему. Между видимым и видящим есть дистанция, которая и «заполняется» сознанием. Видимое в сознании полагается *предметом*, а видящим в конечном счете становится трансцендентальное Я. Сознание у Гуссерля и структурируется дуальностью трансцендентального Я и предмета. Жан-Люк Марион отходит от гуссерлианской концепции интенциональности, он предлагает обсуждать насыщенные феномены, содержание которых не может быть опредмечено. Его интересует *избыток* созерцания, который не уместить в понятийную форму и языковое выражение. Феномен у Мариона непредметен, но он может быть *дан*, например, в форме дара. Подлинный дар — не подарок, его не передать

из рук в руки[5]. Это понятно, но здесь есть нюансы. Если есть данность, есть и тот, кому дано, тот, кто прямо или косвенно *знает*, что одарен. Насыщенные феномены кристаллизуются, избыток опредмечивается. Вестника начинают искать в себе, а не себя в вестнике. Марион, как и Уэс Андерсон, вынужден говорить о себе как о рассказчике и вестнике. Андерсон говорит об этом косвенно, как и подобает художнику, оставляя зрителю возможность додумываться самому; Марион ничего не скрывает: «Нельзя сказать, что *я* (курсив здесь и далее мой — *Г. М.*) есмь всякий раз, когда *я* решаю быть, решаясь мыслить. *Я* есмь всякий раз, когда — как любящий и наделенный собой — *я* позволяю незапамятному явиться мне в облике жизни — жизни, которая не принадлежит мне» (Марион, Черноглазов, 2019: 159). Я Мариона не трансцендентально, это Я, подхваченное избытком, пребывающее во славе, но и *знающее*, что одарено. В практической феноменологии знание имеет другой статус. Даже если Я затронуто жизнью, которая расположена глубже меня самого, Я не может сказать: «Я затронут глубиной», ибо тут же исчезает отделение себя от себя самого, появляется знающий, ты сам как вестник, а вместе с ним исчезают трещины. Все становится иллюзорно ровным и гладким, готовым к поощрению за имеющийся дар. Феноменальность непредметна, но и не дана. Подобно молнии, вспыхивает видение, не оставляя шанса понять произошедшее. Видящий исчезает, а то, о чем он может рассказать, не имеет отношения к видению, только к тому, что увиделось, *представ* подле (дуализм видящего и видимого возвращается). Практическая феноменология интересуется не вестниками в себе — мыслителями, поэтами, режиссерами, кем угодно, она занята видением без видящего, автоманифестацией (если прибегнуть к терминологии Мишеля Анри)[6] самого видения. Видения, которое не

[5] «Дар или феномен как данность не имеют причины и не нуждаются в таковой. Было бы нелепо спрашивать, в чем причина дара, именно потому, что данность означает внезапное, непредсказуемое, ничем не обусловленное явление нового [...] Таким образом, вместе с даром [...] мы открываем для себя некий род феноменов, которые уже не могут быть описаны как предмет или сущее» (О даре, Рокитянский, 2011: 155).

[6] Предмет интереса М. Анри — аффективная субъективная жизнь, которая не знает никакого «вне-себя», «внешнего», она проявляет, манифестирует себя через себя же, будучи *самооткровением*. То, что она открывает, есть она же сама. «Откровение жизни и то, что в нем открывается, суть одно» (Анри, Вдовина, 2011: 176). Субъективная жизнь, субъективность дана себе, манифестирует себя себе прежде всего остального. Термин «автоманифестация» указывает на феномены, которые не знают дуализма видимого и видящего и которые лишены знания себя.

нуждается в знании о себе как видящем. Говорить о нем, не прибегая к парадоксам, не решаясь на эксперимент, не получится.

Бибихин и обэриуты оказались последовательнее и радикальнее постхайдеггерианской академической феноменологии. У них не было цели внести вклад. Они не видели в философии никакого способа. Акцентируя проблематику самонавидения или автоманифестации, они провозгласили ценность того, что выше всего, — самой жизни, той, что не охватить, не предугадать и не свести к имеющемуся в наличии. Их философия оказалась близка феноменологии жизни с той разницей, что делала акцент не только на темпоральном, но и на топологическом, ее не интересовало и самооткровение аффективного, она была настроена эсхатологически. Неминуемое уже явлено, хотя и в нем много трещин. Все есть иероглиф, иносказание жизни.

Литература

Анри М. Феноменология жизни / пер. с фр. Г. Вдовиной // Логос. — 2011. — № 3. — С. 172–185.

Бердяев Н. А. Духи русской революции // Литературная учеба. — 1990. — № 2. — С. 123–142.

Бибихин В. В. Интервью программе Labvakar, 2 марта 2001 г. / YouTube. — 2001. — URL: https://www.youtube.com/watch?v=AraHKhK4KoE.

Бибихин В. В. Дневники Льва Толстого. — СПб. : Иван Лимбах, 2012.

Витгенштейн Л. Культура и ценность / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. 1 / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994. — С. 406–492.

Друскин Я. С. Щель и грань // «Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников. «Чинари» в текстах, документах и исследованиях. В 2 т. Т. 1. — М. : Ладомир, 1998. — С. 680–689.

Липавский Л. Разговоры // Логос. — 1993. — № 4. — С. 7–75.

Майстер Экхарт. Проповедь 4 «Всякое деяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше» / пер. с нем. М. Ю. Реутина // Трактаты. Проповеди / сост. М. Ю. Реутина. — М. : Наука, 2010. — С. 96–99.

МакДауэлл Д. Метамодерн, «quirky» и кинокритика / пер. с англ. В. М. Липки // Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма / под ред. Р. ван ден Аккера, Э. Гиббонс, Т. Вермюлена. — М. : РИПОЛ классик, 2019. — С. 91–121.

Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой / пер. с фр. А. Черноглазова. — М. : РИПОЛ классик, Панглосс, 2019.

О даре : Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом / пер. с англ. В. Рокитянского // Логос. — 2011. — № 3. — С. 144–171.

Павлов А. В. Философия, которая идет в ногу со временем : что такое философская практика, прикладная философия и практическая философия // Практическая и прикладная философия / под ред. А. А. Гусейнова. — М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2024. — С. 38–55.

Павлов И. И. Лабиринт техники и возвращение к природе : «Лес» Владимира Бибихина в контексте философского постгуманизма // Вопросы философии. — 2024. — № 3. — С. 105–115.

Соловьев В. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Сочинения. В 2 т. Т. 2 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Мысль, 1988. — С. 635–762.

Хармс Д. Мелочи // Меня называют Капуцином. Избранная проза. — М. : КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2014. — С. 186–199.

Шестов Л. Афины и Иерусалим // Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М. : Наука, 1993. — С. 317–664.

Melikhov, G. V. 2025. "'Izmeneniye glaz' ['Change of Vision']: prakticheskaya fenomenologiya Vladimira Bibikhina i ob·eriutov [Practical Phenomenology in the Works of V. Bibikhin and the OBERIU]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 287–304.

German Melikhov
Doctor of Letters in Philosophy
Professor
Kazan Federal University (Kazan, Russia); orcid: 0000–0003–4471–4841

"Change of Vision"

Practical Phenomenology in the Works of V. Bibikhin and the OBERIU

Submitted: Nov. 02, 2024. **Reviewed:** Jan. 10, 2025. **Accepted:** Jan. 17, 2025.

Abstract: The article explores practical phenomenology as conceptualized by Vladimir Bibikhin in his lecture series "The Diaries of Leo Tolstoy". Central to Bibikhin's approach is the attitude of perceiving the spontaneous, an involuntary engagement with something not inherently one's own but directed toward the self. The core requirement is to detach yourself from you, allowing events to unfold on their own. This involuntary aspect embodies the essence of phenomenological responsiveness to things. The desire to "perform phenomenology" must be smaller than phenomenality itself. However, usually we have the contrary, the excess of the phenomenality "waits for the right moment", hidden behind what is arrested in one's gaze, fixed in observation, or generalized in concepts. Bibikhin's texts represent a form of liberating writing, attempts in writing and with writing aimed at releasing the excessive mass of phenomenality by isolating the "confident self" from the "uncertain self" that remains close to what unfolds autonomously. Such writing constitutes a form of "working on oneself", an existential experiment in engaging with language to evoke indications of what must

manifest spontaneously. Similarly, the OBERIU poets undertook an existential task by meticulously observing everyday life, seeking "cracks", ruptures, and disjunctions — spaces where the self-acting, non-self could potentially reveal itself. Addressing the radical nature of practical phenomenology within this framework demands a bold search for appropriate forms of expression, which often exceed the boundaries of conventional academic writing.

Keywords: Bibikhin, OBERIU, Practical Phenomenology, Navidenie, Samonavidenie, Cracks, Phenomenology of Life.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-287-304.

REFERENCES

Berdyayev, N. A. 1990. "Dukhi russkoy revolyutsii [Spirits of the Russian Revolution]" [in Russian]. *Literaturnaya ucheba [Literary Studies]*, no. 2, 123–142.

Bibikhin, V. V. 2001. "Interv'yu programme Labvakar, 2 marta 2001 g. [Interview with Labvakar, March 2, 2001]" [in Russian]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=AraHKhK4KoE.

——— . 2012. *Dnevniki L'va Tolstogo [Leo Tolstoy's Diaries]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Ivan Limbakh.

Druskin, Ya. S. 1998. "Shchel' i gran' [Gap and Edge]" [in Russian]. In vol. 1 of *"Sborishche druzey, ostavlennykh sud'boyu". A. Vvedenskiy, L. Lipavskiy, Ya. Druskin, D. Kharms, N. Oleynikov. "Chinari" v tekstakh, dokumentakh i issledovaniyakh ["A Gathering of Friends Abandoned by Fate". A. Vvedensky, L. Lipavsky, Ya. Druskin, D. Kharms, N. Oleynikov. "Chinari" in Texts, Documents and Research]*, 680–689. 2 vols. Moskva [Moscow]: Ladomir.

Henry, M. 2011. "Fenomenologiya zhizni [Phenomenologie de la vie]" [in Russian], trans. from the French by G. Vdovina. *Logos*, no. 3, 172–185.

Kharms, D. 2014. "Melochi [Little Things]" [in Russian]. In *Menya nazyvayut Kaputsinom. Izbrannaya proza [They Call Me Capuchin. Selected Works]*, 186–199. Moskva [Moscow]: KoLibri / Azbuka-Attikus.

Lipavskiy, L. 1993. "Razgovory [Conversations]" [in Russian]. *Logos*, no. 4, 7–75.

Marion, J.-L. 2019. *Ego, ili Nadelennyy soboy [Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin]* [in Russian]. Trans. from the French by A. Chernoglazov. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik / Pangloss.

McDowell, D. 2019. "Metamodern, 'quirky' i kinokritika [Metamodernism, Quirky and Film Studies]" [in Russian]. In *Metamodernizm. Istorichnost', Affekt i Glubina posle postmodernizma [Metamodernism. Historicism, Affect and Depth After Postmodernism]*, ed. by R. van den Akker, A. Gibbons, and T. Vermeulen, trans. from the English by V. M. Lipki, 91–121. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.

Meister Eckhart. 2010. "Propoved' 4 'Vsyakoye deyaniye dobroye i vsyakiy dar sovershennyy niskhodit svyshe' [Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est. Jacobi 1]" [in Russian]. In *Traktaty. Propovedi [Treatises. Sermons]*, comp. M. Yu. Reutin, trans. from the German by M. Yu. Reutin, 96–99. Moskva [Moscow]: Nauka.

"O dare [On the Gift]: Diskussiya mezhdu Zhakom Derrida i Zhan-Lyukom Marionom [A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion]." 2011 [in Russian], trans. from the English by V. Rokityanskiy. *Logos*, no. 3, 144–171.

Pavlov, A. V. 2024a. "Filosofiya, kotoraya idet v nogu so vremenem [Philosophy That Keeps up with the Times]: chto takoye filosofskaya praktika, prikladnaya filosofiya i prakticheskaya filosofiya [What is Philosophical Practice, Applied Philosophy and Practical Philosophy]"

[in Russian]. In *Prakticheskaya i prikladnaya filosofiya [Practical and Applied Philosophy]*, ed. by A. A. Guseynov, 38–55. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives].

Pavlov, I. I. 2024b. "Labirint tekhniki i vozvrashcheniye k prirode [The Labyrinth of Technology and the Return to Nature]: 'Les' Vladimira Bibikhina v kontekste filosofskogo postgumanizma [Vladimir Bibikhin's Lectures 'The Woods' in the Context of Philosophical Posthumanism]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 3, 105–115.

Shestov, L. 1993. "Afiny i Iyerusalim [Athens and Jerusalem]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, 317–664. 2 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.

Solov'yev, V. 1988. "Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vsemirnoy istorii [Three Conversations on War, Progress and the End of World History]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. by A. V. Gulyga, 635–762. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

Wittgenstein, L. 1994. "Kul'tura i tsennost' [Vermischte Bemerkungen]" [in Russian]. In vol. 1 of *Filosofskiye raboty [Philosophical Works]*, comp. M. S. Kozlova, trans. from the German by M. S. Kozlova and Yu. A. Aseyev, 406–492. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.

Павлов И. И. Владимир Бибихин как философ техники // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 305–346.

Илья Павлов*

Владимир Бибихин как философ техники**

Получено: 31.07.2024. **Рецензировано:** 15.01.2025. **Принято:** 22.01.2025.

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о том, в каком смысле Владимир Бибихин может быть назван философом техники. Хотя Бибихин называет распространение технической цивилизации главным, что происходит в современности, проблема техники вынесена в заголовок всего одной его работы — статьи «Философия и техника», в которой о «философии техники» в конвенциональном смысле говорится не так много. Однако при рассмотрении статьи в контексте философии техники Хайдеггера становится ясно, что расширение понятия «техника» в «Философии и технике» осуществляется как последовательная реализация философии техники в обычном смысле за счет продолжения стратегии, намеченной Хайдеггером. Бибихин видит «проблему техники» не в технических изобретениях, а в определенном типе мышления, критикуя не само научное и техническое мышление (их русский философ оценивает позитивно), а то, что он называет грабежом, — тот тип мышления, который вырывает познаваемую вещь из собственного ей места. В «Философии и технике» Бибихин вспоминает опыт Леонардо да Винчи, критикует «выбор Европы» и говорит о возможности «другого решения». При чтении книги «Новый ренессанс» мы видим, что Бибихин считал возможным альтернативный современному путь развития европейской технической цивилизации, если бы она следовала принципу «узнавания познаваемого как своего», намеченному Леонардо. В поисках «другого начала» Бибихин обращается к России, а также разрабатывает желательное отношение к естественным наукам в курсе «Лес». Демонстрируется, что все эти стратегии объединены амеханией, которая становится техникой Бибихина. В завершающем разделе говорится о том, как техника Бибихина может осуществляться в ситуации «после Бибихина» таким образом, чтобы она сама не оказалась грабежом.

Ключевые слова: современная философия, философия техники, Владимир Бибихин, Мартин Хайдеггер, техническая цивилизация, другое начало, амехания, грабеж.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-305-346.

Может ли Владимир Бибихин быть назван философом техники?

Несмотря на тот факт, что в статье «Толкование сновидений» Бибихин прямо называет «распространение технической цивилизации» «глав-

*Павлов Илья Ильич, к. филос. н., старший преподаватель, младший научный сотрудник, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), elijahpavloff@yandex.ru, ORCID: 0000–0002–5355–2584.

**© Павлов, И. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 23–28–00273 «Рефлексия о технике в русской философии культуры XX–XXI веков как ответ на антропологический кризис и технократический императив современности».

ным, что происходит в современности», и характеризует этот процесс хайдеггеровским понятием постава (Бибихин, 2010а: 10), во всем корпусе работ Бибихина проблеме техники, на первый взгляд, посвящен лишь небольшой текст «Философия и техника» — причем, как мы увидим далее, даже в нем техника в привычном нам смысле слова затронута мало. Однако при более внимательном рассмотрении рефлексия о технике обнаруживается и в других работах Бибихина; более того, прочитанные в связке с «Философией и техникой», они могут быть поняты как последовательная реализация «философии техники» Бибихина в обычном смысле. При этом данная реализация в хайдеггеровском духе нацелена на расширение понятия техники до того значения, которое позволяет охарактеризовать всю философию Бибихина как философию техники, из чего и станет ясно, в каком смысле мы можем назвать самого Бибихина философом техники — и какие выводы из этого можем сделать.

1. После Хайдеггера: «Философия и техника»

Ключевая работа, от анализа которой должна отталкиваться реконструкция философии техники Бибихина, — статья 1987 г. «Философия и техника», вошедшая в авторский сборник «Другое начало». Значение этой статьи обусловлено не только тем, что проблема техники вынесена в ней в заглавие, но и тем фактом, что «Философия и техника» была написана Бибихиным еще до чтения им знаменитых авторских лекционных курсов, — а потому логично вначале обратиться к этой работе, а затем проследить, каким образом обозначенные в ней стратегии реализовывались в более поздних текстах и лекционных курсах.

При этом «Философию и технику» крайне важно читать в контексте постановки вопроса о технике в философии Хайдеггера. Вне этого контекста остается непонятным, почему в «Философии и технике» Бибихин говорит о технике в буквальном смысле слова не так уж много (начиная свое размышление явно не с конвенционального предмета «философии техники» как дисциплины) и какое отношение все это имеет к «философии техники» в узком смысле. При помещении же мысли Бибихина в поле проекта Хайдеггера все встает на свои места — и это не случайно. Дело в том, что еще до 1989 г. — то есть до того периода, когда Бибихин читал авторские лекционные курсы, либо посвященные Хайдеггеру напрямую, либо продолжающие мысль немецкого философа, и стал известен как переводчик сначала сборника поздних текстов Хайдеггера,

а затем и «Бытия и времени»[1], — Бибихин реферировал в ИНИОН РАН работы Хайдеггера о «европейском нигилизме» (Бибихин, 2006a,c,d), что и определило специфику его отношения к проблеме техники[2].

Обрисуем вкратце основные черты подхода Хайдеггера.

В «Вопросе о технике» Хайдеггер хотя и описывает случаи эксплуатации природы техникой в добывающем производстве (Хайдеггер, Бибихин, 1993a: 226–229), однако опасность техники видит не в истощении ресурсов планеты:

> Опасна не техника сама по себе. Нет никакого демонизма техники; но есть тайна ее существа. [...] Угроза человеку идет даже не от возможного губительного действия машин и технических аппаратов. Подлинная угроза уже подступила к человеку в самом его существе. Господство по-става грозит той опасностью, что человек окажется уже не в состоянии вернуться к более исходному раскрытию потаенного и услышать голос более ранней истины (там же: 234).

Понятия постава и раскрытия потаенного связаны с тем, каким образом Хайдеггер понимает истину. Отталкиваясь от греческого ἀλήθεια, Хайдеггер противопоставляет современной трактовке истины как правильности представления другую — раскрытия потаенного и выведения в непотаенность (там же: 224)[3]. И именно через такое понимание истины Хайдеггер трактует технику: «Техника — вид раскрытия потаенности. Если мы будем иметь это в виду, то в существе техники нам откроется совсем другая область. Это — область выведения из потаенности, осуществления истины» (там же: 225). Тот вид выведения из потаенности, который характерен для техники, Хайдеггер и называет поставом; осуществление же истины постава состоит в «поставлении всего, что выходит из потаенности, в качестве состоящего-в-наличии» (там же: 229).

Для расшифровки поэтических формулировок «Вопроса о технике» поместим мысль Хайдеггера в понятийную систему «Бытия и времени». Поскольку мы — *Dasein* — представляем собой, по Хайдеггеру, не

[1]Вследствие чего в академическом сообществе, как указывает М. А. Богатов, распространилось мнение, что Бибихин — лишь переводчик и интерпретатор Хайдеггера (Богатов, 2015: 109–111). Даже если не разделять столь крайнюю позицию, следует признать, что самостоятельная философия Бибихина во многом мыслилась последним как дальнейшее развитие проекта немецкого мыслителя (Павлов, 2018: 52–68).

[2]Это замечание высказал, а затем развил А. В. Михайловский на Чтениях памяти Владимира Бибихина в Бежецке в 2023 и 2024 гг.

[3]Подробнее см.: Кода, 2021; Хайдеггер, Зайцева, 1991a.

отделенный от мира субъект, противопоставленный объекту, а целостное бытие-в-мире (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 52–59 и др.), возникает герменевтический круг понимания нами себя и бытия, сцепленный с практиками[4]. Это понимание к тому же оказывается исторично, о чем Хайдеггер писал уже в «Бытии и времени» (там же: 372–404)[5]. То есть в случае с техникой оказывается, что, навязывая нам (и в смысле практического умения быть, и на уровне мышления) определенный способ понимания мира (как состоящего-в-наличии — либо того, что должно быть поставлено как состоящее-в-наличии[6]) и нашего в нем места — способ, который связан с положением техники в истории мысли, — техника тем самым закрывает другие экзистенциальные возможности (опять же — и практически, и теоретически). Ф. Феррандо иллюстрирует эту мысль Хайдеггера следующим примером:

> Представим, что мы скульпторы и что у нас есть большая глыба мрамора, с которым мы собираемся работать. Мы можем вытесать много разных вещей из этой глыбы, например, статую философа Ханны Арендт, статую робота Софии, статую единорога. Из всех этих возможностей мы выбираем одну и решаем сделать статую робота Софии. Мы упорно трудимся, стремясь завершить наше дело. Когда статуя Софии готова, пути назад нет: из возможных статуй, которые мы могли бы сделать, реализована была только одна (Феррандо, Кралечкин, 2022: 88).

Поскольку для Хайдеггера мышление оказывается исторично, альтернативу техническому способу быть и пониманию бытия в логике постава философ разрабатывает через обращение к истории мысли и поиск в ней, во-первых, исходного понимания того, что сейчас может быть понято только через технику, и, во-вторых, точки «поворота не туда». Обращаясь к греческому понятию τέχνη, Хайдеггер предлагает

[4]Само «понимание» Хайдеггер трактует практически (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 142–148).

[5]Позднее идеи «Бытия и времени» немецкий мыслитель разворачивал в сторону разговора о «судьбе бытия» (Хайдеггер, 1993c: 200–207), — что, во избежание мифологизации хайдеггеровской философии, не следует отрывать от оптики раннего Хайдеггера. В этой интуиции мы следуем И. А. Михайлову (Михайлов, 1999: 13).

[6]Собственно, уже «Бытие и время» в первую очередь было посвящено отходу от сведения трактовки бытия к наличию через демонстрацию производности таковой трактовки от сужения темпоральности *Dasein* — и, соответственно, бытия — до настоящего; широко известная экзистенциальная аналитика «Бытия и времени» самим Хайдеггером задумывалась не как финальная цель его раннего проекта, а как средство для того пересмотра наших представлений о темпоральности, который, в свою очередь, служил бы разработке «бытийного вопроса».

выделить в нем значение искусства (Хайдеггер, Бибихин, 1993а: 225), а тот способ мышления, который стоит за современной техникой, связывает с представлениями о природе, заложенными в модерной науке (там же: 230–231)[7]. То есть то другое, более исходное (и экзистенциально-феноменологически, и относительно истории мысли) понимание выведения в непотаенность, возможность которого закрывает техника, Хайдеггер находит в искусстве[8], а в ситуации господства техники он именно на искусство возлагает надежды как на способное к «поэтическому раскрытию потаенного», то есть предлагающее нам альтернативный модерной науке способ понимать истину (там же: 237–238) и приближающее к тому, что Хайдеггер называл «другим началом» мышления (Мановас, 2019).

В целом в проекте позднего Хайдеггера ключевую роль играет культивация того понимания бытия, которое предлагают поэты; осуществляется она посредством как герменевтики поэзии (Апаева, 2015), так и использования поэтического способа мышления в философских текстах, исходящих из трактовки языка как «дома бытия», а человека — как «пастуха бытия», который должен дать слово самому бытию (Хайдеггер, 1993с). Подобный ход представляет собой последовательную реализацию такого раскрытия понимания бытия, которое было бы альтернативой

[7]Это, впрочем, не финальная точка осуществляемой Хайдеггером исторической генеалогии: и в «Вопросе о технике», если не касаться других текстов, Хайдеггер возводит характерный для науки способ раскрытия потаенности к судьбам древнегреческой философии (Хайдеггер, Бибихин, 1993а: 235 и др.).

[8]Помимо значений τέχνη, Хайдеггер также играет на паре «производство/произведение». Ср., например: «На Рейне поставлена гидроэлектростанция. Она ставит реку на создание гидравлического напора, заставляющего вращаться турбины, чье вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток, для передачи которого установлены энергосистемы с их электросетью. В системе взаимосвязанных результатов поставки электрической энергии сам рейнский поток предстает чем-то предоставленным как раз для этого. Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроен старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в гидроэлектростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставитель гидравлического напора, благодаря существованию гидроэлектростанции. Чтобы хоть отдаленно оценить чудовищность этого обстоятельства, на секунду задумаемся о контрасте, звучащем в этих двух именах собственных: „Рейн“, встроенный в гидроэлектростанцию для *производства* энергии, и „Рейн“, о котором говорит *произведение* искусства, одноименный гимн Фридриха Гёльдерлина» (там же: 226–227). Собственно, «произведение» у Хайдеггера производно от «истины», ср.: «Произведение выводит из потаенности в открытость. Событие произведения происходит лишь постольку, поскольку потаенное переходит в непотаенное. Этот переход коренится и набирает размах в том, что мы называем открытостью потаенного. У греков для этого есть слово ἀλήθεια» (там же: 224).

научно-техническому. Если в период «Бытия и времени» Хайдеггер говорит о неисходности теоретического познания, показывая его производность от более базового практического отношения нас с миром (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 59–62 и др.), то в поздний период философ еще более радикально заявляет, что «наука не мыслит» (Хайдеггер, Солодовникова, 1991b: 137). Важную роль в анализе места науки и техники в «судьбе бытия» также играет хайдеггеровская критика «европейского нигилизма» и связанного с ним «гуманизма» (Хайдеггер, Бибихин, 1993b; Хайдеггер, 1993c) — через которую Бибихин, как было отмечено, и прочитывает Хайдеггера.

Таким образом, в философии техники Хайдеггера мы можем выделить три главные черты: во-первых, критикуются не технические изобретения, а стоящий за техникой тип мышления, предполагающий определенное понимание человеком себя и мира и закрывающий альтернативу; во-вторых, демонстрируется связь этого мышления с модерной наукой и ее местом в истории мысли; в-третьих, поиск альтернативного и «более раннего» понимания техники осуществляется в искусстве — за счет чего значение понятия «техника» еще расширяется. При обращении к философии техники Бибихина мы обнаруживаем, с одной стороны, рецепцию данных черт, а с другой — их развитие, приводящее Бибихина к выводам, выходящим за пределы проекта Хайдеггера.

Отметим, что с самого начала «Философии и техники» Бибихин как от исходной точки отталкивается от того, к чему Хайдеггер в «Вопросе о технике» приходит как к результату эксплицитной рефлексии через обращение к греческому τέχνη. Русский философ сразу использует понятие «техника» максимально широко, обозначая им не только технические изобретения и даже не таковые, технологию и науку, взятые вместе, но также технический прием и, что важно, строгость школы, обнаруживаемую, помимо всего перечисленного выше, и в искусстве, литературе и философии, которые, по Бибихину, «всегда, при всех своих особенностях остаются в полной мере среди прочего также и техникой» (Бибихин, 2003: 353). При этом у Бибихина, в отличие от Хайдеггера, эти значения не противопоставляются друг другу.

Критикуя вслед за немецким философом не технику в узком смысле, а определенный способ мышления, Бибихин, однако, уже на этом уровне существенно расходится с Хайдеггером, поскольку направляет критику не на тот способ мышления, который стоит за техникой и наукой, а на тот, который, не будучи выводимым из самой техники, позволяет ее использовать неприемлемым для Хайдеггера и Бибихина образом.

Причем в этой паре — техника и использующее технику мышление — первая Бибихиным оценивается позитивно. Хотя он и признает в духе Хайдеггера: «Мысль противоположна технике. Это слово в значении технологии по существу тождественно науке. У противопоставления мысли и технического приема есть традиция, ясно оформившаяся у Аристотеля», — однако замечает, что неверно пренебрегать техникой, видя в ней нечто второсортное (Бибихин, 2003: 351), и настаивает:

> Говорят, что техника губит планету. Несчастье однако не техника, а недостаток ее и пренебрежительное отношение к ней. Техника школа. Простейший автомобиль требует такой вдумчивости, точности и самообладания, что изменяет человека, воспитывает его. Огрубляет не техника, а недорастание до нее, ее нетехничное применение. Беда России в том, что она до сих пор не приняла технику (там же: 352)[9].

Далее Бибихин вводит ключевой для «Философии и техники» концепт — «грабеж». Философ подчеркивает, что употребляет это слово как технический термин, «без оттенка нравственного негодования». Под грабежом Бибихин понимает ту «нетехничную мысль», которая «предполагает вырывание схватываемой вещи из того места, которому она принадлежит», — в чем угадываются черты хайдеггеровского «постава»[10]. Поскольку понятие «техника» у Бибихина включает в себя и строгость школы, философ настаивает: «Наша мысль поднимется до строгой

[9]Здесь и далее цитаты из работ Бибихина приводятся в авторской пунктуации, которая, по словам самого философа, «продумана, имеет правила, среди которых избежание пунктуационного сора, подчинение запятой мысли, а не синтаксическому анализу» (Бибихин, 2003: 6–7).

[10]Особенно если обратить внимание на указанную Бибихиным близость грабежа к пониманию и прочитать ее в контексте того, что постав у Хайдеггера — все же способ раскрытия истины, хотя и не исходный. В терминах Хайдеггера можно сказать, что грабеж, как и аутентичное понимание, оказывается выведением вещи из потаенности в непотаенность, но таким, которое при этом «вырывает» вещь — вначале на уровне мышления, а затем и практически, поскольку наши способы быть-в-мире существуют не отдельно от того или иного понимания бытия. Приведем фрагмент, в котором Бибихин вводит концепт грабежа, целиком: «Мысль обязана быть техничной потому, что техника теперь среда нашего обитания. Что такое нетехничная мысль? Беда в том, что для нее нет названия, поскольку она не имеет своей сущности. Ее трудно отличить от техничной мысли, а хотелось бы ее специально обозначить. Назовем ее грабежом. Пусть это будет у нас техническое понятие без оттенка нравственного негодования. Позвольте мне ввести здесь новую философскую категорию. *Грабить* слово с тем же предметным значением что схватывать, брать, понимать. Схватывание (конципирование) есть вообще то действие мысли, в котором она выходит из пустоты к содержанию, из одиночества к вещи, становится плодотворной. *Conceptio* — зачатие, зарождение нового существа. Грабеж по схеме действия вроде бы то же самое и одновременно тревожным образом совсем

техники [...] или скатится до грабежа. Мысль, не вышколившая себя до техники, останется грабежом» (Бибихин, 2003: 353).

Что же касается техники в узком смысле технических изобретений и научной технологии, то и они сами по себе скорее противоположны грабежу — пример чего мы уже увидели в приведенной цитате. Техника в узком смысле, например, автомобиль, учит человека технике в смысле экзистенциальной строгости — то есть технические изобретения оцениваются Бибихиным не просто нейтрально, как у Хайдеггера, а даже позитивно. Такая оценка техники распространяется Бибихиным и на проблему отношений техники с природой:

> Научная технология добычи нефти никогда не говорит, что земля должна быть пробурена и из ее глубины должно быть выкачано ее содержимое. Техника говорит только, как и на каких условиях это может быть сделано. Разрабатывая способы нефтедобычи, техника всегда рассчитывает и учитывает ее возможные последствия для среды; без этого расчета она еще не совсем техника, в ней пока разорваны звенья. [...] Техника не хочет иметь ничего общего с грабежом. Техника никогда не притронулась бы сама разрушительно к земле. Она показала свою способность улучшить человека телесно и духовно и помочь природе (там же: 353–354).

Развивая понятие грабежа, Бибихин переходит к следующему концепту — «империализму личности», или «империализму человека». В этих формулировках Бибихин отталкивается от трактовки империи как той силы, которая хозяйничает на земле, грабит и распределяет и которая «еще сильнее оттого что смеет взять и технику, применить ее таким способом, каким сама техника, пока она остается техникой, никогда бы не посмела» (там же: 354). Он говорит о безоружности техники, противопоставляя ее активизму (там же: 355). Собственно, в этом довольно быстром переходе от постановки вопроса о технике к теме «империализма человека» и видно прочтение Бибихиным философии техники «после Хайдеггера» через оптику поздних текстов мыслителя, в которых тот критиковал «гуманизм», ставящий в центр категорию субъекта и забывающий о бытии, и призывал человека к роли «пастуха бытия». И действительно — далее Бибихин в качестве альтернативы «империализму человека» видит обращение к онтологической перспективе, к тому, что не человек и не его активизм. В отличие, однако, от Хайдеггера, для которого было принципиальным онтико-онтологическое различие, то

другое. Грабеж предполагает вырывание схватываемой вещи из того места, которому она принадлежит» (Бибихин, 2003: 352).

есть таковое между сущим и бытием[11], Бибихин говорит о возвращении не к бытию как чему-то отличному от всего сущего, а к природе:

> Пожелание нашей упрямой надежды можно сформулировать так: нет ли пути, который не уводил бы в бесконечные лабиринты техники и все-таки не был бы грабежом. Еще иначе тот же вопрос имеет форму [...] возможно ли мне, человеку, возвратиться к природе. Сам этот вопрос и любой ответ на него уже техника, предполагает подробный анализ, познание самого себя, познание природы, иначе дело не пойдет — или снова грабеж и соучастие в нем. И тут уже все равно, грабеж с помощью техники или без нее, грабеж человеческой или внешней природы, интеллектуальный, нравственный или вещественный (Бибихин, 2003: 356–357).

[11]Например: «*Спрошенное* подлежащего разработке вопроса есть бытие, то, что определяет сущее как сущее, то, в виду чего сущее, как бы оно ни осмыслялось, всегда уже понято. Бытие сущего само не „есть“ сущее» (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 6). Здесь видно, что онтико-онтологическое различие имеет у Хайдеггера герменевтический характер: ему потребовалось отличить бытие от сущего для того, чтобы в пространстве герменевтики бытия показать, что бытие сущего можно понимать не только как его наличие (что невозможно было бы сделать, находясь в пространстве перебора наличных сущих) — то есть не только так, как оно понимается и в практиках постава, и, например, в аналитической философии, где «быть — значит быть значением [связанной] переменной» (Куайн, Ладов и Суровцев, 2003: 20). Поскольку бытие у Хайдеггера не есть сущее, неверно говорить, что он предлагает «удвоение мира», вводя помимо мира сущих некое отдельное бытие, — впрочем, тот способ, каким о бытии, у которого есть своя «судьба» и с которым у человека могут быть особые отношения, пишет поздний Хайдеггер, уводит нас от понимания онтико-онтологического различия как исключительно технического хода в рамках онтологической герменевтики в сторону гипостазирования и мифологизации бытия. Не используя эксплицитно онтико-онтологическое различие и преимущественно говоря не о бытии, а о мире, природе и т. д., Бибихин не отменяет хайдеггеровский ход, а мыслит *после* него, когда само сущее уже понято как могущее мыслиться иначе, чем наличное, тем более — наличное-в-распоряжении, и продемонстрирована связь различия способов мыслить сущее с нашей экзистенцией и нашими способами быть. То есть герменевтическое онтико-онтологическое различие — различие способов понимать бытие сущего — помещается Бибихиным в само сущее (поскольку бытие сущего для Бибихина не где-то отдельно от самого сущего как оно есть, а наши способы мыслить и быть уже у Хайдеггера понимались не как отдельные от мира), в связи с чем он постоянно имеет в виду возможность двух типов взгляда, двух аспектов видения той или иной вещи, оба из которых при этом задаются ею самой (в случае нашей темы: грабеж, то есть экзистенциально и онтологически неаутентичное отношение к миру, возможен потому, что есть то, что можно грабить, и оно нас захватило; обращая внимание, мы обнаруживаем себя в ситуации грабежа, а не произвольно ее выбираем из некой свободнопарящей нейтральной точки). В связи с этим оптика Бибихина оказывается более, чем у позднего Хайдеггера, пригодной для тех подходов, которым чужда идея гипостазирования бытия в его отличии от сущего. О помещении Бибихиным онтико-онтологического различия в сами вещи также см.: Михайловский, 2015: 315.

Далее Бибихин переходит к теме, которая возникала, как мы видели, и у Хайдеггера, — отношениям философской мысли (ее он, как и Хайдеггер, иногда называет просто «мысль») и науки; позднее мы увидим, почему это важно для «возвращения к природе». Отношения эти философ видит следующим образом:

> В отношении к науке мысль не может оставаться всегда только техникой. Техника по своей сути есть исчисление. Не закончив перебор всех мыслимых возможностей, она не чувствует себя совсем с чистой совестью. Эта добросовестность ее в конечном счете делает беззащитной перед грабежом. Мысль не должна в техничности уступать технике, но должна уметь и больше. Для нее тоже обязательна структура «если... то». [...] Структура «если — то» *обязательна* для мысли, но это не значит что мысль *обязана* не выходить за рамки этой структуры (Бибихин, 2003: 358–359).

Но что же тогда, если не исчисляющее мышление, будет критерием строгости философской мысли?

> Мысли важно прежде всего узнать познаваемое как свое. Вот более сильный критерий строгости философской мысли: опознать свое, узнать себя. Гляди на вещь, пока не увидишь в ней свое; пока не убедишься, что она ты сам; пока не узнаешь себя. В такой критерий строгости заложен механизм против грабежа (там же: 360).

Таким образом, та техника, которая есть в науке, должна присутствовать и в философской мысли, но более полным выражением строгости мышления, — которая, как мы помним, для Бибихина также входит в понятие техники, — должен быть принцип «узнать познаваемое как свое». Здесь мы видим творческую переработку Бибихиным принципа Гуссерля, в соответствии с которым именно феноменологическая философия с ее критерием очевидности является наиболее строгой наукой (Гуссерль, Гессен, 2005). Бибихин, однако, рецепиирует этот принцип на основе пересмотра понятия феномена у Хайдеггера как такового не сознания (при вынесении мира за скобки), а самого бытия (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 28–31), наследуя именно хайдеггеровской, онтологической версии феноменологии (Михайловский, 2015: 311)[12], что и позволяет русскому философу трансформировать гуссерлевский принцип «строгой науки» до экзистенциальной установки «узнавания познаваемого как своего». Собственно, вся последующая философия

[12] О близости феноменологии Бибихина проекту Хайдеггера и ее отличии от идей Гуссерля также см.: Косыхин, 2015.

Бибихина будет прямо или косвенно посвящена этой теме — практикам узнавания себя в мире и мира в себе, опознания мира как собственного (Бибихин, 1995; 1998b; 2012 и др.).

Критикуя современную науку за то, что она «не дотягивает до философской строгости, требующей обосновать свои основопонятия и узнать в познаваемом себя», Бибихин, однако, замечает:

> Так было не всегда. В науке Леонардо да Винчи техническая изобретательская мысль опиралась *главным образом* на отождествление себя с изучаемым, изобретаемым. Почему критерий *узнай в познаваемом себя* перестал признаваться техникой, она может дать ответ в своей форме «если — то»: удержав такой критерий, она должна была бы пойти на некоторые ограничения, например, не могла бы уже видеть в природе объект. Для Леонардо да Винчи Земля была живым телом. Экология формулировалась у него острее чем у радикалов зеленой партии сегодня (Бибихин, 2003: 361).

Бибихин обращается к опыту Леонардо[13], обнаруживая в нем свидетельство: исторически возможна была такая наука и техника, которая при этом удовлетворяла бы и «критерию строгости мысли», благодаря чему была бы защищена от грабежа. Если для Хайдеггера априори невозможно иное научно-техническое мышление, кроме такового постава, то Бибихин в самой европейской наукотехнике видит развилку. Однако теперь, когда «наукотехника подставилась грабежу, чего не случилось бы, сбереги она принцип узнавания себя во всем» (там же: 361–362), вопрос об альтернативе Бибихин ставит в духе размышлений Хайдеггера о «другом начале», — чем и завершается «Философия и техника»:

> Сделанный Европой выбор многие называют губительным. И все же в той мере, в какой он выбор, а не слепая судьба, остается возможность *другого* решения. Пора бы уже быть панике, но как всегда спокойствие и разумный образ действий единственно верны. Надо спрашивать не *что делать?*, а *как думать?*. Что буду делать, я знаю; что буду думать — не знаю. Философия решается открыться этой неизвестности и выдержать ее. Пока бытийная мысль, изгнанная наукой, одна видит и осмысливает возможность, которая

[13]Бибихин цитирует Атлантический кодекс: «На Земле появятся животные, которые всегда будут биться между собой, к великому ущербу и часто к гибели обеих сторон... На земле, под землей и под водой не останется ни одной вещи, которую бы они не отыскали, не извлекли и не испортили... О мир, почему ты не расступишься? и не поглотишь в глубокие расщелины своих недр и пещер столь жестокое и безжалостное чудовище, чтобы не показывать его больше небу?» (Бибихин, 2003: 361).

могла бы быть и возможностью техники: хранить бытие, оберегая его даже от нас самих (Бибихин, 2003: 362).

Итак, мы убедились, что в «Философии и технике» Бибихин разворачивает вопрос о технике в ситуации «после Хайдеггера», используя расширенное понимание техники и критикуя не технические изобретения, а определенный способ мышления. Читая статью Бибихина в контексте мысли Хайдеггера, мы понимаем, что Бибихин отнюдь не «меняет тему», а использует данную стратегию для работы с философией техники в узком смысле, но уже после ходов Хайдеггера из «Вопроса о технике». При этом Бибихин, однако, позитивно оценивает и технику, и науку сами по себе, считая, что грабеж, — который можно рассматривать как бибихинский аналог постава, — проистекает не из техники, включая науку, а из их недостатка. Главным же объектом критики становится «империализм человека»: здесь Бибихин продолжает выведение поздним Хайдеггером критики современной технической цивилизации на линию полемики с «европейским нигилизмом» и «гуманизмом», что предполагает поиск «другого начала» — альтернативного «выбору Европы».

2. Другое начало: техника Бибихина

Хотя на первый взгляд, — если читать лишь названия библиографических единиц, не погружаясь во внутреннюю логику мысли, — из работ Бибихина только «Философия и техника» посвящена технике, внимательный разбор этой статьи позволяет опознать, что и в других работах Бибихин реализовывал тот проект рассмотрения вопроса о технике «после Хайдеггера», основные направления которого были обозначены в «Философии и технике».

В первую очередь, к «Философии и технике» примыкает книга Бибихина «Новый ренессанс».

Среди всех книг Бибихина, подготовленных самим философом или изданных после его смерти, «Новый ренессанс» стоит особняком. Если большинство книг представляют собой оригинальную философию Бибихина (как правило, это лекционные курсы, реже — сборники статей), то значимую часть «Нового ренессанса» составили[14] результаты

[14]Так, глава «Утрата середины» (Бибихин, 1998a: 75–126) представляет собой реферат одноименной книги Г. Зедльмайра, опубликованный вместе с рефератами работ Хайдеггера о «европейском нигилизме» в подготовленном Р. А. Гальцевой издании избранных бибихинских рефератов (Бибихин, 2006b). При сопоставлении других глав «Нового

уже упоминавшегося «реферативного периода»[15]. Обзорные и историко-культурные разделы оказываются объединены под одной обложкой с концептуальной главой о понятии ренессанса (Бибихин, 1998а: 27–58)[16], представляющей собой оригинальную философскую рефлексию Бибихина, связанную с идеями из тех лекционных курсов, в которых Бибихин работает как самостоятельный философ[17]. При этом «Новый ренессанс» был подготовлен к изданию самим Бибихиным[18], то есть включение в книгу рефератов является сознательной задумкой философа. Основное содержание реферативных разделов — констатация западными мыслителями кризиса Европы и критика современной технической цивилизации[19]. Раздел же, посвященный итальянскому Ренессансу, философ начинает с обращения к поэзии и мысли — Бибихин их не разделяет — Данте.

По Бибихину, Данте стремился «перевести человечество из состояния убожества в состояние счастья» (там же: 261). Такую возможность Данте раскрывал в поэтическом акте: «Мир проходит перед ним шествием, где каждая личность и вещь показывает свой высветленный образ» (там же: 259). Данте надеялся, что в наступающие века человек развернет мощь своего ума, вытряхнет из мира зло и ложь и сделает его садом, однако цель этого — не жадное обладание вещами, а узнавание себя, так что политическая и художественно-хозяйственная практика оказываются в проекте Данте неразрывны с поэтическим и философским

ренессанса» с библиографией работ Бибихина (Лебедева и Огурцов, 2005) мы обнаруживаем, что и часть, излагающая взгляды Ж. Эллюля (Бибихин, 1998а: 205–240), и глава «Конец или начало?», предлагающая нам дайджест позиций западных авторов о Ренессансе и современной технической цивилизации (там же: 127–204), восходят к работам «реферативного периода». Впрочем, и разделы, посвященные собственно итальянскому Ренессансу (там же: 241–494), тематически совпадают с рядом более ранних работ Бибихина по истории искусства.

[15]Относим к нему и переводы для спецхранов. Воспоминания Бибихина об этом периоде см. в статье «Для служебного пользования» (Бибихин, 2003: 181–208).

[16]Данная глава — вводное занятие к курсу «Ренессанс. Образ и место Возрождения в истории культуры», прочитанному Бибихиным в МГУ в 1992 г.

[17]Понятие ренессанса (несводимое к итальянскому Ренессансу) как «сути истории» представляет собой экстраполяцию на онтологию истории общей структуры онтологии времени, раскрытой Бибихиным в курсе «Пора» (Павлов, 2019: 211–212).

[18]Книга вышла в 1998 г.

[19]Если искать в корпусе текстов Бибихина те места, которые посвящены «философии техники» эксплицитно, то они обнаруживаются как раз таки в рефератах (даже в большей степени, чем в «Философии и технике»). Говорим о содержании рефератов одной строкой, поскольку оно — не жест их включения в книгу — все-таки не относится к самостоятельной мысли Бибихина.

вниманием к природе и человеку (Бибихин, 1998а: 271–273). Поэзию Данте, а затем Петрарки и Боккаччо, Бибихин рассматривает как выражение ключевого ренессансного мироощущения — открытости мира и единения с ним:

> Счастье деятельного осуществления, понятое не как мечта и даже не как реальная возможность, а как высокий долг, ставило человека с самого начала в проясненное отношение к миру. Далеко еще не познанный, даже еще больше тонущий в тайне, он однако заранее имел для философской поэзии светлый облик с прекрасными женственными очертаниями. Человек со щедростью, какую дает счастье, допускал мир, давал ему быть как он есть. Эта исходная законченность мироотношения не противоречила, а наоборот способствовала растущему вдумыванию и вчувствованию во всё (там же: 322).

В поэзии Данте, Петрарки и Боккаччо человек, по Бибихину, встретился с дружественным ему миром, который теперь открывался как целое — целое истории, пространства, науки, искусства, политики (там же: 326–327). С этого «поэтического вчувствования началось необратимое взаимодействие между человеком и открытым миром», который переживался как «ломкая драгоценность, чьи душа и судьба сплетены с душой и судьбой человека» (там же: 324–325). И именно это поэтически открытое целое мира Бибихин обнаруживает в ренессансной науке и технической мысли, в которых человек в проекте очерчивал все сущее (там же: 327–330).

Как и в «Философии и технике», в «Новом ренессансе» Бибихин обращается к мысли Леонардо да Винчи — на этот раз более развернуто (там же: 465–474) — и на материале Лестерского кодекса показывает, что Леонардо не относился к своим изобретениям как к механическому орудованию с бездушной материей, но придумывал их из логики живой связи с природой, причем эта связь была не какой-то дополнительно добавленной к научному познанию этической позицией, а самим способом познавать:

> Кажется ясно, каким образом Леонардо получает свои сведения. Он всем своим существом, телом и волей врастает в вещество, о котором думает, и на собственных боках испытывает то самое, что происходит например с частицами воды в водовороте (там же: 469).

Для Леонардо «Земля одушевлена, вода в ней — то же, что кровь в других живых существах» (там же: 466)[20]. Чувствуя Землю как живое

[20] Ср.: Бибихин, 1998а: 473.

существо, Леонардо беспокоился из-за изменений, происходящих с ней; изобретя подводную лодку, он держал свой проект втайне «из-за злой натуры людей» — и вообще говорил о жестокости человека (Бибихин, 1998а: 473). Тем самым, по Бибихину, Леонардо «перенимает от ранних поэтов-философов влюбленность в мир, и она теперь становится хозяйской заботой о нем» (там же: 474).

Так, в «Новом ренессансе» Бибихин развивает стратегию, обозначенную в «Философии и технике», — поиск альтернативных грабежу способов мыслить науку и технику. Вводя в качестве блокирующего грабеж критерия научной строгости критерий узнавания в познаваемом своего, Бибихин ссылался на Леонардо — здесь обращение к опыту последнего оказывается более подробным и помещенным в контекст итальянского Ренессанса в целом. Как и Хайдеггер, Бибихин обращается к истории в поиске развилки, на которой произошел «поворот не туда», приведший к «империализму человека» и нигилизму в отношении к бытию; как и Хайдеггер, в своем поиске он ориентируется на тот способ постижения мира, который предлагают нам поэты. Но, в отличие от Хайдеггера, не говорившего о Ренессансе[21], Бибихин через обращение к этому периоду показывает, что критика постава и «империализма человека» не требует отказа от европейской идеи науки и техники, поскольку сама эта идея могла бы развернуться альтернативным образом — если бы не ее срыв[22] в истории Европы — и реализоваться не как нечто другое поэзии по существу своей истины (в хайдеггеровском смысле), а как то же самое. Речь не о том, что исторический «поворот не туда» в понимании истины и бытия, закрывающий исходное понимание τέχνη, породил европейскую науку как сущностно связанную с неисходным пониманием, а о том, что *этот поворот произошел внутри истории самой европейской наукотехники*. Понимание Бибихиным ренессансной науки можно обозначить формулой Т. Ю. Сидориной: «прогресс, который мы потеряли» (Сидорина, 2023).

[21] Хорошее знание Бибихиным итальянского Ренессанса предполагалось как его работой с А. Ф. Лосевым, так и в целом необходимостью мимикрии философов в СССР под историков искусства — а историк искусства, в отличие от философа, в силу самой своей предметной специализации не может относиться к Ренессансу как к периферийному историческому периоду. Через внимательное чтение «Философии и техники» мы видим, каким образом Бибихин связывал разные стороны своей работы в целостный проект.

[22] Причину срыва Ренессанса в его положительной потенции Бибихин видел в изменении отношения к прошлому. Эта оценка связана с общей онтологией времени и истории, развиваемой Бибихиным. Подробнее см.: Павлов, 2019.

Но, как мы помним, Бибихин завершил «Философию и технику» словами о возможности другого выбора, чем у Европы. Размышления о «другом начале» приводят философа к теме России, в которой он и искал «другое начало», альтернативное длящемуся европейскому Ренессансу (Неретина и Огурцов, 2005: 343–344). При этом, — поскольку, как мы помним, критиковал Бибихин не событие Ренессанса, а его срыв, — Россию философ не противопоставлял Европе. Этот момент проясняет статья «Наше место в мире», вошедшая вместе с «Философией и техникой» в книгу Бибихина о России, которую он так и назвал — «Другое начало»:

> ...мы принадлежим ренессансу как делу истории. Исключение нас из ренессанса сделает нас не больше самими собой, а меньше. Не потому что в нас нет ничего особенного, а наоборот, потому что в замысле ренессанса нет ничего, что не было бы совершенно особенным. Восстановление Целого — историософская проблема, не одна из, а вся. Та же самая, а не другая проблема — наша страна в правде ее замысла (Бибихин, 2003: 269).

Важность участия нашей страны «в замысле ренессанса» в первую очередь связана со значением России для самой Европы, о чем Бибихин пишет в «Новом ренессансе»:

> Что Европа, европейское предприятие проблематично, в Европе знают. Что Россия место, от которого *можно* ожидать настоящего осмысления или даже разрешения проблем, в Европе тоже знают. Что Россия страна, где случаются срывы, знают и в Европе и знаем все мы. [...] Важно одно: не упустить возможность, которая нам возможно дана, сохранить открытость, быть сторожами строгости (Бибихин, 1998а: 42)[23].

Из этого пассажа становится наконец понятна и логика включения в «Новый ренессанс» реферативных разделов: Бибихину важно передать голоса европейских интеллектуалов как свидетельство Запада о самом себе.

Но почему в поисках «другого начала» Бибихин обращается именно к России? Проблему «выбора Европы», как мы убедились, Бибихин видел в «империализме человека» и грабеже — и, соответственно, в России его привлекает возможность другого мышления:

[23]Отметим и скепсис Бибихина: «Мы получим, возможно, нулевой результат. Но одна вещь обязательно произойдет после нашего искания, думания, расследования. Мы сами изменимся» (Бибихин, 1998а: 42).

> ...мысль в России нашла себя и приобрела особенный размах, до сих пор мало нами осмысленный. Она вобрала в себя встроенную метафизику народа, который до всякого знания знает, что земля не для человеческого самообеспечения; что человек, устроивший себя на ней, все равно себя не устроит и устроит не себя. [...] Мы вызов тому Западу, каким ему всегда грозит оказаться, делом чисто человеческого обустройства на земле. Мы, так сказать, для того чтобы этого не случилось. Наша правда в том, что мир, который все равно никогда не был и никогда не станет человеческим устройством, на метафизику обречен (Бибихин, 2003: 267).

Каким же образом Бибихин видит возможность для России и ее молчания (там же: 266) сказать свое слово, предостерегающее Запад от «человеческого самообеспечения»? Имеет ли философ в виду некий политический проект? Нет: «Только безоговорочная истина была бы способна отвечать молчанию земли. Но в своих попытках быть безоговорочной власть сбивается на разрушительную жестокость. По-настоящему дать слово молчанию мира способны только мысль и поэзия» (там же: 267). В связи с этим Бибихин реализует стратегию «другого начала» двумя способами: он обращается к опыту русской поэзии[24], но в первую очередь — развивает свой философский проект, также во многом ориентированный на поэтизацию философского мышления. В обеих этих стратегиях мы вновь узнаем направления философии техники Хайдеггера.

Поскольку Бибихин нигде не маркирует себя как автора некой специфически русской философии, можно было бы сделать вывод, что его оригинальный проект никак не связан с культивацией «другого начала», — однако важно понимать, как последнее трактовалось Бибихиным. Философ подчеркивает: чтобы надежды на появление в России «нового начала» мысли сбылись, «надо чтобы дело шло в России не о начале в России, не о русском начале (русской идее, русском духе, русской личности), а о начале просто» (там же: 336). Таким образом, и та часть наследия Бибихина, в которой философ не касается России напрямую, может быть отнесена — по собственному критерию философа — к российскому «другому началу». При этом даже в работах, посвященных универсальным философским проблемам, тема России у Бибихина постоянно возникает, — в чем можно увидеть следование русского философа хайдеггеровскому принципу ситуативности

[24]Особенно — к стихам О. А. Седаковой (Бибихин, 2009а; Бибихин, 2015: 332–365).

и фактичности мышления (Магун, 2015: 159–160), связанному в мысли Бибихина с идеей познания через узнавание своего[25].

Хотя, как уже говорилось, названная идея прослеживается во всех ключевых лекционных курсах Бибихина, в «Философии и технике» речь, как мы помним, шла о научном познании, причем в контексте вопроса о «возвращении к природе». К этой траектории Бибихин возвращается в курсе 1997–1998 учебного года «Лес (*hyle*)», где, отталкиваясь от опыта Леонардо (Бибихин, 2011: 53), уже не ограничивается воспоминанием об упущенной исторической возможности, но показывает, каким образом современную науку можно мыслить, ориентируясь на оптику «узнавания своего». Курс построен по принципу герменевтического кружения между экзистенциальными возможностями человека и философией природы: привлекая в том числе материал современной биологии — теорию естественного отбора и данные генетики, — Бибихин снимает противопоставление природы и человека, так что уже сама Земля оказывается живым существом, а человек обнаруживает в себе[26] «лес» — свою биологическую природу, роднящую его с другими животными[27]. Тема России присутствует и здесь: обращаясь к описанию техники Иисусовой молитвы в «Откровенных рассказах странника» (там же: 24–53), философ размышляет о русском лесе и русском пространстве (там же: 52–53)[28].

Что же объединяет эти три стратегии Бибихина, обозначенные в «Философии и технике» и подробно раскрытые в других работах: выявление, через обращение к Ренессансу, точки срыва европейской технической цивилизации в «империализм человека»; поиск в России «другого начала»; мотив «возвращения к природе» в оригинальной философии «Леса»? Есть ли в мысли Бибихина один концепт, включающий в себя все то, что его философия техники предлагает в качестве альтернативы грабежу?

На наш взгляд, есть, и этот концепт — амехания.

[25]Переходя в курсе «Пора» от общих проблем онтологии времени к герменевтике российской истории, Бибихин говорит, что страна «для нас всегда по-честному наша страна, о других мы по-честному знаем много только через свою» (Бибихин, 2015: 258).

[26]Не «только материально», но в самих экзистенциальных возможностях.

[27]Подробнее о «Лесе», в том числе в связи с проблемой техники, см.: Павлов, 2024.

[28]Ср. с критикой картезианской концепции *res extensa* и феноменологией пространства в «Бытии и времени» (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 89–113). К другим аспектам рефлексии Бибихина о России как «другом начале» можно отнести работу философа с темой российского отношения к власти и праву, в том числе исходя из идеи различия стран «ранней» и «поздней» дисциплины. См.: Неретина и Огурцов, 2005; Павлов, 2019.

Концепт амехании Бибихин вводит[29] в курсе 1991–1992 учебного года «Чтение философии» — в связи, к слову, опять-таки с русской темой: с помощью этого концепта Бибихин развивает трактовку понимания у В. В. Розанова, ставя вопрос о двух настроениях, из которых «одно — остановить вещь, условно назвать — настроение организации, контроля и учета, чтобы вещь можно было взять, как-то с ней обращаться [...] другое настроение, не менее сильное [...] это оставить вещи без определения» (Бибихин, 2009b: 73). Здесь под первым настроением мы узнаем очевидное описание грабежа из «Философии и техники», включая его когнитивный уровень. Второе настроение Бибихин описывает как завороженность, «каменную задумчивость» (там же: 74) и характеризует понятием амехании, которую трактует как философский императив. Амехания, по Бибихину, проявляется

> *в отключении механизмов* планирования, достижения цели — не я их отключаю, если бы я их отключал, то это и было бы опять подключение к механизму, функционирование: *амехания* это *не мое*, задумчивость *не мое*, не так, что я решил подумать и задумался, а наоборот — я задумался и в задумчивости перестал думать (там же: 75–76).

«Механизмы», которые отключаются в амехании, Бибихин противопоставляет «автомату» — тому, что, в буквальном переводе с греческого αὐτόματον, движется само собой (там же: 76–77), так что «дело фило-

[29] Систематически разрабатываемое Бибихиным как философское понятие, слово «амехания» хотя и не является частотным в философском лексиконе, однако изобретено не Бибихиным. В древнегреческом языке ἀμήχανία означало беспомощность (причем именно чувство беспомощности — как бы мы сейчас сказали, экзистенциал), оставленность без средств, осознание сомнений, страха (что позволяет рассматривать амеханию Бибихина как модификацию хайдеггеровского *Angst*), неспособности действовать или выпутаться из той или иной ситуации. Произошло это слово от прилагательного ἀμήχανος, а то, в свою очередь, было образовано с помощью *alpha privativum* от существительного μηχανή, означавшего средство, в том числе техническое устройство (Conrad, 1982: 1–2). Слова ἀμήχανία и, чаще, ἀμήχανος употреблялись древнегреческими поэтами (ibid.; Martin, 1983). Как религиозный и философский концепт амехания означала осознание человеческой уязвимости перед богами и природой; часто именно боги создавали либо разрешали ситуации, описываемые амеханией (Conrad, 1982: 5, 21). Иногда амехания сама персонифицировалась в качестве богини: так, в восьмой книге «Истории» Геродота (111.3) андросцы называют Амеханию и Пению двумя бесполезными богами («θεοὺς δύο ἀχρήστους»), из-за которых не могут уплатить денег афинянам, — впрочем, такую персонификацию можно понимать как фигуру речи (как и фрагмент 364 Алкея). Концепт амехании продолжает привлекать внимание филологов-классиков (Cozzi, 2022) и философов (Marder, 2016). В России к теме амехании обращались М. К. Мамардашвили и А. В. Ахутин: мысль Бибихина можно рассматривать как продолжение их рефлексии (Тимофеева, 2018).

софии *оставить все как есть*, оставить вещи, в том числе и вещь человеческого существа, самим себе, „автомату“» (Бибихин, 2009b: 75), поскольку

> *другого пути для человека нет, ничего вообще другого, чем неподвижное* [...] бытие *в амехании*, отключении механизмов планирования и организации, *но не отключения автоматов*, потому что автоматы — сами собой действующие — в принципе отключены быть не могут, — это единственное что есть, и *ничего другого просто нет*, в сильном парменидовском смысле, что небытия безусловно нет (там же: 76).

Так, в «Чтении философии» Бибихин вводит три новых концепта для разметки того же проблемного поля, о котором он ранее говорил в «Философии и технике»: механизм, или «механический автомат» и «программный автомат» (Бибихин, 2011: 99), — эквивалент грабежа, порождающего «империализм человека»; амехания — отключение механизмов и выход к автомату; и наконец, автомат — то, что есть и что действует само по себе. При этом в амехании снимается различие автомата познающего и автомата мира — и онтологически, и методически, поскольку амеханию человек не может сам себе устроить.

Эти концепты, на наш взгляд, целиком покрывают философию техники Бибихина. Механизм — то, во что сорвалась западная техническая цивилизация, став «империализмом человека». Именно амеханию Бибихин видит в напоминающей, что мир «никогда не станет человеческим устройством»[30], России, которую трактует как «другое начало, больше похожее на избавление от проектов. [...] Оно слишком близко и потому не дается в руки» (Бибихин, 2003: 7)[31]. Амехания и автомат — стержневые темы и ключевые концепты «Леса» (Павлов, 2024), причем амехания оказывается и логикой мышления курса в целом (Мановас, б. д.). Наконец, сам философский метод Бибихина при ближайшем рассмотрении

[30] Теперь мы понимаем, что вообще «устройством», не человеческим, мир в логике Бибихина назван быть может. Ср.: Бибихин, 2012: 321–342.

[31] Не только непосредственно Россию, но и сам концепт «другое начало» Бибихин понимает в логике амехании, что отчетливо видно при сопоставлении трактовок «другого начала» у Бибихина и Хайдеггера (Богатов, 2017). Для лучшего понимания причин мышления Бибихиным России в логике амехании необходимо учитывать негативную реакцию философа на активизм перестройки и девяностых, за которыми Бибихин видел «платонизм», онтологически и экзистенциально построенный на отрицании мира (Богатов, 2016).

оказывается не чем иным, как практикой амехании — практикой перевода мышления из режима механизма в режим автомата[32]. Амехания — не просто эмоциональная окраска философии Бибихина как одно из ее свойств наряду с другими, а то, из чего культивируемое им мышление исходит как из своего принципа, в основе которого лежит онтологический пафос амехании — установка на то, что есть[33], — позволяющий Бибихину соединить экзистенциальный и эпистемологический аспекты своего метода как герменевтически обуславливающие друг друга[34].

Итак, можем ли мы назвать Бибихина философом техники? Да — поскольку *техникой Бибихина* оказывается *амехания* — причем не только экзистенциальной техникой себя, но и техникой мышления, раскрывающей истинностные потенции древнегреческого τέχνη, а самое главное — техникой в бибихинском смысле той строгости школы, которая способна противостоять грабежу благодаря неразделимости познающего и познаваемого (принцип «строгой науки») в концепте автомата. Из того, что Бибихин оказывается философом техники в смысле *genetivus subjectivus*, становится ясно и то, почему он не был таковым в смысле *genetivus objectivus*, то есть не был автором серии научных статей и монографий,

[32]По Бибихину, философская работа «должна быть работой над тем, что не нами устроено или подстроено, над первым *явлением* вещи. Существо феноменологии — в доверии к этому первому лицу вещей, к тому, что открывается *внезапно*, что нас захватывает *врасплох*, до того, как мы сообразим. Характер того, что открывается вдруг, потому что заранее уже было, совсем не тот, что у вещей, которые мы устанавливаем, выстраиваем» (Бибихин, 2010b: 17). От человека не зависит, случится ли с ним такой опыт, в котором он «получает шанс увидеть в лицо вещи, *настоящие*, неожиданные, устроенные тоже с широтой и запасом, так, что каждая выходит в целый мир, окошко туда» (там же: 22). Метод философии — это «метод удерживания, как в феноменологии (эпохé), от спазматического принятия мер в отношении вещей, которые мы имеем-в-виду» (Бибихин, 2012: 22).

[33]Здесь вновь мы видим отличие Бибихина от Хайдеггера: у Бибихина онтологическая установка исходит из мира и конкретности его феноменов, а не из бытия как отличного от всего сущего (не из гипостазирования онтико-онтологического различия). Амехания Бибихина показывает альтернативный позднему Хайдеггеру путь онтологического поиска «другого начала мышления» как оппозиции «представляющему мышлению», то есть когнитивному элементу грабежа: в подходе Бибихина различие типов мышления касается экзистенциальной установки, а не «концептуального содержания», то есть этот подход не предполагает, что философ получает некое эзотерическое знание.

[34]Опыт Бибихина показывает, что реализм может мыслиться далеко не только спекулятивно, в отрыве от феноменологической очевидности и чувствительности к экзистенциальному измерению нас самих, а феноменология и экзистенциальная аналитика могут трактоваться не как антиреализм (Sparrow, 2014), а как восстановление контакта с реальностью (Melikhov, 2022). Взаимопереход «субъективного» («наша» экзистенциальная и этическая установка) и «объективного» (мир) аспектов амехании Бибихина хорошо описан А. В. Бабановым (Бабанов, 2021).

предлагающих нам новую «философскую концепцию техники»: отношение к познаваемому как к объекту организующих интеллектуальных манипуляций не позволило бы Бибихину стать философом амехании, принадлежащим ей и характеризуемым ею *par excellence*.

3. после бибихина: парадокс амехании и другое философии

1. Обращая внимание, мы обнаруживаем себя в ситуации после Бибихина.

Что в этом выражении значит слово «после»? Оно не означает, что «с Бибихиным покончено». Употребляя слово «после», мы ориентируемся на разъяснение Дж. П. Мануссакиса: «быть после чего-то», включающее в себя и хронологическое значение, при этом не значит «быть за пределами»[35], поскольку имеет и второй смысл: открывание тем, после чего мы, возможности быть «после» него, то есть следующими — в обоих смыслах, в том числе идущими вослед ему по проложенному им пути (Мануссакис, Морозова, 2014: 19).

В этом случае «после Бибихина» не означает отмены Бибихина: не надо путать «после Бибихина» и «до Бибихина». В мемориальных текстах мы часто встречаем слова о «событии мысли» Бибихина, размышления о «событийном характере» его философии (Неретина и Огурцов, 2005; Романенко, 2021). Если мы по существу дела, а не из одного лишь почтения к памяти покойного называем мысль Бибихина событием, то ключевой частью ее событийности как раз и будет разворачивание ситуации «после Бибихина» как отличной от таковой «до Бибихина»[36].

Что выражение «ситуация после Бибихина» означает касательно техники Бибихина? Оно означает, что техника Бибихина изобретена[37] и готова к эксплуатации.

Внимательное следование за мыслью Бибихина требует от нас рассмотрения, нет ли в его технике возможности обернуться грабежом. Тематизация положения «после Бибихина» позволяет уйти от ненужных разбирательств, занимался ли грабежом философ Бибихин. Будем исходить из того, что не занимался, что у него амехания-техника — автомат,

[35] Та же мысль в формулировке В. Браун — «temporally after but not over» (Brown, 2010: 21).

[36] Ср.: Бибихин, 2015: 56.

[37] Употребляем слово без каких-либо пренебрежительных коннотаций, держа в уме понимание Бибихиным изобретений Леонардо.

не механизм. Важно другое: не начнем ли мы в нашем положении пользоваться техникой Бибихина как инструментом грабежа; не превратится ли то, что было для Бибихина автоматом, в наших руках в механизм.

2. Техника философской амехании столь же беззащитна перед грабежом, как и остальная техника. Она может обслуживать грабеж, даже будучи используема без прямого намерения грабить. Причина тому лежит в непроясненных отношениях между амеханией как философской техникой — продолжаем иметь в виду технику в сильном смысле: не «интеллектуальный прием», а онтологическое раскрытие истины — и ее другим.

В текстах Бибихина мы встречаем примеры применения амехании, отказа от грабежа, к самой философии в ее отношении к своему другому — тем дискурсам и логикам, которые не философия. Бибихин пишет: «Отличие философии от наук: они себя выстраивают, философия призвана разобрать себя как леса после постройки дома» (Бибихин, 2010а: 13). Или еще:

> Все знают на собственном опыте, что философский текст способен, пусть на время, утратить для читающего всякий смысл, показаться пустым, постылым, ненужным. Такого не бывает со словом литературы, поэзии, религии, которое полно вещами, так что его нельзя отбросить, как невозможно оттолкнуть живое существо. Слово философии наоборот готово к самоотмене и словно заранее согласилось с тем, чтобы взгляд скользнул поверх него к другому, к самим вещам (Бибихин, 2007: 101).

Одновременно с этим во многих других местах культивация философской амехании приводит не к заявленной «самоотмене» философии, а к производству привилегированного положения последней по отношению к ее другому. Сам Бибихин, конечно, не сказал бы ни о какой привилегированности философии — для него амехания философии заключалась ровно в обратном (Бибихин, 2000). Но в наши задачи и не входит, повторим, какой-либо суд над философом Бибихиным; в этом разделе мы рассматриваем, как устроена изобретенная им философская техника и как она работает.

Так, при постановке вопроса о философии и ее другом — не мире и не природе, которые философии Бибихина не другое[38], а о других способах мыслить, — мы обнаруживаем *парадокс амехании*: философская амехания, позволяющая философу увидеть то, что есть, оказывается

[38]Похоже, в отношении естественных наук техника Бибихина не предполагает грабежа; впрочем, об этом стоит поговорить с учеными.

амеханией лишь внутри себя; в своем другом она видит не-амеханию, отсутствие прикосновения к миру. Если же философия понимается как практика амехании *par excellence*, у философии появляется возможность выступать и контролером экзистенциально-онтологической чистоты других дискурсов, логик и практик, и истолкователем их подлинного содержания — например, смысла поэтических произведений или сути религии, даже если сами эти дискурсы, логики и практики понимают себя иначе.

Если такое наблюдение представить философии амехании напрямую, нетрудно догадаться, что она ответит: «Я не дискурс среди других дискурсов, я ничто — а значит, событие истины и слово мира». Бибихин нигде открытым текстом не говорит, что философия — практика амехании *par excellence*. Но поскольку в амехании мышление открывается миру, а мир — это всё, то никакого действительного «другого», оказавшегося вовне такого мышления, быть не может «в сильном парменидовском смысле» — а значит, и это мышление не оказывается специфичным, то есть одним способом мышления наряду с другими.

Как конкретно может осуществляться подобный грабеж? В пример можно привести работу техники Бибихина с религией. Так, в «Другом начале» значение православия Бибихин осмысляет через оптику «своего» и «родного» (Бибихин, 2003: 321–322), а также эстетически, считая догматические разногласия с католичеством несущественными (там же: 299–301). Этот эпизод не случаен: Бибихин в целом понимал тему Бога иначе, чем христианство[39], при этом, однако, не считая последнее чем-то другим себе, не видя в нем самобытной вещи, вырывание которой из собственной почвы, другой для философии Бибихина, окажется грабежом. Напротив, в текстах философа мы довольно часто встречаем примеры категоричных суждений по догматическим вопросам христианства (Бибихин, 2010b: 136–160; Бибихин, 2007: 258–282), хотя оно и исходит из другой теологии[40] и решает другие задачи, чем сотериология[41] Бибихина.

[39]Категории «Бог» и «трансценденция» Бибихин сводит к интуиции целого мира и человеческим экзистенциальным возможностям, распространяя на христианское различение Бога и мира критику платонического отрицания последнего (Павлов, 2018: 76–79).

[40]В частности, в том, что Бибихин считает ссылку на опыт амехании аргументом против понимания божественного присутствия как действия (Бибихин, 2010b: 364), видно, что у Бибихина нет различия божественного и человеческого действий. Если говорить в христианских категориях, то у Бибихина амехания в тварном пространстве (человек и мир) спасительна сама по себе. Этим наблюдением мы имеем в виду не то, что всякая философия обязательно должна быть православной, а то, что если философия оказывается другим, чем, например, православная догматика, то принцип отказа от грабежа

Философский грабеж может происходить и в других областях, например — в политической рефлексии, где философия, нечувствительная к отличию собственной сферы политических логик от, например, задач философской онтологии[42], оказывается, опять же, склонна к совершению грабежа.

3. Возможна ли ориентированная на амеханию философская техника, которая при этом не претендовала бы на позицию грабежа в отношении своего другого? В поиске ответа обратимся, вслед за Бибихиным и Хайдеггером, к истинностным потенциям τέχνη. Оба философа увидели единый исток техники и искусства, оба обратились к искусству как к способу раскрытия бытия — и для обоих искусством *par excellence* выступала поэзия.

Поэзия характерна тем, что она одновременно и вид искусства, и словесное высказывание. Обращение к поэзии может подтолкнуть философа к построению поэтической философии в форме такой речи, которая, будучи как речь расположена в одном порядке с другой речью — другими высказываниями и дискурсами, — понимает раскрытие истинностных потенций искусства в смысле своей «большей истинности», чем другие дискурсы. Разумеется, в поэтической философии эта «истинность» будет трактоваться не в духе естественных наук или формально-логических аргументов, а экзистенциально-онтологически, как более глубокое и более собственное понимание бытия, как та способность вполне «дать слово миру», на которую не способны другие дискурсы и типы мышления.

У Бибихина тема поэзии, тема поэтического отношения к языку — одна из центральных. В ее рамках философ развивал идею языка как «дома бытия», пожалуй, более систематически, чем Хайдеггер. Начиная с кандидатской диссертации по семантике и ранних лингвистических статей и вплоть до больших лекционных курсов Бибихин говорил о роли поэтов, создающих язык, и о том, что значимость языка

предполагает опознание этого различия и оставление философией православия другим себе как оно есть, без грабежа.

[41] Ср.: Бибихин, 2014: 15.

[42] Собственно, политическая философия Бибихина — если понимать ее как непосредственное постижение истины (к чему нас подталкивает устройство философской техники Бибихина), а не как обсуждение одного из аспектов темы — предполагает нечувствительность к собственной сфере политического и растворение ее в онтологии времени (Павлов, 2019).

связана не с внешней референцией, а с той ориентацией его структуры на структуру мира, которая, в свою очередь, позволяет человеку ориентироваться в реальности; о просвечивании вещей через язык; о захваченности человека через язык событием мира (Яровова, 2022a,b). В поэтическом отношении Бибихина к языку и тексту мы вновь слышим амеханию: когда мы осознаем «шаткость и неабсолютность своего понимания, отказываемся от роли господствующего субъекта», мы получаем возможность услышать в слове сообщение мира — и понимаем себя как живой автомат, встроенный в автомат мира (Шестова, 2022).

Развивая философию языка, Бибихин обращался не только к Хайдеггеру, но и к Витгенштейну. Бибихина привлекала этика Витгенштейна, его строгость к себе и своему слову, связанная с запретом «Логико-философского трактата» на высказывания о том, о чем следует молчать (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 73). В мысли Бибихина идеи Хайдеггера и Витгенштейна переплетались: поворот Хайдеггера к другому мышлению Бибихин трактовал как репрезентацию молчания; последнее у русского философа «оказывается не молчанием в буквальном смысле слова, а действительным решением в сторону отказа от произнесения того, что должно остаться непроизнесенным»; выбор, о чем говорить, а о чем нет, связан для Бибихина с различием между «живым словом языка и потоками информации»[43] (Яровова, 2022b: 8). Примечательно, что, работая с «Логико-философским трактатом», Бибихин видел характерный для амехании экзистенциально-онтологический пафос принятия реальности как она есть не только в «этических» параграфах трактата, но уже в первом афоризме, задающем формально-логическое понимание мира как «всего, что происходит» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 5; Бибихин, 2005a: 118–122). Следуя Бибихину, мы можем таким же образом прочитать принятие поздним Витгенштейном языка как многообразия языковых игр, не зависящих от моей воли и следующих своим правилам (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994c).

Однако нужно все же подчеркнуть различие между речевыми этиками Хайдеггера и Витгенштейна. Если первый осуществлял молчание в пользу бытийной философии, то второй систематически запрещал себе в качестве философа говорить на метафизические темы. Это было продиктовано отнюдь не только догматической семантикой «Логико-философского трактата», из которой следовала бессмысленность

[43] Ср. с различием у Хайдеггера аутентичного и неаутентичного («толки») отношения к речи: Хайдеггер, Бибихин, 1997: 167–180.

любых предложений, помимо таковых об эмпирически устанавливаемых фактах, — иначе поздний Витгенштейн снял бы для себя этот запрет. Специфику речевой этики Витгенштейна можно также увидеть в его эстетике, — если мы обратим внимание на тот факт, что для него искусством *par excellence* была не поэзия, а музыка[44].

Очевидно, что музыка — невербальное искусство; если существо искусства раскрывается философу через музыку, у него нет возможности основать дискурсивную, «содержательную» истинность своей речи на истине τέχνη, выдавая свою речь за раскрывающую истину бытия каким-то особым, эстетическим образом и потому онтологически привилегированную по отношению к другим типам речи. Если же идти глубже, то следует подчеркнуть, что, подробно размышляя о музыке в заметках «Культура и ценность», Витгенштейн проводил границу еще жестче, подчеркивая несводимость смысла музыкального произведения к осваиваемой композитором технике; эту несводимость Витгенштейн связывал в том числе с невыразимостью в технике отношения композитора к последней. При сопоставлении замечаний Витгенштейна о композиции с рефлексией философа о себе и рядом пассажей из его «основных» философских текстов становится видно, что свою работу Витгенштейн воспринимал исходя из того же соотношения технически выразимого и невыразимого, которое находил в лучших образцах музыкального искусства — в частности, в контрапункте Баха (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994а)[45]. Вследствие этого отношение философии к своему другому в τέχνη Витгенштейна следующее: раз самое важное находится за пределами языка, то задачей философии становится работа с тем языком, с той речью, которую она обнаруживает как данную в социальной действительности, принимая многообразие существующих налицо языковых игр[46] — и именно таким образом осуществляя в своей работе

[44]Значение музыки для Витгенштейна отмечает и Бибихин (Бибихин, 2005а: 9–10, 39, 83, 568).

[45]Подробнее см.: Павлов, 2015. Характерно, что Бибихин, разбирая случаи, когда Витгенштейн при анализе языка проводит параллели с музыкой, либо никак не комментирует музыкальную сторону дела, либо от себя вводит наряду с музыкой поэзию и дальше переводит разговор на поэзию, словно между двумя видами искусства нет никакого различия. Ср.: Бибихин, 2005а: 274, 322, 504–505.

[46]Для Витгенштейна крайне важна тема избавления языка от сора — но Витгенштейн, особенно поздний, видит сор в философии, а не во внешней по отношению к философии речи, и философию разбирает анализом языка, а не судит внешнюю философии речь философией.

строгость музыки как τέχνη[47]. Так, в технике Витгенштейна философия применяет амеханию к себе, а не к своему другому[48].

4. По позднему Витгенштейну, языковые игры существуют в социальной действительности. Речь — не речь мира, а речь людей. Мы помним, что строгость амехании Бибихин видел и у Витгенштейна. Увидим ее вслед за Бибихиным и мы.

Экзистенциально-онтологическая установка амехании на принятие мира как он есть, на освобождение от прячущих мир концепций, на прикосновение к событию мира, всегда-уже произошедшему помимо наших усилий, предполагает не только философское постижение мира (пусть и сколь угодно «другое» и «автоматическое»), но и способность увидеть за философским постижением мира сам мир, включая многообразие современных и исторических дискурсов и логик[49], а за ними — живых людей с их речью.

[47]Можно обратить внимание на косвенное сходство нашего хода с критикой Хайдеггера у Карнапа: Карнап также говорил о музыке как о предпочтительном виде искусства и подчеркивал, что произведение искусства, в отличие от претендующего на теоретическую истину высказывания, не мыслит себя как опровержение альтернатив. При этом Карнап, как мы помним, строил свою критику на семантике аналитической философии периода до «Философских исследований», целиком сводя осмысленность высказывания к научным процедурам верификации и делая отсюда вывод о бессмысленности метафизики — из чего и следует, что предложения метафизики не могут быть истинными: чтобы быть истинными или ложными, они для начала должны быть осмысленными (Карнап, Кезин, 1993). Мы же исходим из более плюралистичной семантической модели, не отрицающей истинностных потенций искусства, включая поэтическое мышление, и не утверждаем какого-то примата музыки над другими видами искусства. Объект нашей критики — не внутренняя семантика техник поэтической философии, а отношение последней к своему другому как экзистенциально противоречащее амехании, лежащей в основании этих техник. Не отвергая истинностных потенций поэтического мышления, мы критикуем его претензию на узурпацию тотальности истины — особенно если таковая узурпация не провозглашается открыто (что было бы хотя бы честно) или тем более если она на словах отрицается, но практически воспроизводится отношением поэтической философии к другим способам мышления.

[48]Впрочем, в концептуальной структуре «Бытия и времени» критика «толков» выглядит таким же образом. Применение к другому тезиса об отличии аутентичной экзистенции от неаутентичной, от *das Man* (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 114–130), — я/мы экзистируем аутентично, а другие суть *das Man* — забывает, что оптика Хайдеггера говорит именно о моих/наших экзистенциальных возможностях. *Das Man* — это *моя*/*наша* экзистенциальная возможность, поскольку *das Man* Хайдеггером вводится как возможное *кто Dasein*, а *Dasein* — это то сущее, которое мы сами и бытие которого всегда мое (там же: 41); «фактический другой» же у Хайдеггера обозначается другим термином — *Mitdasein*, с которым возможна встреча благодаря *Mitsein* — части экзистенциальной структуры *Dasein* как бытия-в-мире (там же: 117–121). То же касается и «толков» — они неаутентичны в смысле *моей*/*нашей* экзистенциальной возможности, а не речи других.

[49]Кто-то скажет: «дискурсы», «логики», «практики» не мир. Но разве мир не всё?

Для техники Бибихина, вроде бы ориентированной на тему «другого», фактические другие как отличные от меня не столь значимы. Бибихин сам объясняет почему: «индивид, вступающий в диалог с другим индивидом», — «уже продукт новоевропейского представления о субъекте», так что путь к другим у Бибихина лежит через целое мира:

> Через тело, душу, род, воздух, воду, пищу, чувства, страсти мы с самого начала, раньше чем себя замечаем, уже были вместе со всеми, во всех и во всем, что мы видим и чего не видим. Отсюда, из этой коренной всеобщности, вторично искать выход к другим — значит забыть о нашей исходной органической связи со всеми. В другом мы встретим тогда не родное, а вымышленное существо. Чтобы вернуться к родным и ближним, надо вспомнить то, что раньше памяти спит в нас. Только так, вернувшись к себе из вторично выстроенных представлений, мы вернемся в мир (Бибихин, 2005b: 16).

Но техника Бибихина будто бы блокирует заявленный выход к другим через первичное единство мира. Если мы практикуем технику Бибихина, то нашей целью оказывается та речь, которая «даст слово миру». При этом «слово мира» мыслится так, что оно должно снять различие нашей речи и речи других — что неочевидно. Почему своя речь при удержании ее отличия от другой речи будет не «словом мира», а чем-то производным от «вторично выстроенных представлений»? Ведь именно интуиция целого мира, выход-возвращение к целому миру, узнавание себя в мире предполагает герменевтику другого[50], поскольку поиск «нашего места в мире» включает в себя не только понимание, что наше место — в мире (Бибихин, 2003: 262–272), но все же и буквальный смысл расположения одного места относительно других. Важная для Бибихина ориентация на целое, которое никогда не ухватывается целиком (Бибихин, 1995), требует понимания, что мое, наше — это перспектива взгляда на целое. Целое присутствует в нашей перспективе как перспективе взгляда на целое — но присутствует как раз несводимостью к перспективе, актуально всегда ее превосходя. Есть другие перспективы, положением относительно которых и задается перспективность нашего взгляда, и целое — это актуальная полнота перспектив. Отсюда следует открытость другому и другим.

[50]Бибихин же тему этической и герменевтической чувствительности к другому человеку систематически сводит к миру как единственно значимому для него другому: во всех обращенных к нам сообщениях другого другим оказывается в конечном счете мир. Ср.: Шестова, 2022: 62–67.

Развиваемая в современной философии тема перспективизма в эпистемологии (Харауэй, 2022; Феррандо, Кралечкин, 2022: 263–271) восходит к философской классике, причем не только к Ницше (там же: 265–268), но и к Лейбницу — значимому для Бибихина мыслителю[51]. У Лейбница, как и у Бибихина, монада — не субъект, отдельный от мира, но сама задана миром как его перспектива. Каждая монада оказывается «постоянным живым зеркалом универсума» (Лейбниц, Бобров, 1982a: 422)[52], и в каждой монаде отражается мир; таких перспектив — бесконечное множество, в чем и проявляется совершенство мира[53]. В этой онтологии мы получаем следующую картину: даже если мы, следуя технике Бибихина, скажем, что, допустим, Мартин Хайдеггер в амехании отказался от организующих интеллектуальных манипуляций сознания и дал слово миру, так что его философия — уже не слово индивида, а слово бытия, то, чтобы это действительно было так, слово, пришедшее к нам от Хайдеггера, надо понять как хайдеггерианскую перспективу мира, ставшую видимой для других благодаря речи философа. Это, в свою очередь, предполагает, что есть и другие перспективы — либо перспектива Хайдеггера не перспектива, а иначе чем как перспектива мир-универсум в Хайдеггере не присутствует. В другом же случае речь будет идти не об услышанном и сбереженном в амехании слове мира, а об империализме человека.

Онтология Лейбница демонстрирует, что не только экзистенциально и этически, но и онтологически τέχνη позднего Витгенштейна — бережная работа философии со своим другим — развивает τέχνη Бибихина[54]. Философия, понимая обращенное к ней слово мира как одну из перспектив универсума, становится открытой к той плюральности других перспектив, через которую и раскрывается совершенство мира. При

[51]Работу Бибихина с Лейбницем см.: Бибихин, 1998b: 120–121, 140–149, 163–171. В 1992 г. Бибихин читал отдельный курс «Лейбниц и „Всеобщая наука“» (Лебедева и Огурцов, 2005: 329); на данный момент курс не опубликован.

[52]Подробный анализ рефлексии Бибихина об этом концепте Лейбница см.: Романенко, 2015.

[53]Ср.: «И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным *точкам зрения* каждой монады» (Лейбниц, Бобров, 1982a: 422–423). О перспективизме Лейбница и монаде как точке зрения также см.: Делёз, Скуратов, 2015: 31–42, 105–106, 135–151 и др.

[54]Разумеется, не историко-философски, а логически.

работе с другими логиками она может оставлять другого другим, признавая собственное значение других перспектив для противодействия грабежу — могущему развернуться в том числе через нее. Позицию герменевтической этики можно занимать по отношению ко всякой речи человеческого существа. А раз «монады вовсе не имеют окон» (Лейбниц, Бобров, 1982a: 413)[55] и других воспринимают не внешне, а изнутри своей перспективы, содержа их в себе через бессознательную перцепцию мира как целого[56], то и саму философию — раз она способна хотя бы принять, не понимая, другое себе, будучи ориентирована на хранение совершенства мира, — мы можем мыслить более плюрально, чем Бибихин, то есть как гибкое и подвижное[57] множество различных логик.

5. Завершая путешествие вослед Бибихину, отметим, какой может быть философия техники после Бибихина в конвенциональном смысле *genetivus objectivus*.

Способная включить в себя другие логики помимо поэтической онтологии, философия техники после Бибихина позволяет ввести рассмотрение экзистенциального аспекта техники в более широкую констелляцию, предполагающую также, например, подходы теоретической социологии. В них интересующую Хайдеггера и Бибихина тему поиска «другого начала» как альтернативы модерной[58] технической цивилизации можно раскрывать в том числе через компенсаторную теорию[59] и теорию маятникового модерна (Михайловский, 2024), что, в свою очередь, открывает

[55]Тезис об отсутствии у монады окон (вместе с идеей «живого зеркала») — основной ракурс комментирования онтологии Лейбница у Бибихина в опубликованных курсах. По сути, развитие этой же интуиции мы видим и в приведенной выше цитате о «коренной всеобщности» — но без учета идеи перспективности. Отсутствие у монады окон не означает невозможности встречи с другим, но требует от нас мыслить встречу иначе, нежели как механическое взаимодействие закупоренных индивидов.

[56]Ср.: «Всякая душа знает бесконечное, знает все, но смутно. Когда я прогуливаюсь по берегу моря и слышу сильный шум, который оно производит, я слышу отдельные шумы каждой волны, из которых слагается этот общий шум, но не различаю их; так и наши смутные восприятия суть результат впечатлений, производимых на нас всем универсумом. То же самое и в каждой монаде. Один Бог имеет отчетливое познание всего, ибо он источник всему» (Лейбниц, Иванцов, 1982b: 410). О связи этой мысли с перспективизмом см.: Делёз, Скуратов, 2015: 33–35.

[57]Монада у Лейбница — хоть и зеркало, но живое.

[58]Рассмотрение «другого начала» Хайдеггера в контексте проблемы модерна см., например: Пигалев, 2020.

[59]О ней см.: Румянцева, 2014.

возможность, во-первых, не противопоставлять[60] идею «другого начала» модерну в смысле требований полного устранения последнего[61] и, во-вторых, само «другое начало» трактовать плюрально, не отождествляя диалектику «начал» со схемой «Россия и Запад». В этом случае поиск «другого начала» в России должен быть помещен в горизонт понимания, что альтернативы грабежу обнаруживаются и в других контекстах[62].

При обращении же к русской мысли и русской культуре, — что действительно оказывается продуктивным[63], — мы можем не ограничиваться путями, разведанными техникой Бибихина.

Литература

Апаева А. Ю. Онтология произведения искусства. Интерпретация поэзии у Мартина Хайдеггера : дис. ... канд. филос. наук / Апаева А. Ю. — М. : НИУ ВШЭ, 2015.

Бабанов А. В. Взаимосвязь онтологии и этики в философии В. Бибихина : автоматическая нравственность // Философия : Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 126–135.

Бибихин В. В. Мир. — Томск : Водолей, 1995.

Бибихин В. В. Новый ренессанс. — М. : Наука, Прогресс-Традиция, 1998a.

Бибихин В. В. Узнай себя. — СПб. : Наука, 1998b.

Бибихин В. В. Нищета философии // Наше положение: образ настоящего / О. А. Седакова, В. В. Бибихин, А. И. Шмаина-Великанова, А. В. Ахутин. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2000. — С. 43–53.

Бибихин В. В. Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47).

[60] Философия техники Бибихина куда меньше тяготеет к подобному противопоставлению, чем проект Хайдеггера.

[61] В частности, политику можно мыслить без вытеснения модерных логик поэтической философией амехании.

[62] Например, интересу Бибихина к русскому лесу близко обращение Э. Кона к опыту жителей лесов Амазонии (Кон, Боровиков, 2018: 28). Впрочем, уже сам метод Бибихина сближает русского философа не только с Хайдеггером, но и с Ж.-Л. Марионом и М. Риширом (Павлов, 2018: 54–55). Можно увидеть пересечения и с феноменологией события К. Романо (Романо, Лошаков, 2017), с идеями которого А. И. Резниченко сравнивает (Резниченко, 2023) недавнюю книгу Е. В. Косиловой, в которой та разрабатывает концепт бессилия, также попадающий в семантическое поле амехании — особенно если мы не ограничиваем последнюю специфически бибихинским «отключением механизмов планирования» и следуем более широкому древнегреческому пониманию. Косилова, среди прочего, обращается к описанному в настроении амехании чувству своего «я» как лишнего у Бибихина (Косилова, 2024: 129–130, 138), но не к теме амехании в работах русского философа непосредственно.

[63] Об обнаруживаемых в истории русской мысли примерах мышления технического развития без противопоставления техники поэтическому см.: Сидорина, 2023.

Бибихин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005a.

Бибихин В. В. Сила мысли // Хайдеггер. Германский мастер и его время / Р. Сафрански ; пер. с нем. Т. А. Баскаковой, В. А. Брун-Цехового. — М. : Молодая гвардия, 2005b. — С. 5–17.

Бибихин В. В. Европейский нигилизм // Из творческого наследия / под ред. Р. А. Гальцевой. — М. : ИНИОН РАН, 2006a. — С. 13–78.

Бибихин В. В. Зедльмайр Х. Утрата середины // Из творческого наследия / под ред. Р. А. Гальцевой. — М. : ИНИОН РАН, 2006b. — С. 152–191.

Бибихин В. В. Место нигилизма в судьбе бытия // Из творческого наследия / под ред. Р. А. Гальцевой. — М. : ИНИОН РАН, 2006c. — С. 110–148.

Бибихин В. В. От новоевропейского субъекта к «сверхчеловеку» // Из творческого наследия / под ред. Р. А. Гальцевой. — М. : ИНИОН РАН, 2006d. — С. 79–109.

Бибихин В. В. Язык философии. — М., СПб. : Наука, 2007. — (Слово о сущем ; 76).

Бибихин В. В. Новое русское слово // Грамматика поэзии. Новое русское слово. — СПб. : Иван Лимбах, 2009a. — С. 267–566.

Бибихин В. В. Чтение философии. — СПб. : Наука, 2009b. — (Слово о сущем ; 83).

Бибихин В. В. Толкование сновидений // Слово и событие. Писатель и литература / под общ. ред. О. Е. Лебедевой ; сост. О. Е. Лебедевой. — М. : Русский фонд содействия образованию и науке, Университет Дмитрия Пожарского, 2010a. — С. 7–13.

Бибихин В. В. Энергия / сост. О. Е. Лебедевой ; примеч. О. Е. Лебедевой. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010b.

Бибихин В. В. Лес / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2011. — (Слово о сущем ; 92).

Бибихин В. В. Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012. — (Слово о сущем ; 100).

Бибихин В. В. История современной философии : единство философской мысли. — СПб. : Владимир Даль, 2014. — (Слово о сущем ; 106).

Бибихин В. В. Пора (время-бытие). — СПб. : Владимир Даль, 2015. — (Слово о сущем ; 113).

Богатов М. А. Способы говорить о Бибихине : проблема рубрикации творческого наследия в академической среде // Res Cogitans. — 2015. — № 8. — С. 95–117.

Богатов М. А. Идеология и платонизм в работах Владимира Бибихина 1989–91 годов (Платон до и после «платонизма». Медитация над событием истины) / Портал «Владимир Бибихин». — 2016. — URL: `http://www.bibikhin.ru/ideologiya_i_planonizm` (дата обр. 29 июня 2024).

Богатов М. А. Различие в понимании «Другого начала» : Хайдеггер и Бибихин // 1917–2017 : уроки столетия. — Саратов : Саратовская митрополия, 2017. — С. 366–373.

Витгенштейн Л. Культура и ценность / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. 1 / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994a. — С. 406–492.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. 1 / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994b. — С. 1–73.

Витгенштейн Л. Философские исследования / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. 1 / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994c. — С. 75–319.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука / пер. с нем. С. И. Гессена // Избранные работы : пер. с нем. — М. : Территория будущего, 2005. — С. 185–240.

Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87 / пер. с фр. Б. М. Скуратова. — М. : Ad Marginem, 2015.

Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / пер. с нем. А. В. Кезина // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. — 1993. — № 6. — С. 11–26.

Кода Н. В. Роль сокрытости в концепции истины М. Хайдеггера // Вестник РХГА. — 2021. — Т. 22, № 1. — С. 370–382.

Кон Э. Как мыслят леса : к антропологии по ту сторону человека / пер. с англ. А. Боровикова. — М. : Ad Marginem, 2018.

Косилова Е. В. Бессилие. — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024.

Косыхин В. Г. Полюс события : Бибихин и феноменология // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 378–391.

Куайн У. В. О. О том, что есть // С точки зрения логики : 9 логико-философских очерков / пер. с англ. В. А. Ладова, В. А. Суровцева. — Томск : Томский университет, 2003. — С. 7–23.

Лебедева О. Е., Огурцов А. П. Библиография опубликованных работ В. В. Бибихина // Введение в философию права / В. В. Бибихин. — М. : ИФ РАН, 2005. — С. 306–330.

Лейбниц Г. В. Монадология / пер. с фр. Е. А. Боброва // Сочинения. В 4 т. Т. 1 / под ред. В. В. Соколова. — М. : Мысль, 1982a. — С. 413–429.

Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме / пер. с фр. Н. А. Иванцова // Сочинения. В 4 т. Т. 1 / под ред. В. В. Соколова. — М. : Мысль, 1982b. — С. 404–412.

Магун А. В. Понятие события в философии Владимира Бибихина // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 156–176.

Мановас Я. Э. Настроение другого начала в работе Хайдеггера «Вклад в философию события» // Вопросы философии. — 2019. — № 10. — С. 189–199.

Мановас Я. Э. «Лес (hyle)» В. В. Бибихина / Портал «Владимир Бибихин». — Б. д. — URL: `http://www.bibikhin.ru/leshyle` (дата обр. 29 июля 2024).

Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / под ред. Ю. Черноморца ; пер. с англ. Д. Морозовой. — Киев : Дух і літера, 2014.

Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер : между феноменологией и философией жизни. — М. : Прогресс-Традиция, Дом интеллектуальной книги, 1999.

Михайловский А. В. Онтологическая герменевтика В. В. Бибихина // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 306–323.

Михайловский А. В. Маятник модерна : дискуссии о технике в Германии. — М. : Академический проект, 2024.

Неретина С. С., *Огурцов А. П.* Событие мысли Бибихина // Введение в философию права / В. В. Бибихин. — М. : ИФ РАН, 2005. — С. 331–344.

Павлов И. И. Композиторская техника и невыразимое : к философии музыки Л. Витгенштейна // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2015. — № 4. — С. 326–332.

Павлов И. И. Не-возможность как амехания : феноменология смерти в работах Владимира Бибихина // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2018. — Т. 2, № 4. — С. 51–89.

Павлов И. И. Онтология власти как онтология истории : политическая философия Владимира Бибихина // Социологическое обозрение. — 2019. — Т. 18, № 3. — С. 195–223.

Павлов И. И. Лабиринт техники и возвращение к природе : «Лес» Владимира Бибихина в контексте философского постгуманизма // Вопросы философии. — 2024. — № 3. — С. 105–115.

Пигалев А. И. Репрезентация после модерна : от «другого начала» Хайдеггера к «посланию» Деррида // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2020. — № 58. — С. 85–96.

Резниченко А. И. Всегда ли хороши сила и власть? (Размышления над книгой Елены Косиловой «Бессилие») // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». — 2023. — № 4. — С. 59–66.

Романенко Ю. М. Живое зеркало и ученое незнание (Vivum speculum et docta ignorantia) // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 268–287.

Романенко Ю. М. Событийный характер философской мысли В. Бибихина // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 78–104.

Романо К. Авантюра времени / под ред. Г. В. Вдовиной ; пер. с фр. Р. Лошакова. — М. : РИПОЛ-классик, 2017.

Румянцева М. В. Компенсаторная теория в работах Германа Люббе и Одо Марквард : препринт WP20/2014/06. — М. : Высшая школа экономики, 2014.

Сидорина Т. Ю. Прогресс, который мы потеряли : о выборе альтернативных путей социального развития и противостоянии технической экспансии в русской философии XIX–XXI вв. // Вестник РГГУ. Серия «Социология. Философия. Искусствоведение». — 2023. — № 4. — С. 235–245.

Тимофеева Н. В. Амехания как экзистенциальное априори и необходимое условие жизненного опыта человека // Общество : философия, история, культура. — 2018. — № 8. — С. 50–53.

Феррандо Ф. Философский постгуманизм / под ред. А. В. Павлова ; пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. — М. : Высшая школа экономики, 2022.

Хайдеггер М. О сущности истины / пер. с нем. З. Н. Зайцевой // Разговор на проселочной дороге : Сборник : пер. с нем. / под ред. А. Л. Доброхотова. — М. : Высшая школа, 1991a. — С. 8–27.

Хайдеггер М. Что значит мыслить? / пер. с нем. А. С. Солодовниковой // Разговор на проселочной дороге : Сборник : пер. с нем. / под ред. А. Л. Доброхотова. — М. : Высшая школа, 1991b. — С. 134–145.

Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Республика, 1993a. — С. 221–237.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм / пер. с нем. В. В. Бибихина // Время и бытие. — М. : Республика, 1993b. — С. 63–176.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / пер. с нем. В. В. Бибихина // Время и бытие. — М. : Республика, 1993c. — С. 192–220.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Ad Marginem, 1997.

Харауэй Д. Ситуативные знания : вопрос о науке в феминизме и преимущество частичной перспективы // Логос. — 2022. — Т. 32, № 1. — С. 237–271.

Шестова Е. А. Герменевтическая этика Владимира Бибихина (чтение как событие) // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2022. — Т. 6, № 3. — С. 57–69.

Яровова В. Д. Тема языка в философии Владимира Бибихина (70–90-е гг. XX в.) // Kant : Social Science & Humanities. — 2022a. — № 3. — С. 52–66.

Яровова В. Д. Философская речь как предмет осмысления Владимира Бибихина // Kant : Social Science & Humanities. — 2022b. — № 4. — С. 4–18.

Brown W. Walled States, Waning Sovereignty. — New York : Zone Books, 2010.

Conrad D. The Concept of Amekhania in Homer and Archaic Greek Poets before Pindar. MA Thesis. — Montreal : McGill University, 1982.

Cozzi C. Euripides' Hippolytus : The Human Discourse Between Amechania and Mechania // Classical Journal. — 2022. — Vol. 118, no. 2. — P. 173–193.

Marder M. An Ode to Amekhania // Qui Parle. — 2016. — Vol. 24, no. 2. — P. 151–160.

Martin R. P. Healing, Sacrifice, and Battle : Amechania and Related Concepts in Early Greek Poetry. — Innsbruck : Inst. für Sprachwiss. d. Univ. Innsbruck, 1983.

Melikhov G. V. V. Bibikhin's Practical Phenomenology // Studies in East European Thought. — 2022. — Vol. 74. — P. 419–433.

Sparrow T. The End of Phenomenology : Metaphysics and the New Realism. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2014.

Pavlov, I. I. 2025. "Vladimir Bibikhin kak filosof tekhniki [Vladimir Bibikhin as a Philosopher of Technology]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 305–346.

Ilia Pavlov
PhD in Philosophy
Senior Lecturer
Junior Research Fellow
HSE University (Moscow, Russia); orcid: 0000-0002-5355-2584

Vladimir Bibikhin as a Philosopher of Technology

Submitted: July 31, 2024. **Reviewed:** Jan. 15, 2025. **Accepted:** Jan. 22, 2025.

Abstract: The article examines the extent to which Vladimir Bibikhin can be regarded as a philosopher of technology. Although Bibikhin identifies the proliferation of technological civilization as a central phenomenon of contemporary society, the issue of technology is explicitly addressed in the title of only one of his articles, namely "Philosophy and Technology". A contextual analysis of this paper through Heidegger's philosophy of technology reveals that Bibikhin's expansion of the concept of technology represents a coherent continuation of Heideggerian thought. Bibikhin reframes the "problem of technology" as a specific mode of thinking. He criticizes not scientific and technical reasoning itself, but rather what he terms "robbery", a mindset that extracts knowledge from its original context. In "Philosophy and Technology", Bibikhin draws on the experiences of Leonardo da Vinci, criticizes the "choice of Europe", and explores the potential for an "alternative solution". His subsequent work, "The New Renaissance", suggests that an alternative trajectory for the development of European civilization would be able to emerge if it had adhered to the principle of "recognizing the knowable as one's own", as articulated by Leonardo. In his quest for "another beginning", Bibikhin looks to Russia and articulates a desirable relationship with the science in "The Woods". The analysis demonstrates that these various strategies are unified by the concept of *amechania*, which emerges as Bibikhin's technique. The concluding section discusses how Bibikhin's technique might be realized in a post-Bibikhin context without becoming a form of robbery itself.

Keywords: Contemporary Philosophy, Philosophy of Technology, Vladimir Bibikhin, Martin Heidegger, Technological Civilization, Another Beginning, Amechania, Robbery.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-305-346.

References

Apayeva, A. Yu. 2015. "Ontologiya proizvedeniya iskusstva. Interpretatsiya poezii u Martina Khaydeggera [The Ontology of a Work of Art. Interpretation of Poetry by Martin Heidegger]" [in Russian]. PhD diss., NIU VSh·E.

Babanov, A. V. 2021. "Vzaimosvyaz' ontologii i etiki v filosofii V. Bibikhina [The Correlation Between Ontology and Ethics in V. Bibikhin's Philosophy]: avtomaticheskaya nravstvennost' [Automatic Morality]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1): 126–135.

Bibikhin, V. V. 1995. *Mir [The World]* [in Russian]. Tomsk: Vodoley.

——— . 1998a. *Novyy renessans [The New Renaissance]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka / Progress-Traditsiya.

——— . 1998b. *Uznay sebya [Know Yourself]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2000. “Nishcheta filosofii [The Poverty of Philosophy]” [in Russian]. In *Nashe polozheniye: obraz nastoyashchego [Our Situation: The Image of the Present Time]*, by O. A. Sedakova et al., 43–53. Moskva [Moscow]: Izdatel’stvo gumanitarnoy literatury.

——— . 2003. *Drugoye nachalo [Another Beginning]* [in Russian]. Slovo o sushchem 47. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2005a. *Vitgenshteyn: smena aspekta [Wittgenstein: Aspect Shift]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History].

——— . 2005b. “Sila mysli [The Power of Mind]” [in Russian]. In *Khaydegger. Germanskiy master i yego vremya [Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit]*, by R. Safranski, trans. from the German by T. A. Baskakova and V. A. Brun-Tsekhovoy, 5–17. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.

——— . 2005c. *Vvedeniye v filosofiyu prava [Introduction to the Philosophy of Law]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: IF RAN.

——— . 2006a. *Iz tvorcheskogo naslediya [From the Creative Heritage]* [in Russian]. Ed. by R. A. Gal’tseva. Moskva [Moscow]: INION RAN.

——— . 2006b. “Mesto nigilizma v sud’be bytiya [The Place of Nihilism in the Fate of Being]” [in Russian]. In *Iz tvorcheskogo naslediya [From the Creative Heritage]*, ed. by R. A. Gal’tseva, 110–148. Moskva [Moscow]: INION RAN.

——— . 2006c. “Ot novoyevropeyskogo sub’’yekta k ‘sverkhcheloveku’ [From New European Subject to ‘Übermensch’]” [in Russian]. In *Iz tvorcheskogo naslediya [From the Creative Heritage]*, ed. by R. A. Gal’tseva, 79–109. Moskva [Moscow]: INION RAN.

——— . 2006d. “Yevropeyskiy nigilizm [European Nihilism]” [in Russian]. In *Iz tvorcheskogo naslediya [From the Creative Heritage]*, ed. by R. A. Gal’tseva, 13–78. Moskva [Moscow]: INION RAN.

——— . 2006e. “Zedl’mayr Kh. Utrata serediny [Sedlmayr H. The Lost Center]” [in Russian]. In *Iz tvorcheskogo naslediya [From the Creative Heritage]*, ed. by R. A. Gal’tseva, 152–191. Moskva [Moscow]: INION RAN.

——— . 2007. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 76. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2009a. “Novoye russkoye slovo [The New Russian Word]” [in Russian]. In *Grammatika poezii. Novoye russkoye slovo [Poetry Grammar. New Russian Word]*, 267–566. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Ivan Limbakh [Ivan Limbach Publishing House].

——— . 2010a. “Tolkovaniye snovideniy [Interpretation of Dreams]” [in Russian]. In *Slovo i sobytiye. Pisatel’ i literatura [Word and Event. Writer and Literature]*, ed. by O. Ye. Lebedeva, comp. O. Ye. Lebedeva, 7–13. Moskva [Moscow]: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke / Universitet Dmitriya Pozharskogo.

——— . 2011. *Les [The Woods]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2012. *Sobstvennost’. Filosofiya svoyego [Ownership. Philosophy of the Own]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2014. *Istoriya sovremennoy filosofii [The History of Modern Philosophy]: yedinstvo filosofskoy mysli [The Uniformity of Philosophical Thought]* [in Russian]. Slovo o sushchem 106. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.

——— . 2015. *Pora (vremya-bytiye) [(It’s) Time (Time-Being)]* [in Russian]. Slovo o sushchem 113. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.

——— . 2009b. *Chteniye filosofii [Reading of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 83. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2010b. *Energiya [The Energy]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Annot. by O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History].

Bogatov, M. A. 2015. "Sposoby govorit' o Bibikhine [The Ways to Speak about Bibikhin]: problema rubrikatsii tvorcheskogo naslediya v akademicheskoy srede [The Problem of Rubrication of Intellectial Heritage in Academic Context]" [in Russian]. *Res Cogitans*, no. 8, 95–117.

——— . 2016. "Ideologiya i platonizm v rabotakh Vladimira Bibikhina 1989–91 godov (Platon do i posle 'platonizma'. Meditatsiya nad sobytiyem istiny) [Ideology and Platonism in V. Bibikhin's Works (1989–91) (Plato before and after 'Platonism'. Meditation on the Event of Truth)]" [in Russian]. Portal "Vladimir Bibikhin". Accessed June 29, 2024. http://www.bibikhin.ru/ideologiya_i_planonizm.

——— . 2017. "Razlichiye v ponimanii 'Drugogo nachala' [The Difference in Understanding the 'Another Beginning']: Khaydegger i Bibikhin [Heidegger and Bibikhin]" [in Russian]. In *1917–2017 [1917–2017] : uroki stoletiya [Lessons of the Century]*, 366–373. Saratov: Saratovskaya mitropoliya.

Brown, W. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.

Carnap, R. 1993. "Preodoleniye metafiziki logicheskim analizom yazyka [Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache]" [in Russian], trans. from the German by A. V. Kezin. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 7. Filosofiya [Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy]*, no. 6, 11–26.

Conrad, D. 1982. *The Concept of Amekhania in Homer and Archaic Greek Poets before Pindar. MA Thesis*. Montreal: McGill University.

Cozzi, C. 2022. "Euripides' Hippolytus: The Human Discourse Between Amechania and Mechania." *Classical Journal* 118 (2): 173–193.

Deleuze, G. 2015. *Lektsii o Leybnitse. 1980, 1986/87 [Leibniz. 1980. 1986/87]* [in Russian]. Trans. from the French by B. M. Skuratov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.

Dobrokhotov, A. L., ed. 1991. *Razgovor na proselochnoy doroge [A Conversation on a Country Road]: Sbornik [A Collection]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola.

Ferrando, F. 2022. *Filosofskiy postgumanizm [Philosophical Posthumanism]* [in Russian]. Ed. by A. V. Pavlov. Trans. from the English by D. Yu. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola ekonomiki [HSE Publishing House].

Haraway, D. 2022. "Situativnyye znaniya [The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective]: vopros o nauke v feminizme i preimushchestvo chastichnoy perspektivy" [in Russian]. *Logos* 32 (1): 237–271.

Heidegger, M. 1991a. "O sushchnosti istiny [Vom Wesen der Wahrheit]" [in Russian]. In *Razgovor na proselochnoy doroge [A Conversation on a Country Road] : Sbornik [A Collection]*, ed. by A. L. Dobrokhotov, trans. from the German by Z. N. Zaytseva, 8–27. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola.

——— . 1991b. "Chto znachit myslit'? [Was heißt Denken?]" [in Russian]. In *Razgovor na proselochnoy doroge [A Conversation on a Country Road] : Sbornik [A Collection]*, ed. by A. L. Dobrokhotov, trans. from the German by A. S. Solodovnikova, 134–145. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola.

——— . 1993a. "Vopros o tekhnike [Die Frage nach der Technik]" [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 221–237. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 1993b. "Yevropeyskiy nigilizm [Der europäische Nihilismus]" [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 63–176. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 1993c. “Pis’mo o gumanizme [Brief Über den Humanismus]” [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 192–220. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 1997. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.

Husserl, E. 2005. “Filosofiya kak strogaya nauka [Philosophie als strenge Wissenschaft]” [in Russian]. In *Izbrannyye raboty [Selected Works]*, trans. from the German by S. I. Gessen, 185–240. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.

Koda, N. V. 2021. “Rol’ sokrytosti v kontseptsii istiny M. Khaydeggera [The Role of Concealedness in Heidegger’s Concept of Truth]” [in Russian]. *Vestnik RKhGA [Review of the Russian Christian Academy for the Humanities]* 22 (1): 370–382.

Kohn, E. 2018. *Kak myslyat lesa [How Forests Think]: k antropologii po tu storonu cheloveka [Toward an Anthropology Beyond the Human]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Borovikov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.

Kosilova, Ye. V. 2024. *Bessiliye [Powerlessness]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya”.

Kosykhin, V. G. 2015. “Polyus sobytiya [The Pole of Event]: Bibikhin i fenomenologiya [Bibikhin and Phenomenology]” [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 378–391.

Lebedeva, O. Ye., and A. P. Ogurtsov. 2005. “Bibliografiya opublikovannykh rabot V. V. Bibikhina [Bibliography of Published Works by V. V. Bibikhin]” [in Russian]. In *Vvedeniye v filosofiyu prava [Introduction to the Philosophy of Law]*, by V. V. Bibikhin, 306–330. Moskva [Moscow]: IF RAN.

Leibniz, G. W. 1982a. *Monadologiya [La Monadologie]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by V. V. Sokolov, trans. from the French by Ye. A. Bobrov, 413–429. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl’.

——— . 1982b. “Nachala prirody i blagodati, osnovannyye na razume [Principes de la nature et de la grâce fondés en raison]” [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by V. V. Sokolov, trans. from the French by N. A. Ivantsov, 404–412. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl’.

Magun, A. V. 2015. “Ponyatiye sobytiya v filosofii Vladimira Bibikhina [The Concept of Event in Vladimir Bibikhin’s Philosophy]” [in Russian]. *Stasis [Stasis]* 3 (1): 156–176.

Manoussakis, J. P. 2014. *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika [God after Metaphysics. Theological Aesthetics]* [in Russian]. Ed. by Yu. Chernomorets. Trans. from the English by D. Morozova. Kiyev [Kiev]: Dukh i litera.

Manovas, Ya. E. 2019. “Nastroyeniye drugogo nachala v rabote Khaydeggera ‘Vklad v filosofiyu sobytiya’ [The Other Beginning and Its Attunement in Heidegger’s ‘Contributions to Philosophy (From Enowning)’]” [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 10, 189–199.

——— . N. d. “‘Les (hyle)’ V. V. Bibikhina [V. V. Bibikhin’s The Woods]” [in Russian]. Portal “Vladimir Bibikhin”. Accessed July 29, 2024. http://www.bibikhin.ru/leshyle.

Marder, M. 2016. “An Ode to Amekhania.” *Qui Parle* 24 (2): 151–160.

Martin, R. P. 1983. *Healing, Sacrifice, and Battle: Amechania and Related Concepts in Early Greek Poetry.* Innsbruck: Inst. für Sprachwiss. d. Univ. Innsbruck.

Melikhov, G. 2022. “V. V. Bibikhin’s Practical Phenomenology.” *Studies in East European Thought* 74:419–433.

Mikhaylov, I. A. 1999. *Ranniy Khaydegger [Early Heidegger]: mezhdu fenomenologiyey i filosofiyey zhizni [Between Phenomenology and Philosophy of Life]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya / Dom intellektual’noy knigi.

Mikhaylovskiy, A. V. 2015. “Ontologicheskaya germenevtika V. V. Bibikhina [Vladimir Bibikhin’s Ontological Hermeneutics]” [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 306–323.

——— . 2024. *Mayatnik moderna [The Pendulum of Modernity]: diskussii o tekhnike v Germanii [Discussions about Technology in Germany]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Akademicheskiy proyekt [Academic Project].

Neretina, S. S., and A. P. Ogurtsov. 2005. "Sobytiye mysli Bibikhina [The Event of Bibikhin's Thought]" [in Russian]. In *Vvedeniye v filosofiyu prava [Introduction to the Philosophy of Law]*, by V. V. Bibikhin, 331–344. Moskva [Moscow]: IF RAN.

Pavlov, I. I. 2015. "Kompozitorskaya tekhnika i nevyrazimoye [Compositional Techniques and Inexpressible]: k filosofii muzyki L. Vitgenshteyna [To L. Wittgenstein' Philosophy of Music]" [in Russian]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya [Tomsk State University Journal Of Philosophy Sociology And Political Science]*, no. 4, 326–332.

——— . 2018. "Ne-vozmozhnost' kak amekhaniya [Im-Possibility as Amechania]: fenomenologiya smerti v rabotakh Vladimira Bibikhina [Vladimir Bibikhin's Phenomenology of Death]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 2 (4): 51–89.

——— . 2019. "Ontologiya vlasti kak ontologiya istorii [An Ontology of Power as an Ontology of History]: politicheskaya filosofiya Vladimira Bibikhina [An Appraisal of Vladimir Bibikhin's Political Philosophy]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Sociological Review]* 18 (3): 195–223.

——— . 2024. "Labirint tekhniki i vozvrashcheniye k prirode [The Labyrinth of Technology and the Return to Nature]: 'Les' Vladimira Bibikhina v kontekste filosofskogo postgumanizma [Vladimir Bibikhin's Lectures 'The Woods' in the Context of Philosophical Posthumanism]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 3, 105–115.

Pigalev, A. I. 2020. "Reprezentatsiya posle moderna [Representation after Modernity]: ot 'drugogo nachala' Khaydeggera k 'poslaniyu' Derrida [From Heidegger's 'Other Beginning' to Derrida's 'Sending']" [in Russian]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya [Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science]*, no. 58, 85–96.

Quine, W. V. O. 2003. "O tom, chto yest' [On What There Is]" [in Russian]. In *S tochki zreniya logiki [From a Logical Point of View]* : *9 logiko-filosofskikh ocherkov [9 Logico-Philosophical Essays]*, trans. from the English by V. A. Ladov and V. A. Surovtsev, 7–23. Tomsk: Tomskiy universitet [Tomsk State University].

Reznichenko, A. I. 2023. "Vsegda li khoroshi sila i vlast'? (Razmyshleniya nad knigoy Yeleny Kosilovoy 'Bessiliye') [Is the Force and the Power Always Good? Reflection on the Book 'Powerlessness' by Elena Kosilova]" [in Russian]. *Vestnik RGGU. Seriya "Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedeniye" [RSUH/RGGU Bulletin. Series Philosophy. Social Studies. Art Studies]*, no. 4, 59–66.

Romanenko, Yu. M. 2015. "Zhivoye zerkalo i uchenoye neznaniye (Vivum speculum et docta ignorantia) [Living Mirror and Learned Ignorance (Vivum speculum et docta ignorantia)]" [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 268–287.

——— . 2021. "Sobytiynyy kharakter filosofskoy mysli V. Bibikhina [The Eventful Character of Bibikhin's Philosophical Thought]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1): 78–104.

Romano, C. 2017. *Avantyura vremeni [L'Aventure temporelle: trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale]* [in Russian]. Ed. by G. V. Vdovina. Trans. from the French by R. Loshakov. Moskva [Moscow]: RIPOL-klassik.

Rumyantseva, M. V. 2014. *Kompensatornaya teoriya v rabotakh Germana Lyubbe i Odo Markvarda [Compensatory theory in the works of Hermann Lübbe and Odo Marquard]:*

preprint WP20/2014/06 [in Russian]. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola ekonomiki [HSE Publishing House].

Shestova, Ye. A. 2022. "Germenevticheskaya etika Vladimira Bibikhina (chteniye kak sobytiye) [Hermeneutical Ethic of Vladimir Bibikhin (Reading as Event)]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3): 57–69.

Sidorina, T. Yu. 2023. "Progress, kotoryy my poteryali [Progress that We Have Lost]: o vybore al'ternativnykh putey sotsial'nogo razvitiya i protivostoyanii tekhnicheskoy ekspansii v russkoy filosofii XIX–XXI vv. [On the Choice of Alternative Ways of Social Development and Opposition to Technical Expansion in Russian Philosophy of the 19th – 21st Centuries]" [in Russian]. *Vestnik RGGU. Seriya "Sotsiologiya. Filosofiya. Iskusstvovedeniye" [RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series]*, no. 4, 235–245.

Sparrow, T. 2014. *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Timofeyeva, N. V. 2018. "Amekhaniya kak ekzistentsial'noye apriori i neobkhodimoye usloviye zhiznennogo opyta cheloveka [Amechania as an Existential A Priori and a Necessary Condition for Human Life Experience]" [in Russian]. *Obshchestvo [Society]: filosofiya, istoriya, kul'tura [Philosophy, History, Culture]*, no. 8, 50–53.

Wittgenstein, L. 1994a. [in Russian]. Vol. I of *Filosofskiye raboty [Philosophical Works]*, comp. M. S. Kozlova. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.

——— . 1994b. *Filosofskiye issledovaniya [Philosophische Untersuchungen]* [in Russian]. In vol. I of *Filosofskiye raboty [Philosophical Works]*, comp. M. S. Kozlova, trans. from the German by M. S. Kozlova and Yu. A. Aseyev, 75–319. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.

——— . 1994c. "Kul'tura i tsennost' [Vermischte Bemerkungen]" [in Russian]. In vol. I of *Filosofskiye raboty [Philosophical Works]*, comp. M. S. Kozlova, trans. from the German by M. S. Kozlova and Yu. A. Aseyev, 406–492. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.

——— . 1994d. *Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]* [in Russian]. In vol. I of *Filosofskiye raboty [Philosophical Works]*, comp. M. S. Kozlova, trans. from the German by M. S. Kozlova and Yu. A. Aseyev, 1–73. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.

Yarovova, V. D. 2022a. "Filosofskaya rech' kak predmet osmysleniya Vladimira Bibikhina [Philosophical Speech as a Subject of Understanding by Vladimir Bibikhin]" [in Russian]. *Kant: Social Science & Humanities*, no. 4, 4–18.

——— . 2022b. "Tema yazyka v filosofii Vladimira Bibikhina (70–90-ye gg. XX v.) [The Theme of Language in the Philosophy of Vladimir Bibihkin (70–90s of the XX Century)]" [in Russian]. *Kant: Social Science & Humanities*, no. 3, 52–66.

Архив философской мысли

Переводы и публикации

Publications and Translations

Аристотель. О философии : книга третья / пер. с древнегреч., с лат., примеч. и вступ. ст. И. В. Макаровой // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 349–393.

Аристотель о душе, космосе и эфире в диалоге «О философии»*

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-349-393.

Сочинение «О философии» (Περὶ φιλοσοφίας) относится к группе текстов Аристотеля, которую он сам — а затем и последующая традиция — аттестовал как ἐξωτερικοὶ λόγοι — «внешние» сочинения, предназначенные для более широкого круга читателей, необязательно искушенных в философии, но имеющих интерес к философским проблемам. Эти произведения (первые 19 наименований по списку Диогена Лаэртского) были подготовлены для распространения самим Аристотелем, и именно по ним он был известен своим античным читателям. Большая часть из них была написана, предположительно, в виде диалогов: Аристотель, скорее всего, работал над ними еще в Академии, подражая Платону или воспроизводя сложившийся в Академии жанр философского диалога. Можно допустить, что он возвращался к этим текстам и позже, редактируя и дорабатывая их[1]. Несмотря на свою популярность, эти сочинения были почти полностью утрачены еще в поздней античности. О них мы знаем благодаря упоминаниям, сделанным самим Аристотелем в его сохранившихся «эсотерических» сочинениях[2], а также благодаря сочинениям более поздних авторов, где содержатся цитаты, парафразы из «эксотерических» текстов или же упоминания о них[3].

*Вступительная статья и перевод подготовлены по результатам проекта «Цифровая античность» при поддержке фонда «Гуманитарные исследования» факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ в 2023–2024 гг.

[1] В. Йегер считал диалоги Аристотеля «ранними» и «подражательными» сочинениями, полагая, что Аристотель писал их только в Академии и в первые годы после ухода из нее (Jaeger, 1923: 27–29). Я. Бернайс (Bernays, 1863: 2–3) и О. Жигон (Aristoteles, Gigon, 1987: 230–231) не отрицали, что диалоги восходят к академическому периоду, но допускали, что Аристотель мог возвращаться к ним, дополняя и исправляя их. И. Дюринг утверждает, что Аристотель писал диалоги в Академии параллельно с первыми редакциями своих эсотерических текстов, таких как «Категории», «Об истолковании», 12-я книга «Метафизики» и др. (Düring, Donini, 1976: 62), снимая таким образом дихотомию «ранних»/подражательных и «поздних» / самостоятельных сочинений Аристотеля.

[2] Аристотель упоминает об ἐξωτερικοὶ λόγοι в этих сочинениях (Ar. Eth. Nic. 1140a3; Ar. Eth. Eud. 1217b22, 1218b34; Ar. Pol. 1278b31, 1323a22; Ar. Met. 1076a28).

[3] Cic. Fin. 5.5.12, Elias. In Ar. Cat. 114.15.

Время появления «О философии» точно неизвестно; предположительно, оно было написано в период 357–347 гг. до н. э. (Düring, Donini, 1976: 62; Chroust, 1973: 61). «О философии» было, по всей видимости, одним из самых популярных экзотерических сочинений: и в списке Диогена Лаэртского, и в списке Гесихия это сочинение стоит под номером 3, что характеризует его как весьма популярное и бывшее, что называется, у всех на слуху. Примечательно, что помимо цитирования его поздними авторами[4] и самоцитирования Аристотелем[5], исследователи вычленяют в эсотерических сочинениях («О небе», «О душе», «Метеорологика») довольно объемные вставки из переработанных фрагментов «О философии»[6]. Но, несмотря на свою популярность, этот текст, как и другие экзотерические сочинения Аристотеля, уже ко времени жизни Цицерона утратил свою целостность, а на излете античности и вовсе представлял собой скорее сборник цитат и парафраз, чем единый текст.

Сочинение «О философии», как уже было сказано выше, написано в жанре диалога. Следовательно, помимо философской ценности этот текст обладал и художественными достоинствами: «золотой поток речи» Аристотеля (fr. 20), которым восхищается Цицерон, свидетельствует о риторическом совершенстве этого сочинения. Неоплатоник Элий также отмечает, что в своих диалогах Аристотель очень ясен, а его литературный стиль «полон Афродиты и [...] изящества»[7]. Впрочем, исследователи предполагают, что композиционно диалоги Аристотеля отличались от платоновских. В частности, О. Жигон замечает, что у Аристотеля вряд ли была так точно и изящно выстроена драматическая экспозиция, как у Платона, ввиду того что он «слишком хорошо осознавал литературную искусность своего учителя, чтобы отказаться искушения соревноваться с ним» (Aristoteles, Gigon, 1987: 248). Хотя, на наш взгляд,

[4]Simp. in Cael. 288.31–289.2, Cic. N. D. 1.13.33 и др.

[5]Сам Аристотель ссылается на «О философии» дважды (Ar. De An. 404b19 и Ar. Phys. 194a27–36).

[6]Жигон, в частности, отмечает, что отголосками или видоизмененными вставками из диалогов являются так называемые проэмии — предваряющие философский дискурс Аристотеля пояснения о предмете исследования, проблемах, с ним связанных, и возможных способах их решения. Они представляют большое значение, предполагает он, скорее для читателей диалогов, нежели читателей прагматий (Aristoteles, Gigon, 1987: 248). Культивирование этой манеры Цицероном с упоминанием Аристотеля как примера для подражания делает предположение Жигона весьма правдоподобным: «Я пишу вступление к каждой книге, как Аристотель в сочинениях, которые он называет эксотерическими» (Cic. Att. 4.16.2; пер. В. О. Горенштейна).

[7]Elias. In Ar. Cat. 124, 3–6.

вряд ли это обстоятельство могло охладить соревновательный и полемический пыл Аристотеля. Скорее всего, композиционные особенности его диалогов вызваны уже сформировавшимся стилем исследования: Аристотель намерен с самого начала вводить читателя в курс дела относительно содержания предстоящего философского обсуждения. Вероятно, поэтому он предпочитал сразу переходить к философской проблеме, которая формулировалась в предваряющем философский диспут проэмии. Эта важная для аристотелевских диалогов деталь сохраняется, как отмечают исследователи, и в его эсотерических сочинениях[8]. Похоже, по тем же соображениям и персонажам Аристотеля отведена роль не драматических героев с выразительной индивидуализированной речью, но рупоров той или иной философской доктрины. Их выступления были не столько выстроены в виде изящных реплик-суждений, которыми у Платона персонажи мастерски атакуют друг друга, сколько в виде последовательных убеждающих речей. Важна была и роль модератора беседы (по единодушному признанию исследователей, эту функцию Аристотель отводил самому себе): в проэмии-вступлении он задавал тему обсуждения, которое затем и направлял в нужное русло.

Какие персонажи присутствовали в диалоге «О философии» и сколько вообще их было — отдельный увлекательный и «больной» вопрос. Судя по обсуждаемым философским проблемам — а здесь в острой полемической форме обсуждаются платоновские идеи-числа и вопрос о природе космоса (вечной или преходящей), — в этом диалоге должны были быть и персонажи, которые отстаивали бы положения платоновской онтологии и космологии, и персонажи, представляющие критический взгляд Аристотеля. Можно только догадываться, с кем полемизирует условный аристотелик — с самим Платоном или с кем-то из его пифагорействующих учеников (скорее всего, с Ксенократом). Унтерштайнер считает Платона и Аристотеля главными действующими героями этого диалога (Aristotele, Untersteiner, 1963: 223), мотивируя это тем, что «О философии» выполняет роль своего рода манифеста самостоятельного аристотелевского учения. Хруст же пишет (Chroust, 1973: 554–555), что, как бы ни хотелось видеть среди действующих лиц самих Платона и Аристотеля, эта версия остается все же сколь соблазнительной, столь и недоказуемой. Жигон также полагает, что у нас нет никакой информации об участниках аристотелевских диалогов и нет никакой возможности когда-нибудь узнать об этом точно.

[8]См. Ar. Eth. Nic. 1, 1; Ar. Eth. Eud. 1, 1–6; Ar. Met. 1, 1–2; Ar. De An. 402a1–22.

По всей видимости, «О философии» было довольно объемным сочинением: судя по списку Диогена Лаэртского, восходящего к списку Гермиппа, диалог состоял из трех книг. Порядок расположения фрагментов, а также их количество и объем в доступных ныне реконструкциях не идентичны (самые объемные и «оптимистичные»[9] реконструкции принадлежат М. Унтерштайнеру и К. Мехино-Родригесу, самая краткая и «скептичная»[10] — О. Жигону). Мы предлагаем перевод реконструкции Росса, занимающего умеренную позицию между оптимизмом Унтерштайнера и строгим скептицизмом Жигона.

В *первой книге* диалога Аристотель ставит вопросы о том, что такое мудрость и философия (fr. 8). В поисках начал философии Аристотель подробно разбирает общеизвестные изречения поэтов, мудрецов и первых философов (fr. 1–7), уточняя при этом, к кому все же восходит то или иное философски важное высказывание — к богу или человеку. Изречения, легшие в основание этического «кодекса благочестия» грека («познай самого себя», «ничего сверх меры», «поручительство ведет к беде» и др.), Аристотель рассматривает как весьма древние и последовательно ведет к тому, что у этих «первин мудрости» была своя продолжительная предыстория. Ее он раскрывает в свете своей теории о «природных циклах», согласно которой периодически случающиеся природные катастрофы почти полностью уничтожают человечество вместе с его материальными и интеллектуальными достижениями[11]. Мудрые же изречения Аристотель в этом свете интерпретирует не как результат «устного народного творчества» или «божьего откровения», но как «остатки» и «обломки» утраченных культурных достижений и былой мудрости (fr. 8). Это рассуждение о смене культурных циклов должно обосновать главную мысль Аристотеля о том, что человеческая мудрость вечна и на протяжении бесконечной человеческой истории одни и те же учения бесконечно же повторяются через пики и спады культурного развития человечества.

[9] «Оптимистичные» в отношении связи представленного фрагмента с его утраченной первоосновой.

[10] Жигон рассматривает как относительно подлинные фрагменты, где упоминается название аристотелевского сочинения, которое они представляют. Фрагменты без такой атрибуции выносятся им в список «Fragmente ohne Buchangabe» (Aristoteles, Gigon, 1987: 217).

[11] О неоднократной реконструкции утраченных человеческих знаний см. также: Ar. Cael. 270b16–20, Ar. Mete. 339b19–22, 27–30 и максимально полно — Ar. Met. 1074a38–b3, b10–13 и Ar. Pol. 1329b25–27.

Если при чтении первой книги «Метафизики» возникает впечатление, что Аристотель высказывается об эксклюзивности греческой философии как особой интеллектуальной деятельности, то в сочинении «О философии», а также «О небе» и «Метеорологике» видно, что он интересовался интеллектуальными традициями «варварских народов» как своего рода «этапом развития» мудрости. По словам Диогена Лаэртского (DL. 1.1), Аристотель — сторонник «варварского» происхождения философии, поскольку видит ее истоки уже в учениях «более древних» египтян. Дуалистические и астрономические учения «варварских софистов» (египетских жрецов, персидских магов и халдеев) Аристотель рассматривает как предшествующие и подготавливающие греческую мудрость. Здесь же он впервые дает свое понимание философии как самого достойного для человека занятия: наука, выявляющая божественные начала (fr. 8). В «О философии» (fr. 8) мы видим подмеченный и раскрытый позже в «Метафизике» и «Физике» естественный алгоритм поиска первоначал (от более ясного и первого для нас — к более ясному и первому по природе)[12], а также необходимость его применения, ибо, не зная первых причин, мы не знаем ничего. Таким образом, для Аристотеля обретение мудрости имеет не только практический смысл, но и экзистенциальный: с ее обретением достигает полноты и человеческая природа.

Путь к новому обретению знания и мудрости Аристотелем тоже осмысляется как последовательный переход с одной «ступени развития» на другую (fr. 8): сначала уцелевшие люди снова открывают для себя искусства, удовлетворяющие первичные нужды (сельское хозяйство и сопутствующие ему навыки и ремесла). Их они нарекают «мудростью», а того, кто их измыслил, — «мудрым мастером». Затем изобретают «искусства», способствующие появлению «красивого». На третьем этапе люди приобретают опытность и прозорливость в политических делах, после этого обращают свой взор на космос и природу в целом, где оказываются способными подметить красоту и упорядоченность. Наконец, пройдя все эти четыре этапа, люди достигают высшего, пятого — постижения универсальных причин сущего («начал надкосмических и неизменных»), то есть бога. Это открывшееся на высшем этапе знание божественного и будет истинной мудростью, а обладающий им — мудрецом.

[12]Ср. с Ar. Met. 981b28–30, 983a4–10, 1026a10–30, 1059a18. Также с: Ar. Phys. 184a10–23 и Ar. An. Pr. 68b35–36; Ar. An. Post. 71b33–34; Ar. Top. 141b1–25.

Аристотелю недостаточно проследить «внешнюю историю» интеллектуального взросления человеческого рода, как недостаточно прояснить и природу первоначал: для него очень важно понять, как и в силу чего умопостигаемые первоначала могут быть открыты человеческому знанию. Поэтому поиск «первого основания», сделавшего человеческому уму ясным видение первоначал, неизбежно приводит к вопросу о боге. Природа первых причин рассматривается и оспаривается Аристотелем во второй книге, а вопрос о боге как единственном подлинном первоначале и способах его познания — через чувственное знание и созерцание — в третьей.

Вторая книга (fr. 9–11), где Аристотель рассуждает о первых началах, представлена наименьшим количеством фрагментов, что становится источником большого сожаления для многих ученых-платоноведов. Предположительно, именно в этом диалоге (fr. 11) Аристотель в полемической манере воспроизводит внутриакадемический дискурс о первоначалах и, в частности, так называемое платоновское «неписаное учение» (ἄγραφα δόγματα)[13]: о Благе, а также эйдетических числах, отстаиваемых Платоном и его пифагорействующими учениками. Сжатые упоминания об этой дискуссии разбросаны по «Метафизике» (I, XIII и XIV книги) и «Физике» (Ar. Phys. 453, 28–31)[14]. Сама же дискуссия со всеми подробностями и во всей красе была воспроизведена в диалоге «О философии». Сохранившиеся фрагменты, к сожалению, дают минимальное представление об этой фундаментальной битве. Едва ли не больше они свидетельствуют о «неподобающем» поведении Аристотеля, который, по мнению своих поздних читателей, преимущественно философов-неоплатоников, спорит не ради истины, а ради спора: Аристотель здесь подступается к критике платоновских идей и идеи Блага. Но максимально свой пыл спорщика, как можно понять из этих кратких и немногочисленных фрагментов, он обращает на «эйдетические числа» (τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς). Он выступает и против их отождествления с числами математическими (то есть разложимыми на единицы), и против их существования вообще.

Числа, согласно Аристотелю, можно мыслить только как математические объекты (fr. 11), то есть «как неподвижные и не существующие

[13]Об этом же Аристотель упоминает как в своих «эсотерических» трактатах (Ar. Phys. 209b; Ar. Met. 987b10), так и в не сохранившемся сочинении «О Благе».

[14]Подробную реконструкцию учения об идеях-числах см. в: Месяц, 2010.

отдельно». Эйдетические числа, которые у позднего Платона базируются на принципах «единого» и «большого и малого» и выступают как принципы математических чисел, по Аристотелю, немыслимы, непознаваемы и поэтому не существуют (fr. 11).

Неясно, кто именно был оппонентом Аристотеля — сам Платон, Ксенократ или Спевсипп, в любом случае это были члены Академии. Сама дискуссия, воспроизводимая Аристотелем, могла иметь место как внутри Академии, когда Аристотель был ее членом, так и позже, когда он покинул ее. Расправившись с противниками, Аристотель формулирует собственную позицию, практически идентичную изложенной в «Метафизике»: первоначала сущего нельзя мыслить как трансцендентные принципы, поскольку это ничего не сообщает о самом сущем.

В *третьей книге* Аристотель возвращается к вопросам о мире, его природе и божественном основании мира, а также о том, как и благодаря чему все это познается. Аристотель сразу дает понять, что как законченное и прекрасное целое мир не предоставлен самому себе, но находится «в божественном попечении» (fr. 12). Человек познает и мир, и его «божественного попечителя» с помощью души, которая у Аристотеля, как и у Платона, выступает принципом жизни, движения и познания. Если мир дан нам в чувствах, то о божественной причине душа как живой и разумный принцип способна заключать двумя способами: через «особое состояние души», то есть внутренним интуитивным созерцанием (fr. 12), и через чувства и умозаключения, то есть созерцанием внешним (fr. 12 и 12b).

Как «особые» состояния души Аристотель квалифицирует предвидение, исступление, «озарение» или «божественное наитие», возникающие во сне, при обмороке или в предсмертный час (fr. 12, 15), а именно когда связь души с телом минимизирована. Вследствие этого человеку открывается непосредственное созерцание божества. Эти состояния, по словам Аристотеля, сродни мистериальному переживанию (fr. 12, 15), которое трудно назвать познанием в собственном смысле, ибо душа в нем не «научается» чему-то, но, озаряясь божественным светом, «претерпевает и обретает определенное состояние ума» (fr. 15). Здесь видно, что Аристотель в вопросе о душе еще не слишком отошел от Платона: отделенность души от тела рассматривается им как более приоритетное и приличествующее ей по природе состояние. Не похоже,

что и человеческая душа мыслится им здесь как смертная сущность[15]. Однако, в отличие от Платона, Аристотель не считает такое постижение «собственным делом» человеческой души, ибо в таком отделенном от тела состоянии она не помнит и не осознает себя, но слепо возвещает, как возвещают и у Гомера уже не помнящие себя души людей, находящихся на краю гибели или уже погибших.

Второй способ — через внешние чувства и интеллект — Аристотель уже рассматривает как «более человеческий» способ постижения. Наблюдая упорядоченный и прекрасный мир, пребывающий в мерном вечном движении, человек *сам* делает вывод о необходимости существования упорядочивающего мир божественного начала (fr. 12, 13). Сравнивая прекрасный мировой порядок с прекрасно устроенным домом или городом, строем военных кораблей или пешим воинством, невозможно не помыслить о его устроителе и том, кто поддерживает в нем порядок, иными словами, невозможно отказаться от мысли, что к этому имеет отношение высшая разумная и благая причина. Сам порядок, как парафразирует Цицерон Аристотеля, есть дело богов (fr. 13, 22).

Некоторые исследователи выражают сомнение, что эти высказывания имеют отношение к «О философии» и оригинальной аристотелевской космологии, видя в промыслительной и творческой деятельности божественного начала проявление скорее стоической или платонической космологии, нежели аристотелевской. Здесь, однако, не следует делать поспешных выводов, поскольку позднеантичные читатели диалогов Аристотеля, чьими цитатами и упоминаниями мы пользуемся, были по преимуществу причастны стоической или платонической традиции, а потому напластования этих учений на оригинальную аристотелевскую мысль неизбежны. Тем не менее их внимательное прочтение позволяет установить соответствие с пассажами сохранившихся аристотелевских текстов, в частности, с трактатом «О небе», написанным примерно в то же время, что и «О философии», а также «Метафизикой», «Метеорологикой», «О душе» и другими.

Порядок, о котором упоминает Аристотель (или явленная наблюдателю регулярность движений тел в космосе), и «созидание» (ποίησις)

[15]Интересным свидетельством является замечание Ипполита Римского, который, комментируя уже зрелое учение Аристотеля о душе-форме, неспособной к дальнейшему существованию после смерти человека, утверждает, что душа тем не менее не исчезает бесследно, а сливается с высшей природой так называемого «первого тела» — эфира (Hipp. Haer. I.20).

говорят не о боге-творце и божьем промысле, а скорее об иерархически устроенной онтологической системе: в центре мира (а точнее, в его глубине) располагается шарообразная земля — самый тяжелый и неподвижный элемент, он «обнимается» более подвижной и менее тяжелой водой, которая, в свою очередь, охватывается более совершенными и подвижными элементами — воздухом и огнем (fr. 13, 27). Вся эта «многослойная» конструкция, наконец, покрывается «простым» или «первым» телом, которое Аристотель также называет эфиром и за которым больше уже ничего нет. В силу своей простоты эфир вечен и не дает мировому целому распасться на части. Такой же порядок устройства вселенной транслируется Аристотелем в «Физике» (Ar. Phys. 212b35–213a5), «Метеорологике» (Ar. Mete. 340b20) и «О небе» (Ar. Cael. 287b20), что свидетельствует о том, что Цицерон и Филон в целом бережно и с большим знанием дела передают соответствующие пассажи из «О философии».

Как из фрагментов «О философии», так и из упомянутых эсотерических текстов видно, что из двух типов знания Аристотель более сосредоточен на втором типе как находящемся в большей степени в распоряжении человека. Здесь проявляется еще один пункт расхождения Аристотеля с Платоном, поскольку Аристотель намеревается реабилитировать чувственное знание, без которого, как он скажет позже, человек ничему не научится и ничего не поймет. Чувственное и ментальное знание должны поддерживать друг друга: теория — подтверждать опыт, опыт — теорию (Ar. Cael. 270b5). Из переданного Цицероном аристотелевского «мифа о пещере» (fr. 13) следует, что выход из нее возможен для всех «подземных жителей», а не для немногих «избранных», ибо, по Аристотелю, все люди «по природе стремятся к знанию», не ущербны для него, а потому в силах его обрести, если упорядочат свой познавательный опыт. Подземные жители аристотелевского мифа о пещере, как и платоновские, поначалу довольствуются «молвой, слухами, отзвуками истины», но, постепенно анализируя свой субъективный чувственный опыт, совершенствуя его техническими средствами (через искусство и ремесло), оказываются в силах совершить переход от практической деятельности к теоретической, от созерцания опекаемого богом мира — к самому богу. Аристотель, в отличие от Платона, оправдывает чувственный опыт, которым от рождения располагает человек, как необходимое начало долгого пути познания, ведущего к постижению первых причин. Здесь отчетливо проступают очертания аристотелевского представления о том, что наше познание движется от «первого

для нас» (чувственного единичного) к «первому по природе» (первым принципам сущего, недоступным нам сразу и непосредственно)[16].

Однако ни то, ни другое знание о божественной причине не способно до конца удержать нас от ошибочных суждений или, как говорит Сенека, от «невольной лжи» знатока (fr. 14). Именно поэтому рассуждение о мире и боге не требует спешки, но предполагает вдумчивые размышления. Аристотель демонстрирует, как очевидное часто приводит к ложным выводам: техноморфная метафора, сравнивающая мир с прекрасной и разумно сотворенной вещью (домом или храмом), невольно и незаконно сеет подозрение, а затем и уверенность в том, что мир, имея божественного попечителя, является его творением. Однако, говорит Аристотель, хотя мир своим порядком свидетельствует о том, что бог есть, и мир существует, потому что бог есть, из этого вовсе не следует, что мир сотворен богом и имеет начало во времени.

Здесь — в утверждении нетварности и нетленности чувственного мира — мы видим еще один пункт, где Аристотель особенно сильно дистанцируется от Платона (fr. 13, 14). Мир, сферообразное и единственное в своем роде материальное тело, неразрушим и вечно пребывает в совершенном — круговом — движении, причиной которого является сам бог, неподвижная бестелесная сущность (fr. 18). Это место в «О философии» можно рассматривать как манифест собственной аристотелевской космологии и физики. Рассуждение о вечности мира, по всей видимости, сопровождалось разбором и опровержением альтернативных концепций, согласно которым мир либо имеет начало и конец бытия (досократики: Эмпедокл и Анаксагор), либо имеет начало, но не имеет конца (Платон). Пример подобного разбора доступен нам в трактате «О небе» (Ar. Cael. 387b25). Очевидно, что острие аристотелевской критики было направлено на платоновскую космологию, в соответствии с которой мир создан богом-демиургом разумным образом и наделен им вечным бытием (Pl. Ti. 30b, c). Аристотелю одинаково абсурдными кажутся представления как о возникшем и преходящем мире, так и о возникшем и непреходящем. Все эти объяснения, говорит он, лишь умаляли бы достоинство божественного творца, который, создавая нечто, либо претерпевал бы изменения в собственной простой природе, что невозможно, либо же обесценил бы свое творчество, разрушив мир и создав новый (fr. 19c).

[16]Об этом см. у Аристотеля в: Ar. An. Pr. 68b35–36; Ar. An. Post. 71b33–34; Ar. Top. 141b1–25; Ar. Phys. 184a16–b10; Ar. Met. 1018b32.

Иную техноморфную метафору о связи бога и мира, более сдержанную, но не менее наглядную, Аристотель приводит в «О небе», рассуждая о шарообразности и гладкости космоса, а именно его высшей — эфирной — сферы: космос *выточен* (ἐστιν ὁ κόσμος [...] κατ'ἀκρίβειαν ἔντορνος) (Ar. Cael. 387b15–20) и закруглен с такой высочайшей точностью, какая неведома ни одной рукотворной вещи. Из этого образа очевидно, что мир, действительно, есть дело бога, находится в его ведении, движется и направляется им (fr. 22, 27). Неудивительно, что столь совершенное существо, как мир, Аристотель называет «видимым богом», переняв такое название, как можно догадаться, от Платона (Pl. Ti. 40d).

Оправдание вечности мира у Аристотеля выстраивается через доказательства простоты и неизменности божественного начала (fr. 16): как наилучшее, оно не имеет тенденции изменяться ни к худшему, ни к лучшему, но, не испытывая изменений, задает наилучший порядок для прочих начал (fr. 17). В свете этого Аристотель вынужден заключить, что единственной не умаляющей достоинство бога является лишь его концепция о невозникшем и неуничтожимом мире.

Несотворенность и вечность мира, понимаемого как простое и совершенное тело, также получает свои рациональные обоснования. Всякая материальная вещь, возникнув, имеет внутреннюю и внешнюю причину своей гибели (fr. 19a). Будучи временным композитом из четырех элементов, живое существо при нарушении связи, удерживающей их вместе, может погибнуть, как от внутренних причин (болезни или старости), так и от внешних (несчастный случай или убийство). Мир же неуязвим для внешней опасности, поскольку за его пределами ничего нет. Этого доказательства было бы достаточно, ибо неуязвимое извне должно быть неуязвимым и изнутри. Однако Аристотель готов продемонстрировать и второе, «излишнее», доказательство: все элементы находятся внутри мира в строго отведенном им природой месте и под его контролем. И если в теле подлунного составного существа, человека или животного, образующие его тело элементы движутся, стремясь занять свое природное место (земля и вода — вниз, воздух и огонь — наверх), то в мировом теле они уже «на своем месте», то есть в состоянии покоя, и не стремятся вырваться за его пределы. Кроме того, каждый из элементов космоса — это часть целого, сильнее которого она быть не может и, следовательно, не может нанести ему вред изнутри (fr. 19a, 19c, 20).

Но что позволяет миру сохранять целостность, коль скоро он включает в себя противоположные друг другу пары элементов (земля — воздух,

вода — огонь)? Чем поддерживается в мире вечный и неизменный порядок? Даже если мир состоит из многих начал, они с необходимостью должны быть упорядоченными, иначе космос как целое не существовал бы. Коль скоро они упорядочены, то причину порядка имеют либо извне (от бога), либо благодаря самим себе, а точнее — тому общему, что их объединяет. Это «объединяющее» начало и будет первым по отношению к ним, то есть превосходящим и главенствующим над ними (fr. 17). Таким статусом Аристотель наделяет особый элемент внутри космоса, который более поздняя философская традиция назовет «пятым элементом» (πέμπτον σῶμα или *quinta essentia*). Некоторые читатели Аристотеля (например, Цицерон) упоминают о нежелании Аристотеля составлять мир из четырех элементов и намеренном введении этого «нового», неподобного четырем другим элемента (fr. 21, 27). Это нежелание сам Аристотель объясняет в «О небе» (Ar. Cael. 270a15–20) и «Метеорологике» (Ar. Mete. 339a35–b5) в почти одних и тех же словах: четыре внутрикосмических элемента неустойчивы, имеют тенденцию переходить в свою противоположность, стало быть, как бы «возникают и разрушаются», что не может быть прочным основанием для космоса[17]. Пятый же элемент, который Аристотель называет то «первым телом», то «простым телом», то «эфиром», ничему не противоположен, а потому может считаться «невозникшим, неуничтожимым и не подверженным ни росту, ни [качественному] изменению», то есть вечной природой и прочным основанием вечности мира (Ar. Cael. 270a20–270b1). Собственно, эфир и есть собственная, имманентная причина вечности и порядка мира, которая также удостаивается от Аристотеля эпитета «божественной» как наделенная высшим совершенством.

Обычно говорят, что Аристотель первым ввел в философию эфир, что на самом деле не совсем так: об эфире упоминает Гомер и другие поэты, среди философов о нем говорят Анаксагор и Платон, подразумевая под ним особый — чистый — вид огня. Аристотель считает, что они ошибаются, но при этом авторства в изобретении эфира он себе не приписывает. И само имя этого элемента, и адекватное знание о нем (воспринятое через «божественное наитие» и полученное собственными усилиями) известно людям, по словам Аристотеля, «с незапамятных времен». В «О небе» он даже заручается поддержкой «пращуров»

[17]См. в «Метеорологике» (Ar. Mete. 339a35–b5): «мы утверждаем, что огонь, воздух, вода и земля превращаются друг в друга и что в возможности каждый [элемент] содержится в каждом из них» (пер. Н. В. Брагинской).

(τῶν ἀρχαίων), когда говорит, что и они, и он «придерживаются одних и тех же воззрений» об эфире как совершенном и вечном элементе космоса, которому уделено в универсуме самое высшее место (Ar. Cael. 270b5–30). В соответствии с изложенным в первой части «О философии» представлением о том, что бесконечное количество раз одни и те же мнения достигаются, утрачиваются и восстанавливаются (fr. 8), Аристотель в трактате «О небе» говорит, что и об эфире он не утверждает ничего нового, но лишь излагает то, что находится в согласии с древними учениями, «завещанными пращурами» (Ar. Cael. 270b20).

Что представляет собой этот элемент? Сопоставление фрагментов «О философии», посвященных эфиру, с сохранившимися трактатами Аристотеля (прежде всего, «О небе», «Метеорологика», «О движении животных» и «О частях животных») показывает, что в общем и целом они соответствуют друг другу и, что немаловажно, даже взаимно друг друга проясняют.

Цицерон и Немесий Эмесский, ссылаясь на «О философии», свидетельствуют о том, что у Аристотеля нет собственного специального названия для этого элемента в силу его непознаваемости и невыразимости. Действительно, и здесь, и в сохранившихся текстах Аристотель называет его «первым» (то есть главным, основным), «простым» (совершенным) и «окружным» (охватывающим космос) телом. Что касается названия «эфир» (αἰθήρ), то, как видно из сохранившихся трактатов, его Аристотель перенимает из естественного языка, находя в этимологическом отношении удачным для объяснения его природы — «всегда бегущего» (θεῖν ἀεὶ, ἀεὶ θέον) (Ar. Cael. 270b24) и потому «божественного» (καὶ θεῖόν τι) (Ar. Mete. 339b25). Пребывающий в вечном круговом движении эфир заполняет собой верхнюю — самую почетную — часть неба. Эфирной природой обладают все надлунные сущности: небесные планеты, звезды, их орбиты и сама небесная сфера, которые также захвачены круговым движением, присущим эфиру.

Ранее уже говорилось, что для Аристотеля отождествление огня и эфира на том основании, что оба они являются источником тепла и света, ошибочно: во-первых, движение огня прямолинейно и направлено вверх, во-вторых, свет его неровен и невечен, поскольку огонь имеет противоположную себе пару — воду, с которой они находятся в состоянии взаимного перехода, в-третьих, огонь не только согревает, но обжигает и сжигает. В «Метеорологике» Аристотель замечает, что если бы надлунная сфера была наполнена огнем, то он попросту уничтожил бы другие элементы (Ar. Mete. 340a3). Огонь не является источником

внутреннего тепла и для живых подлунных существ, а кто так утверждает, ошибается, говорит Аристотель, ибо путает одно с другим ввиду «близкого отношения при производстве работы»[18]. Таким образом, эфир пребывает в круговом движении, не имеет противоположного себе, не изменяется, светит, но не ослепляет, является источником внутреннего тепла (пневмы), греет, но не обжигает и не сжигает. Столь же ошибочной является попытка отождествить эфир и с воздухом: если бы воздух заполнял межзвездные пространства, тогда воздух «значительно нарушил бы равенство в общей пропорции рядоположных элементов» (Ar. Mete. 340a5–10). В отличие от всех четырех элементов, эфир не обладает ни тяжестью, ни легкостью (Ar. Cael. 269b30) и потому является первым, то есть лучшим или «божественным» телом космоса — существа, лучшего после бога.

Из эфира состоит крайний предел неба, небесные светила, их сферы, промежутки между которыми также заполнены эфиром. Нет нужды говорить, что именно поэтому все «насельники» верхней части космоса пребывают в вечном движении и являются вечными и неразрушимыми сущностями. Говоря о круговом движении, которым охвачена надлунная часть космоса, Аристотель, со слов Цицерона (fr. 21), характеризует его как добровольное и не подверженное внешнему принуждению. Этому можно увидеть соответствие и в «О небе»: движение эфирной сферы свободно от труда и принуждения и потому «причастно высшему совершенству» (Ar. Cael. 284a15), что выражается в его равномерности и максимальной скорости.

Эфирная субстанция, будучи вечно движущейся, является причиной жизни и связанных с ней порождающих и когнитивных способностей. В «О философии» Аристотель, со слов Цицерона, недоумевает: как в месте, максимально приспособленном для появления всего живого, можно даже предполагать отсутствие жизни (fr. 21)? Именно поэтому небесные светила — не просто вечно движущиеся сущности, но сущности живые и разумные, как и сам космос — живой и разумный. Этому находится подтверждение в «О небе» (Ar. Cael. 292a25), где Аристотель кается, что, дескать, раньше думал о звездах «всего лишь как о телах и единицах, имеющих порядок, но совершенно неодушевленных (ἀψύχων

[18] «Утверждать, что душа есть огонь, то же, что называть пилу или бурав плотником или плотничьим искусством» (Ar. PA. 652b15). Также в «О возникновении животных»: «В семени всех существ пребывает [...] так называемое тепло. Это ни в коем случае не огонь или подобного рода сила, но заключенная в семени [...] пневма и природа пневмы, аналогичная элементу светил» (Ar. GA. 736b35–737a1).

δὲ πάμπαν), а надо представлять их себе как [существа], причастные жизни и деятельности (μετεχόντων πράξεως καὶ ζωῆς)». В «О философии» упоминается о каких-то описанных Аристотелем загадочных людях, которым для поддержания жизни, кроме «солнцеподобных лучей», не требовалось ни еды, ни питья, ни сна (fr. 23). Велик соблазн увидеть в них каких-нибудь завезенных из Индии йогов-аскетов или хотя бы легендарных аскетов-чудотворцев, как Эпименид или Абарид, но, скорее всего, под этими «людьми», то есть живыми, разумными и ощущающими существами, Аристотель имел в виду разумные и живые небесные светила, которые без устали и потребности в сне и пище вечно совершают свои круговые обороты (fr. 23, 24). Жизнь им Аристотель приписывает самую блаженную: не лишенную «острейших чувств» (зрения и слуха), памяти и размышления (fr. 24, 27).

Эти живые светила и, прежде всего, самое большое из них — солнце — способны делиться своей животворящей эфирной природой и с некоторыми существами подлунного мира — людьми, животными и растениями. То, что источник жизни и связанных с ней внутреннего тепла (пневмы), способности движения, размножения, чувства, желания и размышления — совершенный или «божественный» эфир, Аристотель озвучивает не только в «О философии», но и других своих более поздних трактатах. В «О возникновении животных» Аристотель замечает: «Так как одни существа — вечны и божественны, другие же могут быть и не быть, и прекрасное и божественное всегда по своей природе является причиной лучшего в предметах случайных» (Ar. GA. 731b25–27). Там же, в «О возникновении животных», жизненным теплом (или пневмой), передающимся через семя, называется не огонь, а «аналогичная» элементу светил теплота (Ar. GA. 731a1). «Теплота солнца и живых существ» имеют в себе одно и то же «оживляющее начало» (Ar. GA. 737a5). Это проясняет фразу из «Физики» (Ar. Phys. 194b15): ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος («Ведь человека порождает человек, а также солнце»). Солнце, даруя свет и тепло, которые, как теперь ясно, эфирной природы, является важнейшей сопутствующей причиной для порождения человека человеком, ибо, как уточняется уже в «Метафизике», «не только материя (материальные элементы) и форма причина появления человека, но и внешняя движущая причина — отец, а помимо него и солнце» (Ar. Met. 1071a15). Зольмзен считает, что сопоставление пневмы, семени и эфира как начала жизни является своего рода открытием Аристотеля (Solmsen, 1957: 121). В. Карпов более скептичен, ибо «вещество, аналогичное элементу светил» Аристотель не называет напрямую эфиром,

хотя мог бы, если бы захотел[19]. Но, поскольку Аристотель имеет обыкновение называть «пятый элемент» по-разному, а не исключительно эфиром, это сомнение Карпова кажется немного надуманным.

Не только ум и душа, но и высшие ощущения — причастные постижению гармонии зрение и слух — имеют «небесную» и «божественную природу»: зрение способно постигать ее как в красоте видимого чувственного мира, так и в умопостигаемых математических объектах, а слух — через гармонические музыкальные построения. Через интеллект, память и эти высшие чувства человек способен постигать и вечный мир в его полноте, и его божественную причину (fr. 25). Приобщенность ума и души, происхождение которых «на земле не найти» (fr. 27), к высшей божественной реальности все еще делает возможным сохранение у Аристотеля вполне платоновского учения о бессмертии души и ума. Оба они, будучи небесной, божественной природы, после расставания с телом не прекращают свое бытие, но, вероятно, воссоединяются с произведшей их бессмертной природой «божественного» первоэлемента.

***

Итак, диалог «О философии», написанный Аристотелем в его последние годы в Академии Платона, свидетельствует не только об интеллектуальном климате внутри Академии и предметах наиболее острых дискуссий среди ее членов, но и показывает, как формируется оригинальная аристотелевская философия с ее особым методом и особым кругом проблем. Именно в это время в философии Аристотеля происходит усиление телеологических тенденций. Специфика его философского поиска (точная формулировка проблемы и ее дотошный анализ у предшествующих философов) складывается тогда же. Несмотря на острый полемический настрой в отношении платоновской традиции, несогласие с решением онтологических и космологических проблем (возражение против тварной природы мира и критика теории идей и эйдетических чисел как начал бытия и познания), связь аристотелевского учения с платонизмом остается достаточно прочной. Во всяком случае, решение вопроса о природе души пока еще находится в согласии с платоновским.

Ирина Макарова
к. филос. н., доцент НИУ ВШЭ (Москва)

[19]См.: Аристотель, Карпов, 1940: 231.

Аристотель

О философии*

книга третья

12a (R². 12, R³. 10, W. 12a)

S. E. Math. 3. (Phys. 1) : 20–23: Аристотель говорил, что знание о богах у людей возникло от двух начал: от того, что происходит с душой, и от [созерцания] астрономических явлений. От происходящего с душой значит от исступлений и пророческих способностей, которые проявляются во время сна[1]. Ибо, говорит он, когда душа во время сна предоставлена самой себе, тогда, обретя свою собственную природу, она пророчествует и предсказывает будущее. То же самое с душой случается и в момент смерти, когда она отделяется от тела. Поэтому он одобряет поэта Гомера, заметившего это: ибо Гомер изобразил Патрокла предсказывающим в момент своей гибели и [скорую] гибель Гектора, а Гектора — [предсказывающим] гибель Ахилла[2]. Из этого, говорит он, люди и заключили, что существует нечто божественное, по природе своей родственное душе и в высшей степени преисполненное знания обо всем.

А от небесных явлений [знания о богах возникают вот каким образом]: созерцая днем движущееся по кругу солнце, а ночью — упорядоченное движение других небесных тел, [люди] сочли, что существует некий бог, являющийся причиной такого движения и упорядоченности[3].

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Макарова Ирина Владимировна (ORCID: 0000–0002–5784–8710). Оригинал: Aristotelis Fragmenta selecta / ed. W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1955. — P. 79–96.

[1] Ср. «О небе»: здесь Аристотель замечает, что представление о боге или божественном как высшем существе — естественная особенность человеческого рода: «все люди имеют представление о богах, и при этом все, кто только верит в существование богов, — и варвары и эллины отводят самое верхнее место божеству» (Ar. Cael. 270b5–10), «мы можем высказать взгляды, согласующиеся с общим всем людям интуитивным представлением (*manteia*) о боге» (Ar. Cael. 284b5; пер. А. Лебедева). Также в «Евдемовой этике» источник всех движений в душе — бог, а способность предвидения у мудреца может быть как основана на расчете, так и происходить от бога (Ar. Eth. Eud. 1248a22–48b). У Платона также упоминается о пророческих способностях души в состоянии сна, болезни или одержимости как имеющих отношение к божественной природе (Pl. Ti. 71e).

[2] Hom. Il. XVI, 851–854.

[3] Над диалогом «О философии» Аристотель работает еще в Академии в интервале 357–347 гг. до н. э. (Düring, Donini, 1976: 62; Chroust, 1973: 61) — в то же время, когда сам он работал над первой книгой «Метафизики» и «Категориями», а Платон над

Cic. Div. ad Brut. 1.30.63: Когда же во сне душа освобождается от связи с телом и от помышления о нем, тогда она вспоминает о прошлом, созерцает настоящее и провидит будущее; ибо тело спящего лежит словно мертвое, а душа полна сил и живет. Поэтому, когда приближается смерть, [душа] гораздо более божественна [...]. 64. А умирающие обладают даром прорицания, что Посидоний подтверждает примером[4] [...]. 65. Отсюда же и это предсказание Калана[5], о котором я говорил ранее, а также Гектора, который у Гомера, умирая, возвестил Ахиллу скорую смерть[6].

12b (R². 13, R³. II, W. 12b)

S. E. Math. 9 (Phys. 1) 26–27: Некоторые [философы], наблюдая за непрекращающимся и упорядоченным движением небесных тел (τῶν οὐρανίων), утверждают, что от этого [занятия] возникло и первоначальное знание о богах. Как если бы, например, некто, восседая на троянской горе Иде, взирал бы на воинство греков, приближающееся к равнинам в совершенном порядке и стройности: «Сначала всадников с конями и колесницами, затем пеших воинов»[7] — именно это и пришло бы на ум: что существует некто, устанавливающий этот порядок и отдающий приказы выстроенным в строй воинам, подобно Нестору или какому-то иному герою, умеющему «командовать конями и мужами-щитоносцами»[8]. Подобным образом и человек, знакомый с устройством корабля, едва завидев вдали корабль, идущий с попутным ветром и под хорошо поставленными парусами, понимает, что существует некто, кто ведет

«Законами» (Pl. Lg. XII 966d–967a; диалог написан Платоном предположительно в 354 г. до н. э., а «опубликован» после его смерти Филиппом Опунтским). Считают также, что несколько фрагментов из «О философии» вошло в переработанном виде и в трактат «О небе». Вероятно, вопросы о способах познания божества, о пограничных состояниях души и мире как чувственной демонстрации замысла благого божественного творца активно обсуждалась среди членов Академии.

[4]Цицерон в этом же фрагменте приводит пример из опыта философа-стоика Посидония, согласно которому некий родосец предсказал своим шести родичам, когда и в какой последовательности они умрут (Cic. Div. 1.30.64–65).

[5]Калан — индийский мудрец-гимнософист, примкнувший к Александру. Смертельно заболев, он пожелал покончить с собой через самосожжение. На костре он возвестил о скорой встрече с Александром, намекая тем самым на скорую смерть царя. Этот случай рассматривается как пример пророческих способностей души.

[6]Hom. Il. XXII, 355–360.

[7]Hom. Il. IV, 297–298 (здесь, как и в цитате ниже, говорится о Несторе как о причине стройного и рационального порядка греческого войска).

[8]Hom. Il. II, 554.

корабль в предлежащие гавани[9]. Так и люди, сначала взирая на небо и видя солнце, пробегающее путь от восхода к закату, и упорядоченные хороводы звезд, пытались познать творца этого прекрасного миропорядка, предполагая, что последний возникает не случайно, а благодаря самой совершенной и бессмертной природе, а именно богу.

13 (R^2. 14, R^3. 12, W. 13)

Cic. N. D. 2.37.95–96: Следовательно, прекрасно говорит Аристотель:

> Если бы существовали [люди], которые всегда обитали под землей в хороших и освещенных жилищах, украшенных статуями и картинами, и располагали всеми теми вещами, которыми в изобилии обладают те, кого считают счастливыми, и, однако, никогда не выходили бы на поверхность, но довольствовались бы какими-то разговорами и слухами о том, что существует некое божество и могущественная сила. А затем, после того как недра земли однажды разверзлась, они смогли бы выбраться из нее, из своих скрытых жилищ и достичь тех [мест], что населяем мы, когда бы они вдруг увидели землю, море и небо, когда бы они узнали о величии облаков и силе ветра, увидели бы солнце, его величие и красоту, тогда бы они узнали о его силе — о том, что это оно творит день, наполняя все небо светом; когда же ночь омрачила бы землю, тогда они увидели бы небо, усеянное и украшенное звездами, и разнообразие света луны, то растущей, то убывающей, и восход, и закат, и вечное движение этих небесных тел, строгое и неизменное — увидев это, они, несомненно, сочли бы, что бог существуют и что все эти [вещи] суть дела богов[10].

Вот что, стало быть, говорит он[11].

[9]Аргумент строится на аналогии между космическим порядком и человеческим искусством (войско, корабль), что ведет к идее бога-устроителя. Подобная аналогия между космическим порядком и порядком в войске встречается и в «Метафизике» (Ar. Met. 1075a11–15).

[10]Ср. с «Метафизикой», где простое пространственное движение мирового целого, равно как и другие пространственные движения (вечные круговые движения звезд и планет), вызваны первой и неподвижной сущностью, то есть богом (Ar. Met. 1073a30). Вероятно, пассажи, сходные с приведенными из «Метафизики», Цицерон встречал в «О философии».

[11]Исследователи не единодушны в вопросе о том, разрабатывал ли Аристотель, подобно Платону, свой «миф о пещере», поскольку упоминание о ней встречается только у Цицерона, остальные же комментаторы упоминают об уподоблении чувственного мира храму, дому или полису. Не исключено, что Цицерон для большего эффекта сам приписывает Аристотелю платоновский образ. Но все же еще более вероятным представляется, что здесь Цицерон с большим знанием дела воспроизводит не только аристотелевскую доктрину о мире, но и элементы аристотелевской критики, направленной против платоновской космологии. Для Аристотеля мир не пещера-тюрьма, не искусное подобие

Ph. Leg. alleg. 3.32.97–99 Cohn: Первые [мыслители] исследовали, как [люди] пришли к мысли о божестве. Самые прославленные философы говорили, что мы составили представление о [божественной] причине, размышляя о космосе, его частях и присущих ему силах[12]. Действительно, если бы кто-то увидел искусно построенный дом — с пропилеями, портиками, с андроном и гинекеем, другими строениями, то он непременно подумал бы и о [его] творце, поскольку не мог бы счесть, что дом появился без искусства и без творца. То же самое [происходит] и в отношении города, корабля и всех тех или иных творений. Точно таким же образом, если бы кто-то, войдя в этот мир, словно в большой дом или город, и увидев небо, вращающееся в круговом движении и охватившее собой все — планеты и неподвижные звезды, движущиеся так слаженно, гармонично и с пользой для всех, землю, получившую в удел срединное место, потоки воды и воздуха, ограничивающие ее, а также живых существ, смертных и бессмертных, разные виды растений и плодов, он наверняка придет к выводу, что все это не было бы создано без [участия] самого совершенного искусства, но что был и есть бог, создавший все это[13]. И те, кто так думает, познают бога через тень, так как они постигают творца через его дела.

умопостигаемого мира, некогда возникшее как результат замысла благого Демиурга, а вечное, живое и разумное существо, находящееся в ведении благого бога. Мир не только предоставляет человеку обиталище, но сам через присущую ему красоту и порядок предстает и как предмет философского созерцания, и как средство интеллектуального приобщения к богу. Таким образом, Аристотель разворачивает свою исследовательскую оптику в сторону чувственного мира, последовательное постижение которого приведет и к постижению высшей причины — бога. Подробнее об интерпретации этого сюжета у Цицерона см. в моей статье: Макарова, 2017.

[12]Ср. в «Метафизике»: сперва люди удивлялись простым вещам, вызывавшим недоумение, а затем задавались более сложными вопросами: сменой положения луны, солнца, звезд и происхождением Вселенной (Ar. Met. 982b15).

[13]Почти в тех же самых словах Цицерон излагает космологическое доказательство бытия бога, восходящее к Аристотелю и Платону, устами стоика Клеанфа: «...равномерность движений и круговращений неба, Солнца, Луны, звезд, их различие и разнообразие, красота и порядок. Созерцание этих вещей само в достаточной мере указывает, что все это не случайно. Ведь если кто придет в какой-то дом, или в гимнасий, или на форум и увидит во всем разумность, соразмерность, порядок, тот, конечно, рассудит, что это не могло произойти без причины, и поймет, что есть некто, стоящий во главе всего этого, которому все повинуется» (Cic. N. D. 2.5.15). М. Унтерштайнер (Aristotele, Untersteiner, 1963: 187) говорит, что хотя этот образ и восходит к Клеанфу, он все же более ранний и вполне может иметь отношение к Аристотелю, который в «О философии» соотносил философское созерцание мира с обрядом посвящения. Это не расходится с его более поздним представлением о созерцательном образе жизни как максимально подобном божественному (Ar. Eth. Nic. 1177b25–30), о мудреце, через созерцание уподоблявшемся

Ph. Praem. 7.41–43: Если [некоторые люди] благодаря научному знанию оказались в состоянии составить представление о творце и владыке всего, то они продвигались, как говорится, снизу вверх[14]. Ибо войдя в этот мир, словно в хорошо устроенный город, и узрев землю с ее горами, равнинами, изобилующую семенами, деревьями, плодами, а также всевозможными животными, а на ней — раскинувшиеся моря, озера и реки, появляющиеся из подземных источников и талых вод, [ощутив] тепло воздуха и ветров, мерные смены времен года, а над всеми ними — солнце, луну, планеты и неподвижные звезды — все небо с его небесным воинством[15], выстроенным в строгом порядке, [то есть весь] подлинный мир[16], находящийся в мерном вращении, то, восхитившись и поразившись [всему увиденному], они пришли к мысли, согласующейся с увиденным: что столь прекрасные и столь превосходно устроенные вещи не появились самопроизвольно, но [созданы] неким творцом-мироустроителем, и что необходимо существует промысел, ибо закон природы [повелевает], чтобы произведшее заботилось о возникшем. Но все эти проницательные мужи, превосходившие прочих людей, как я уже сказал, продвигались снизу вверх, словно по некой небесной лестнице[17], постигая вероятным умозаключением (εἰκότι λογισμῷ) через творения их творца.

14 (R^2. 44, R^3. 14, W. 14)

Sen. Q. N. 7.30: Замечательно говорит Аристотель: «мы должны выказывать величайшую почтительность, когда идет речь о богах». Если мы входим в храмы сосредоточенными, если мы, намереваясь подойти к жертвеннику, склоняем голову, если подбираем тогу, если во всем подражаем скромности, то насколько же сильнее пристало нам делать

богу (Ar. Eth. Nic. 1179a25–30), и боге как устроителе космического порядка, который есть «дело божественной силы, скрепляющей единство этой Вселенной» (Ar. Pol. 1326a30–35).

[14]У Платона и Аристотеля путь наверх — к созерцанию — выстраивается по-разному. У Платона в «Федоне», «Теэтете», «Государстве» через отрицание и бегство «поднимаются наверх» (небесные узоры не должны затмевать их первопричину). Аристотель через созерцание видимого внешнего порядка Вселенной возвышается к мысли о боге как первой причине.

[15]Совмещение греческой философской и иудейской религиозной символики подчеркивает здесь строгость онтологической иерархии в мироздании.

[16]Подобный строгий порядок Вселенной отражен и в «Физике»: «земля в воде, вода в воздухе, воздух в эфире, эфир в Небе» (Ar. Phys. 212b15–20).

[17]Также аллюзия на библейскую лестницу пророка Иакова (Быт. 28:10–22), помимо очевидной отсылки к выходу из пещеры у Платона.

это, когда мы рассуждаем о светилах, звездах, о природе богов, дабы по незнанию не сказать ничего опрометчиво или, зная, не солгать[18].

Plu. Mor. (De Tr.) 477c: Мир и правда является самым священным и наиболее приличествующим богу храмом: в него человек вступает через рождение созерцателем не искусно изготовленных и неподвижных изваяний[19], а [тех существ], что, по словам Платона[20], божественный ум [сделал] чувственным подобием умопостигаемых вещей, имеющих врожденное начало[21] жизни и движения — и солнца, и луны, и звезд, и рек, всегда изливающих все новые воды, и земли, дарующей питание растениям и животным. Жизнь [наша], являясь таинством и [одновременно] самым совершенным обрядом посвящения, должна быть преисполненной душевного спокойствия и радости [...] стало быть, воздерживаясь от неподобающих слов[22], мы благопристойно участвуем в таинствах: ведь никто не горюет, когда его посвящают в таинства, и не поет скорбных песен, присутствуя на Пифийских играх или пируя на Кронииях[23]: бог устраивает эти празднества и [через них] посвящает в таинства нас, мы же их оскверняем, ибо большинство [людей] погружено в стенания и несет тяжкое бремя трудов и забот.

[18]Близкое рассуждение имеется у Цицерона в «О законах» (Cic. De legg. 2.11): мир подобен совершенному храму, в котором бог присутствует через царящий в нем порядок. Осознание этого делает людей более благочестивыми. Подобное соображение развивается и у Плутарха. Позитивное представление о мире, через видимое совершенство которого постигается разумная природа бога, дает возможность предполагать, что эти фрагменты, а также предыдущий фрагмент из Сенеки, восходят к общему источнику, а именно к «О философии» Аристотеля.

[19]Возможно, здесь противопоставление изваяний и статуй как атрибутов «народной» религии (искаженного знания о богах) — философскому постижению как истинной «религии», или же намек на то, что любая реальная вещь без разумного постижения остается истуканом.

[20]Pl. Ti. 92c; Pl. Epin. 984a.

[21]То есть душа.

[22]То есть в которых выражено наше незнание. Производится отождествление знания с благочестием и незнания с неблагочестием. Ср. с платоновским «Федром», где философ правильно пользуется воспоминанием о дотелесном опыте души и потому всегда посвящаем в совершенные таинства (Pl. Phdr. 246c).

[23]Пифийские игры — общегреческие спортивные и музыкальные состязания, организованные по приказу Зевса в память об убитом Пифоне и проводившиеся в Дельфах каждые восемь лет (позже — каждые четыре года). Последний раз проводились в 394 г. н. э. Кронии — праздники урожая, справлявшиеся в честь Крона (Кроноса) и Реи. В обоих случаях речь идет о веселых праздниках.

15 (R². 45, R³. 15, W. 15)

Syn. Dio. 10.48a: Аристотель полагает, что [люди], которых посвящают в таинства, должны не научиться чему-то[24], но испытать и обрести определенное состояние [ума] (παθεῖν καὶ διατεθῆναι), когда они, очевидно, к этому готовы.

Mich. Psell. Sch. 30.2.7–17: Я обещал вас научить тому, чему я обучился, а не тому, что испытал... ибо все Писание разделено на две [части]: на боговдохновенное и иное — привходящее, на обучающее (τὸ διδακτικόν) и на посвящающее в таинства (τὸ τελεστικόν). Первое, конечно, появляется у людей благодаря слуху, а второе — через озарение самого претерпевающего ума: это состояние Аристотель называл «тайным» и уподобил Элевсинским мистериям, ибо посвящаемый в них переживал образы, созерцая их, но не обучаясь[25].

16 (R². 15, R³. 16, W. 16)

Simp. in Cael. 288.28–289.15: То, что божество вечно, подтверждается, как говорит сам Аристотель, и в его общедоступных философских сочинениях, а именно в представленных там доводах (λόγοις): божество, будучи первым и высшим началом, необходимо должно быть всецело неизменным, ибо если оно неизменно, то и вечно. («Общими философскими» Аристотель называет сочинения, которые с самого начала предназначались для многих [неискушенных читателей] в определенном порядке и которые мы привыкли называть экзотерическими, в отличие от более серьезных акроаматических и синтагматических текстов[26].)

[24]Приближаясь в таинстве к священному, человек испытывает особое эмоционально-духовное преображающее переживание, а не постигает интеллектуально. Претерпевание (παθεῖν, πάθος) предполагает очищение, а через него — изменение и приобретение впечатления (διάθεσις). Подлинное преображение происходит через переживание мистериального опыта, а не через рациональное обучение. Впрочем, Аристотель вряд ли здесь проявляет свой мистицизм. Скорее лишь сравнивает состояние завороженности и восторга, которые испытывает человек, наблюдающий красоту и порядок чувственного космоса, с переживаниями посвящаемого в мистерии.

[25]Очевидно, что оба фрагмента восходят к одному источнику («О философии»). Аристотель, вероятно, не имеет в виду посвящение в мистерии как таковые, а через сравнение с ними проясняет особый тип созерцательного опыта от зрелища небесного порядка.

[26]Симпликий Киликийский (ок. 490–560) — философ-неоплатоник и комментатор Аристотеля. В отличие от Аристотеля, который упоминает о своих сочинениях «общего характера», но не поясняет, что это, Симпликий, основываясь на сложившийся в неоплатонической традиции порядок систематизации аристотелевских текстов, дает определение так называемых экзотерических сочинений (ἐξωτερικά) как общедоступных и популяр-

Так вот, о том, [что божество вечно], он говорит в сочинении «О философии». Ибо во всем, где есть нечто лучшее, там же есть и наилучшее. Поскольку же среди всего существующего одно [бывает] лучше другого, то, следовательно, существует и нечто наилучшее, а им должно быть божество. Если же [существует нечто] изменяющееся, то оно изменяется либо под воздействием другого, [либо] само по себе. Если оно меняется под воздействием другого, то либо лучшего, либо худшего. А если само по себе, то [становится] либо хуже [в отношении самого себя], либо лучше. Божество же не имеет ничего лучше себя, под воздействием чего оно бы изменялось, ибо тогда оно стало бы более божественным, что невозможно. К тому же лучшее не может испытывать воздействие и со стороны худшего: нет такого закона, чтобы лучшее страдало от худшего, ибо очевидно, что если бы [нечто изменялось] от [воздействия] более слабого, то оно стало бы порочным, в то время как в нем нет зла. Но при этом оно и само не изменяется, стремясь к чему-то более прекрасному, ибо у него самого нет недостатка в совершенствах. Не изменяется [божество] и к худшему, ибо даже человек не творит зло самому себе добровольно, а в [божестве] нет какого-либо зла, что могло бы возникнуть от изменения к худшему. Это доказательство Аристотель взял из второй книги «Государства» Платона[27].

17 (R². 16, R³. 17, W. 17)

Schol. in Proverb. Salomonis, cod. Paris. gr. 174, fol. 46a: Аристотель говорит: существует либо одно [начало], либо много начал. Если начало одно, то мы имеем искомое. Если начал много, то они или упорядочены, или неупорядочены (ἄτακτοι). Но если они неупорядочены, то происходящее из них будет еще более неупорядоченным, а космос, следовательно, будет не порядком, а беспорядком (οὐκ ἐστὶ κόσμος ὁ κόσμος ἀλλ᾽ἀκοσμία). Противное же природе относится к тому, что по природе не существует. Если же начала упорядочены, то они упорядочены или

ных, предназначенных для широкой аудитории, которая не имеет глубокой философской подготовки. Эксотерические сочинения имеют, как правило, форму диалога (διαλογικὰ ἢ ἐξωτερικά), которая лучше воспринимается читателем, отличаются хорошо проработанным и законченным сюжетом, написаны ярким и образным языком.

[27]См. Pl. R. 380d–381e. Также Берти (Berti, 1997: 287) и Мехино-Родригес (Megino Rodríguez, 2015: 225–226) отмечают, что четвертый аргумент о невозможности добровольного изменения к худшему заимствован Аристотелем у Платона, а ссылка на позаимствованный Аристотелем довод из «Государства» Платона косвенно воспроизводит драматическую канву диалога и отражает рассуждения Аристотеля и возможное согласие с Платоном в ряде доводов в пользу вечности мира.

сами по себе, или некой внешней причиной, но если они упорядочились благодаря самим себе, то они имеют нечто общее, что их объединяет, а это и есть [одно первое] начало.

18 (R². 17, R³. 18, W. 18)

Ph. Aet. 3.10–11 Cohn: Аристотель едва ли возражал праведно и благочестиво, когда говорил, что мир не рожден и не подвержен гибели[28], и обвинял в ужасном безбожии тех, кто утверждал противоположное, полагавших, будто столь великий видимый бог[29] — этот поистине храм всех божеств (ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον), обнимающий солнце, луну, остальные планеты и неподвижные звезды, ничем не отличается от искусственно созданных вещей. Как известно, он и говорил с насмешкой, что

> ...прежде боялся за свой дом, как бы тот [не разрушился] от сильных ветров, или ужасных холодов, или от времени, или из-за нерадивости в уходе, а вот теперь [над ним] нависает еще больший страх из-за тех [философов], которые в своих учениях обрушивают весь мир.

19a (R³. 19, W. 19a)

Ph. Aet. 5.20–24 Cohn: Аргументы, в соответствии с которыми [мир] нерожден и неразрушим, из уважения к видимому богу следует рассматривать в первую очередь как самоочевидные. Для всех [существ], подверженных гибели, существуют две причины разрушения — внутренняя и внешняя. Любой может обнаружить, что железо, медь и подобное им уничтожаются изнутри, когда, например, ржавчина, едва проникнув в них, пожирает их, словно разъедающая болезнь. А внешняя причина гибели — когда, например, при поджоге до́ма или го́рода [находящиеся в них вещи] воспламеняются и [затем] разрушаются под жестоким натиском огня. Подобным образом и к живым существам приходит смерть: либо «изнутри», когда они заболевают, либо «извне», когда их зарежут, побьют камнями, сожгут или когда они претерпят нечистую смерть через удавление.

Если же [предположить], что космос разрушим, то необходимо, чтобы он разрушился или по каким-то внешним причинам, или же из-за какой-то [причины], содержащейся в нем самом. Однако невозможно ни

[28] Здесь Филон, будучи иудеем и платоником, очевидно, не согласен с принципами «аристотелевского благочестия», в соответствии с которыми мир несотворен и неразрушим.

[29] То есть чувственный космос.

то, ни другое. Ведь вне космоса ничего не существует, ибо в его полноте уже содержится все. Так что пусть он остается единым, целостным и не стареющим. Единым — потому что, если бы что-то осталось вне его, появился бы другой [космос], подобный существующему. Целостным — поскольку на него была израсходована вся сущность[30]. Нестареющим и не подверженным болезни, поскольку тела, уязвимые для болезней и старости, разрушаются от воздействия жара, холода и прочих противоположных [сил], жестоко обрушивающихся [на них] извне. Но ни одна из этих сил не может отклониться, окружить и охватить [космос], ибо все они целиком заключены внутри космоса. Если бы нечто подобное существовало снаружи, то непременно существовала бы пустота или бесстрастная природа, которая [однако же] не способна ни претерпевать, ни делать что-то. Космос к тому же не может разрушиться ни от какой бы то ни было внутренней причины: ведь тогда, во-первых, часть оказалась бы больше и сильнее целого, а это в высшей степени нелепо, ибо именно космос, обладая безмерной силой, управляет всеми частями, сам не будучи управляем ни одной из них. Далее, поскольку для разрушения существуют две причины, внутренняя и внешняя, то вещи, которые испытывают на себе [воздействие] одной [причины], непременно [должны быть] подвержены и [воздействию] другой. Например, бык, конь, человек и другие подобного рода живые существа, будучи по природе уязвимыми для гибели от железа, могут умереть и от болезни. При этом трудно и даже невозможно найти существо, по природе уязвимое для гибели от внешней причины, но полностью неуязвимое для внутренней.

Следовательно, очевидно, что мир неразрушим ни снаружи, ибо вне его ничего нет, ни изнутри, как следует из изложенного ранее доказательства, в соответствии с которым подверженное разрушению одной из причин необходимо восприимчиво к воздействию и другой причины.

19b (R³. 20, W. 19b)

Ph. Aet. 6.28–7.34 Cohn: Об этом можно сказать и по-другому: все, что относится к составным сущностям (τῶν συνθέτων)[31], разрушимо

[30] То есть материя. Очевидные платонические аллюзии Филона, безусловно, инспирированы пиететом, который он испытывает к Платону, но нельзя исключать и того, что здесь отражается и аристотелевское рассуждение о реальности физических сущностей, чье бытие всегда обусловлено определенным характером движения.

[31] Узнаваемая аристотелевская терминология: в «О небе» он упоминает о делении тел на «простые» (ἁπλᾶ), то есть элементы, и «составленные из простых» (σύνθετα) (Ar. Cael.

и распадается на те [элементы], из которых состоит. Распад (διάλυσις) же есть не что иное, как возвращение каждого из [элементов] к своему естественному состоянию, тогда как к соединению (σύνθεσις) составляющие [элементы] принуждаются насильно и вопреки своей природе. И это, пожалуй, выглядит в высшей степени правдоподобно. Ведь и мы, люди, смешались из четырех принадлежащих всему космосу элементов — земли, <воды>, воздуха и огня, взяв их небольшую часть взаймы. Но, перемешавшись, элементы лишились своего естественного места: теплота, которая по природе поднималась вверх, теперь оказалась внизу, а землеподобная и тяжелая сущность, став легче, получила место сверху — у нас такое место заняла голова как самая «земная» и самая тяжелая из наших частей[32]. Худшими из [такого рода] уз являются те, что удерживаются силой: они слабы и непродолжительны, ибо быстро рвутся под напором связанных ими [элементов], которые как будто вследствие тоски по своему естественному движению спешно устремляются к нему. Как говорится у одного трагического поэта:

> Вновь из земли произросшее возвращается в землю,
> Что от эфира взошло — вернется в небесную сферу:
> Ничто из рожденных не гибнет,
> Но, отделяясь одно от другого,
> Являет особый свой облик[33].

Для всех подверженных разрушению существ установлены такие закон и правило: когда все [элементы] удерживаются в смешении, они пребывают в беспорядке, противоположном их естественному порядку, и занимают чуждые им места, словно находясь в изгнании, когда же они разойдутся, то каждый возвратится в свое естественное местопребывание. Космос же не причастен беспорядку, о котором сказано выше. Давайте взглянем [на него]. Если бы это были части смертного [космоса], то каждая из них была бы помещена в противоестественную [ей] область. Но это предположение неверно, ибо все части космоса

268b27–30). В зрелой аристотелевской философии составной (ὐσία σύνθετος) называется сущность, состоящая из материи и формы (Ar. Met. 1043b30). Среди составных сущностей надлунные (небесные светила и сам космос) — вечны и неразрушимы, подлунные же сущности (одушевленые и неодушевленные) — разрушимы и преходящи. Несоставной же сущностью именуется сам бог — чистая форма без материи (Ar. Met. 1069a30–1069b1).

[32]Имеется в виду, что в человеческом теле печень и сердце как самые «теплые» органы тела находятся ниже головы, где находится самый холодный и тяжелый орган тела — головной мозг (Ar. PA. 650a–b, 670a).

[33]Предположительно, фрагмент из утраченной трагедии Еврипида «Хрисипп».

получили в удел [самое] лучшее расположение и гармоничный порядок, так что каждая [часть], словно пребывая в родном отечестве, не ищет изменения к лучшему. Вследствие этого центральное место отведено земле, куда устремляется все, имеющее природу земли, даже если его подбросить вверх. Это и есть признак [его] естественного местоположения, ибо там, где оно не удерживается силой и находится в состоянии покоя, там оно и обрело свой естественный удел. Вода, растекшись по земле, занимает следующее после нее место. Воздух и огонь движутся от центра вверх, [так что] воздух [занял] пограничную зону между водой и огнем, а огонь устремился к высочайшей сфере. Поэтому даже если зажженный факел направить к земле, то пламя, не ослабевая, будет сопротивляться и возвращаться к своему естественному движению. Если причина разрушения у прочих живых существ заключается в противоестественном порядке [их элементов], а в космосе каждая из [его] частей располагается в своих собственных областях, будучи отделенной одна [от другой] естественным образом, то справедливо будет заключить, что космос неразрушим.

19c (R³. 21, W. 19c)

Ph. Aet. 8.39–43 Cohn: Но самым убедительным доводом является тот, который, как мне известно, многие [философы] превозносят как самый точный и абсолютно неопровержимый. И в самом деле, они спрашивают: зачем богу разрушать космос? — Либо чтобы вообще больше не заниматься космотворением, либо чтобы создать другой [космос]. Первое предположение, конечно, чуждо богу, ибо ему подобает приводить беспорядок в порядок, а не порядок к беспорядку, ведь тогда бы он проявил переменчивость, страсть и недуг души. А [это значит, что] ему либо вовсе не следовало творить космос, либо, если он оценивает [это] дело как подобающее, он должен радоваться произведенному им. Второе предположение заслуживает немалого исследования. Ибо если бог сотворит другой [космос] вместо нынешнего, то, определенно, созданный [космос] будет или хуже [существующего], или же подобным [ему], или лучше. Любой из этих [вариантов] уязвим. Ибо если [новый] космос окажется хуже [существующего], то хуже [будет] и его устроитель. Однако дела бога безукоризненны, бесспорны и непревзойденны, поскольку сотворены совершеннейшим искусством и знанием. Ведь, как говорят [поэты], «даже женщине хватит ума не предпочесть худшее при наличии лучшего». Подобающее же богу [дело] — бесформенному придавать форму, а самое безобразное украшать дивной красотой. Если

же [новый космос будет] подобен [существующему], то выходит, что [божественный] творец потрудился напрасно и ничем не отличается от неразумных детей, которые, играя на морском берегу, возводят башни из песка, а затем, хватая руками, снова разрушают их: ибо гораздо лучше было бы оставить однажды созданное в его изначальном виде, ничего не убирая и не добавляя, не изменяя к лучшему или худшему. А если бог создаст космос лучше [нынешнего], то и [сам он как] устроитель тоже должен стать лучше. Тогда получается, что, когда он создавал прежний [космос], он был менее совершенен в своем искусстве и знании. Но даже помыслить это недопустимо, поскольку бог равен и подобен себе самому и не допускает ни ослабления к худшему, ни усиления к лучшему.

20 (R^2. 18, R^3. 22, W. 20)

Cic. Luc. 38.119 Plasberg: Едва твой мудрый стоик изложит тебе все это по слогам, как тут же явится Аристотель, изливающий золотой поток красноречия, и скажет, что стоик безумен: ведь мир никогда не возникал, потому что не было никакого нового замысла, положившего начало столь прекрасному произведению, [к тому же] он так исключительно со всех сторон устроен, что никакая сила не была бы способна произвести столь мощное движение и изменение, и никакая старость от долготы времен не в силах привести к тому, чтобы эта красота когда-либо пала, рассыпавшись.

Lact. Inst. 2.10.24–25: Если [мир] может погибнуть целиком, в силу того что погибают его части, то очевидно, что он некогда возник, а его хрупкость [лишь] подтверждает, что он имеет начало и конец[34]. Если это так, то Аристотель не сможет обосновать свое соображение о том, будто бы мир не имеет начала. Если Платон с Эпикуром добьются от Аристотеля признания этого [факта][35], то и у Платона с Аристотелем,

[34]Христианский апологет Лактанций (250–325), руководствуясь принципом «если разрушимы части, разрушимо и целое» (следовательно, целое, будучи разрушимым, необходимо должно иметь и начало существования), демонстрирует неопровержимость христианского учения о тварности и разрушимости мира. В сконструированной им ситуации философского спора, где представлены три философские позиции, он последовательно показывает, как подкрепленные верой доводы опровергают изощренные и красноречивые языческие доктрины — Аристотеля (мир вечен и не имеет ни начала, ни конца), Платона (мир имеет начало, но как творение благого бога остается вечным), Эпикура (миры возникают случайно и имеют предел существования).

[35]То есть что мир имеет начало. Согласно Унтерштайнеру (Aristotele, Untersteiner, 1963: 228), Лактанций транслирует здесь дискуссию о вечности мира между Платоном

считавших мир вечным, какими бы красноречивыми они при этом ни были, тот же Эпикур тем не менее насильно вырвет [отказ от этого мнения], ибо из [признания, что у мира есть начало], следует, что он должен иметь и конец.

21 (R². 19–20, R³. 23–24, W. 21)

Cic. N. D. 2.15.42: Поскольку одни живые существа рождаются на земле, другие — в воде, третьи — в воздухе, то, по мнению Аристотеля, было бы нелепым полагать, что в той части [мироздания][36], которая наиболее пригодна для порождения живых существ, ничто [живое] не рождается. Небесные же светила (*sidera*) пребывают в эфирной сфере (*aetherium locum*). А поскольку эфир — тончайшая [стихия], вечно движущаяся и полная силы, то необходимо, чтобы любое живое существо, рожденное в нем, обладало наиострейшими чувствами и предельной быстротой движения. Следовательно, раз звезды рождаются в эфире, логично предположить, что им тоже присущи чувство и размышление. А из этого следует, что звезды должны быть причислены к сонму богов.

Cic. N. D. 2.16.44: И в самом деле, нельзя не похвалить Аристотеля за то, что он считал, что все движущееся движется или по [своей] природе, или внешней силой, или по [своей] воле. Движутся же и солнце, и луна, и все светила. Но движущееся по природе или устремляется вниз из-за своей тяжести, или уносится вверх из-за своей легкости. Однако ни то, ни другое не имеет отношения к звездам, поскольку их движение совершается по круговой орбите. И неправильно было бы утверждать, что звезды движутся против своей природы под влиянием некоей большей силы. Ибо что может быть больше? Следовательно, остается [признать], что движение звезд добровольное. Тот, кто их видит, но все же отрицает существование богов, поступает не только невежественно, но и неблагочестиво.

и Аристотелем, имевшую место в диалоге «О философии», которая, в свою очередь, была отголоском реальной дискуссии в Академии.

[36] Подразумевается высшая сфера, состоящая из особого элемента (эфира, αἰθήρ), обладающего совершенным — круговым — движением, что является не только свидетельством его вечной, непреходящей природы, но и нетленности живого и разумного космоса, состоящего преимущественно из эфира (поскольку эфирная «оболочка» сохраняет целостность космоса), а также жизненного (не обжигающего) тепла и когнитивных функций разумной души. В отличие от Платона (Pl. Phd. 11b), который полагал эфир особой — более чистой — формой огня, Аристотель видит в эфире отдельный элемент. В отличие от четырех «подлунных» элементов, представляющих собой пары противоположностей (огонь — вода, земля — воздух), эфиру ничто не противоположно.

Nem. De nat. hom. 5.165 (Morani): Однако Аристотель, отвергая [соображение], будто небо составлено из четырех элементов, вводит пятое тело — эфирной природы и движущееся по кругу. Он называет пятое тело «движущимся по кругу», потому что оно движется по круговой орбите вокруг самого себя[37].

22 (W. 22)

Stob. I 43 (37).1 = Plu. Mor. (De pl.) 908f: Платон и Аристотель [утверждают], что существует четыре рода животных — наземные, водные, крылатые и небесные. Ведь и звезды зовутся живыми существами, и сам космос — боговдохновенным, живым, разумным и бессмертным [существом][38].

Olymp. in Phd. 180.22–23 (Norvin)[39]: Поэтому Аристотель и приписывает небесным живым существам все созидание (τὴν ποίησιν ὅλην)[40].

23 (R². 37, R³. 42, W. 23)

Olymp. in Phd. 200.3–6 (Norvin): А что должен существовать и целый род людей, который бы питался таким образом[41], очевидно из примера [человека], питающегося исключительно солнечными лучами[42], которого Аристотель сам увидел и описал.

Olymp. in Phd. 239.19–21: Если Аристотель описал здесь на земле (ἐνταῦθα) человека, который бодрствует и питается лишь солнцеподоб-

[37]Ср. Ar. Met. 1073a30–35; Ar. Phys. 261b27–30, 266a9; Ar. Cael. 269a20.

[38]Аристотель, по всей видимости, разделяет платоновское учение (см. Pl. Phd. 111b и Pl. Ti. 39e–40a), что надлунная часть космоса населена более совершенными разумными существами: планеты и звезды, обладающие эфирной природой и в силу этого совершенным (круговым) движением.

[39]Комментарий к «Федону» долгое время считался принадлежащим неоплатонику Олимпиодору-младшему, однако в настоящее время считают, что автором его является ученик Олимпиодора Дамаский.

[40]Рассматривая τοῖς οὐρανίοις ζῴοις как разумные существа более высокого порядка, Аристотель приписывает им «творение», то есть созидательное действие, имеющее на подлунную сферу космоса благое и упорядочивающее влияние. Здесь также заметны пересечения с платоновским пассажем о деятельности младших богов, создавших человеческие души (Pl. Ti. 41e, 43a–c).

[41]Под таким «родом людей» понимается род живых и разумных существ, обретающихся в надлунном мире. Совершенство их телесной природы не предполагает обычной пищи и сна: они всегда бодрствуют, созерцая истину, и этим созерцанием поддерживают свое бытие. Ср. с Pl. Phdr. 247c–e, где боги питаются созерцанием занебесной области — сферы умопостигаемого бытия.

[42]Ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτῖσιν μόναις («лишь солнечными лучами») и ниже ἡλιοειδεῖ ἀέρι — («солнцеподобным воздухом»), то есть той же природы, что и солнце, — эфиром.

ным воздухом[43], то что же следует думать о [тех, кто пребывает] там (τῶν ἐκεῖ)[44].

24 (R². 39, R³. 48, W. 24)

Olymp. in Phd. 26.22–27.4: Прокл, так же, как и Аристотель, считает, что небесные живые существа (τὰ οὐράνια)[45] обладают лишь зрением и слухом[46], поскольку из [всех] чувств только они содействуют совершенному бытию, а не обычному бытию, тогда как другие чувства содействуют [обычному] бытию. И поэт подтверждает то же самое, когда говорит:

Солнце, ты, которое все видишь и слышишь[47],

— как если бы [небесные существа] обладали лишь зрением и слухом. Ведь именно эти чувства, [по мнению Прокла], в большей мере познают через деятельность (ἐν τῷ ἐνεργεῖν), чем через претерпевание (ἐν τῷ πάσχειν), и именно они в большей степени соответствуют [небесным существам] как неизменным[48]. Дамаский же утверждает, что [небесные существа] обладают и другими чувствами[49].

[43]Здесь, как и в предыдущем фрагменте, очевидна аллюзия на божественных живых существ из надлунной области (планеты и звезды), обладающих эфирной природой, но также возможно, что Аристотель под «питающимися солнечными лучами» подразумевает мудрецов-чудотворцев, таких как Эпименид или Абарид, о которых известно, что они подолгу не пили и не ели, а также обходились без сна. Что же касается утверждения, что Аристотель подобного человека «видел и описал» (ἱστόρησεν Ἀριστοτέλης ἰδὼν αὐτός), возможно, это следует понимать как то, что его интересовали способности упомянутых чудотворцев, что он и делает в своем утраченном сочинении «О пифагорейцах».

[44]То есть в надлунном мире.

[45]Τὰ οὐράνια — небесные существа: боги или небесные умы в неоплатонизме. Неоплатоник Прокл (V в. н. э.) развивал идею о том, что божественные сущности, поскольку они не подвержены физическим изменениям, не нуждаются в низших чувствах, как вкус и осязание.

[46]Помимо иерархии сущностей, Аристотель выстраивает иерархию познавательных способностей (осязание, вкус, обоняние, слух и зрение): чем совершеннее существо, тем меньше надобности оно испытывает в низших чувствах. Аристотель в «О душе» называл зрение и слух «высшими» чувствами, так как они максимально связаны с разумом. Интересно, что там же, в «О душе», Аристотель выстраивает другую иерархию: без менее совершенного невозможно более совершенное, ибо «в последующем всегда придерживается в возможности предшествующее» (Ar. De An. 415b30).

[47]Hom. Il. III, 277; Hom. Od. XII, 323.

[48]Ср. Ar. Cael. 279a20.

[49]Этот фрагмент иллюстрирует «неоплатоническую полемику» между Проклом (V в. н. э.) и Дамаскием (VI в. н. э.), последним главой платоновской Академии, о том, как боги соотносятся с миром. Для Прокла и Аристотеля божественное познание выражается

25 (R^2. 43, R^3. 47, W. 25)

Plu. Mor. (De M.) 1138c: Поскольку уже было показано, что Платон отвергал прочие [музыкальные лады][50] не по невежеству или неопытности, а как неподобающие для такого государственного устройства, то далее мы докажем, что он был сведущ в гармонии. По крайней мере, в учении о возникновении души в «Тимее»...

Plu. Mor. (De M.) 1139b–1140b: О том, что гармония священна, божественна и величественна, Аристотель, ученик Платона, говорит следующее:

> Гармония есть [нечто] небесное, обладающее божественной, прекрасной и демонической природой. Будучи четырехчастной, она содержит два средних [члена] — арифметический и гармонический[51]. А ее члены, величины и избытки проявляются согласно числу и равномерности, ибо мелодии упорядочиваются двумя тетрахордами.

Таковы его слова.

Он также говорил, что основа ее (αὐτῆς τὸ σῶμα) составлена из неподобных, но все же согласующихся друг с другом членов, а ее средние [члены] согласуются в числовом и [гармоническом] отношении. Ибо [звук] нэты, [сопряженный] со [звуком] гипаты в двойном отношении, образует созвучие октавы (τὴν διὰ πασῶν συμφωνίαν). Как уже было сказано ранее, нэта (наивысший звук) содержит двенадцать единиц, а гипата (низший звук) — шесть. Парамеса же, созвучная гипате в полуторном отношении (ἡμιόλιον λόγον, 3 : 2), имеет девять единиц, а меса — восемь. Благодаря им образуются важнейшие музыкальные интервалы: кварта, соответствующая отношению 4 : 3, квинта — 3 : 2, октава — 2 : 1. Кроме того, сохраняется и отношение 9 : 8, соответствующее целому тону. Получается, что [крайние] члены гармонии, как и средние, превышают друг друга и превышаются на одни и те же избытки в соответствии с арифметической и геометрической пропорцией.

Аристотель отмечает, что эти [звуки] обладают следующими свойствами: нэта (12) превосходит месу (8) на треть своей величины (4), а парамеса (9) превосходит гипату (6) аналогичным образом (3). Тогда

в созерцании (θεωρία) и не предполагает физических чувств. Дамаский же расширяет эту модель, допуская, что боги могут «воспринимать» мир во всей его полноте, оставаясь трансцендентными по отношению к нему.

[50] За исключением дорийского и фригийского.

[51] Подразумеваются числа 6, 8, 9, 12, где 6 : 8 : 12 — гармоническая пропорция, а 6 : 9 : 12 — арифметическая.

получается, что избытки (то есть 4 и 3) [этих членов] взаимосвязаны, ибо [последние] и превышают [друг друга], и превышаются равными частями[52]. А такого рода избыток и есть гармонический [интервал].

Но в соответствии с арифметической пропорцией Аристотель показывает, что нэта (12) превышает парамесу (9) на равную часть, как и парамеса (9) — гипату (6). Крайние [члены] превышают месу и парамесу, а также превышаются ими, в тех же самых пропорциях — на треть (4 : 3) и на полтора (3:2). Парамеса превосходит месу в отношении 9 : 8, нэта же вдвое выше гипаты (12 : 6 = 2 : 1), тогда как парамеса в полтора раза выше гипаты (9 : 6 = 3 : 2), а меса соотносится с гипатой в отношении 4 : 3 (8 : 6 = 4 : 3). Такова, согласно Аристотелю, гармония в отношении своих членов, величин и избытков.

[Гармония] — и сама она, и ее члены — естественным образом состоит из природы четного, нечетного и четно-нечетного. Сама по себе она, будучи четырехчастной, является четной, а ее части и пропорции — четными, нечетными и четно-нечетными. Ибо нэта, состоящая из двенадцати единиц, — четна, парамеса, состоящая из девяти единиц, — нечетна, меса, состоящая из восьми единиц — четна, а гипата, будучи составлена из шести единиц, — четно-нечетна. Таким образом, через избытки и пропорции устроены и сама гармония, и ее члены: а гармония как в целом, так и со своими частями являет созвучие[53].

Более того, и ощущения, которые возникают в телах через гармонию, [тоже] небесной и божественной природы, ибо с помощью божества (μετὰ θεοῦ) они предоставляют людям ощущение [гармонии]: [таковы] зрение и слух, ибо через звук и свет они выявляют гармонию. Сопутствующие зрению и слуху прочие ощущения, через которые мы воспринимаем, [тоже] устроены согласно гармонии, ибо они осуществляются не без [участия] гармонии. И хотя они уступают первым [двум ощущениям], но не отделены от них. А те [два высших ощущения], возникающие в телах при участии бога, согласно разумению обладают сильной и прекрасной природой.

Из этого очевидно, что древние эллины справедливо более всех заботились о воспитании через музыку.

[52]То есть на треть.

[53]Имеются в виду отношения 12 : 12, 12 : 9, 12 : 8, 12 : 6, 9 : 8, 9 : 6, 6 : 8, первое из которых («гармонии к самой себе») не образует интервала, а остальные образуют интервалы консонансов (в пределах октавы) и тона (Цыпин, 2019: 91).

26 (R². 21, R³. 26, W. 26)

Cic. N. D. 1.13.33: Аристотель же в 3-й книге «О философии», расходясь со своим учителем Платоном, вносит много путаницы. То наделяет всей полнотой божественной природы ум, то говорит, что и сам мир является богом, то ставит над миром некое иное [начало] и наделяет его обязанностью направлять и сохранять движение мира неким круговращением. Затем он объявляет богом небесный огонь, не понимая, что небо — это часть мира, который он сам же в другом месте именует богом. Но каким образом этот божественный небесный ум может сохраняться при такой стремительности [движения]? Где же тогда место всем этим многочисленным богам, если мы причисляем к богам и небо? Когда же Аристотель желает представить бога бестелесным, он лишает его всякого чувства, в том числе и мудрости. Но как же тогда мир может двигаться, если он лишен тела, или каким же образом он, всегда находящийся в движении, может быть спокойным и блаженным?

27 (W. 27)

Cic. Luc. 1.7.26: Итак, воздух (*aer*) — это слово и мы используем как латинское[54] — а также огонь, вода и земля являются первичными [началами]; из них же возникают виды живых существ и всё, что рождается из земли. Потому они называются первоначалами, или, если перевести с греческого, «элементами»[55]. Из них воздух и огонь имеют силу двигать и производить действие, тогда как остальные части — я говорю о воде и земле — принимать и как бы претерпевать. Аристотель полагал, что существует и некий пятый род, из которого состоят звезды и умы, отличный от тех четырех родов, о которых я сказал выше, и неподобный им.

Cic. Tusc. 1.10.22: Аристотель, далеко всех превосходящий (исключая, правда, Платона) как одаренностью, так и усердием, обозначив те известные четыре рода первоначал, из которых все возникает, полагает, что существует и некая пятая природа, от которой происходит ум. Ибо мыслить, предвидеть, учиться и учить, открывать что-то, помнить столь многое, а так же любить и ненавидеть, желать и бояться, тревожиться и веселиться — все эти и подобные им [действия], считает он, невозможно отнести ни к одному из этих четырех родов: [поэтому] он

[54]Цицерон обращает внимание на то, что *aer* — это заимствованный греческий ἀήρ. Его вероятные синонимы в латинском языке — *ventus*, *spiritus*, *animus*.

[55]Στοιχεῖον — *elementum*.

и вводит пятый, не имеющий имени род, а душу называет новым именем — энделехией (ἐνδελέχειαν)[56], которое как бы [обозначает] движение непрерывное и вечное.

Cic. Tusc. 1.17.41: Если и в самом деле душа есть либо некое число, что утверждается скорее мудрено, нежели ясно, либо та пятая природа, которую невозможно ни назвать, ни постичь, то насколько же они[57] более цельной и чистой природы, раз возносятся от земли выше всех.

Cic. Tusc. 1.26.65–27.66: Но если существует некая пятая природа, впервые введенная Аристотелем, то она присуща и богам, и душам. Придерживаясь этого мнения, мы выразили его такими словами в «Утешении»[58]:

> Происхождение душ невозможно найти на земле. Ведь в душах нет ничего смешанного или плотного, как и [нет ничего] того, что могло бы показаться рожденным или вылепленным из земли, а также ничего влажного, воздушного или огненного. Ведь в этих элементах нет того, что обладало бы способностью памяти, ума, размышления и тем, что удерживало бы прошлое, предвидело будущее и постигало настоящее, ибо [эти способности] — исключительно божественной природы. И не найти никогда [начал], откуда они могли бы прийти к человеку, кроме как от бога. Следовательно, эта природа и способность души суть нечто отдельное и не имеющее ничего общего с обычными известными природами. Таким образом, все, что чувствует, мыслит, живет и действует, должно быть небесным и божественным, а потому — вечным. Да и сам бог, как мы его постигаем, может быть постигнут не иначе, как некий ум, отдельный и свободный, лишенный всякой смертности, все чувствующий и движущий и также сам пребывающий в вечном движении. И человеческий ум принадлежит к этому роду [сущих] и [обладает] такой же природой.

[56]Здесь очевидное терминологическое затруднение. Некоторые переводчики предполагают, что в данном месте Цицерон сделал ошибку, написав вместо ἐντελέχεια (осуществленность) ἐνδελέχεια (непрерывность). Однако пояснение термина «энделехия», которое сразу приводит Цицерон («вечное и непрерывное движение»), не соответствует аристотелевскому пониманию энтелехии (как «имеющего в себе цель»). С другой стороны, Аристотель в других доступных нам текстах определяет душу как энтелехию. Кроме того, «энтелехия» считается неологизмом Аристотеля; возможно, это словотворчество Аристотеля Цицерон имеет в виду, когда пишет, что душу Аристотель называет «новым именем». Но также возможно, что в период написания «О философии» Аристотель, как и Платон, еще рассматривал душу как самодвижную сущность и в ее непреходящем движении видел причину ее совершенства. В более раннем диалоге «Евдем» (fr. 2, Ross) Аристотель прямо называет душу αὐτοκίνητον, что выступает доводом в пользу ее бессмертия. Следовательно, можно допустить, что здесь Цицерон приводит более раннюю версию аристотелевского учения о душе как вечной сущности.

[57]То есть сущности эфирной природы — планеты, звезды и души.

[58]«Утешение» (*Consolatio*) — несохранившееся сочинение Цицерона 45 г. до н. э.

Clem. Rom. Recogn. 8.15[59]**:** Аристотель также вводит пятый элемент, который он назвал ἀκατονόμαστον, то есть «неименуемый», что, несомненно, указывает на того, кто, сведя четыре элемента воедино, создал мир[60].

28 (W. 30)

Ar. Phys. II 2, 194a27–36: Кроме того, «то, ради чего» (οὗ ἕνεκα) и цель (τέλος) принадлежат к тому же[61], что и существующее ради них[62]. Природа есть цель или «то, ради чего»: ведь у пребывающего непрерывно в движении есть некая цель, а это последнее и есть «то, ради чего». Вот почему и поэт дошел до того, что сказал нелепость: «он обретает кончину (τελευτήν), ради которой родился», ибо не любое последнее есть цель, но — наилучшее. Подобно тому как ремесла обрабатывают материю — одни просто, другие же тщательно ее отделывая, так и мы пользуемся всеми [сущими вещами] словно существующим ради нас. Да мы и сами в некотором отношении являемся целью, ибо «то, ради чего» [понимается] двояко[63], о чем и говорится в сочинении «О философии».

[59]Rufin. Rec. S. Cl. 8.15.

[60]Вероятно, имеется в виду, что Аристотель первым заговорил об этом элементе и именно поэтому он не имеет пока имени. Впрочем, в «О небе» Аристотель показывает, что его видение пятой природы соответствует традиции, которая нарекает эфиром («вечно бегущим») небесные тела, пребывающие в вечном движении. Аристотеля, похоже, интересует и этимологический потенциал этого термина («вечно бегущий»/*aei thein*), который он сближает с одним из названий души ἐνδελέχεια (непрерывность), имея в виду ее непрерывное и вечное движение. В «О философии», следовательно, выстраивается такая картина: постоянство и вечность космоса поддерживаются его эфирной (вечной) оболочкой, а целостность и функциональность живых тел — вечно движущейся эфирной душой, временно скрепляющей четыре подлунных элемента, из которых состоят живые тела. Ипполит Римский приводит суждение о связи души и эфира у Аристотеля, которое, вероятно, имеет источником «О философии»: когда человек умирает, душа «затем сама исчезает в такое тело, которое он (Аристотель) полагает сверх других четырех — огня, земли, воды и воздуха, только оно тончайшее [среди] них, как бы дух» (Hipp. Haer. I.20).

[61]Области сущего и области знания.

[62]То есть средства достижения цели.

[63]То есть цель, которая по ее достижении применяется ради достижения другой цели (субъективная), цель как заключительный момент движения (объективная) (Ar. De An. 405a15). И наконец, высшая «конечная цель», — ради которой все находится в деятельности, предполагает сохранение существа (или природы) и совпадает с благом (как целью всякого стремления). Бог — цель и благо всего сущего. Телеологизм философии Аристотеля оформляется еще в Академии.

Сокращения

Ar. An. Post.	*Aristoteles.* Analytica posteriora // Aristotelis Analytica priora et posteriora / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1964a.
Ar. An. Pr.	*Aristoteles.* Analytica priora // Aristotelis Analytica priora et posteriora / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1964b.
Ar. Cael.	*Aristoteles.* De caelo // Aristotelis: De caelo libri quattuor / ed. D. J. Allan. — Oxford : Clarendon Press, 1936.
Ar. De An.	*Aristotle.* De anima // Aristotelis De anima / ed. W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1956.
Ar. Eth. Eud.	*Aristoteles.* Ethica Eudemia // [Aristotelis Ethica Eudemia]. Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto De virtutibus et vitiis libello / hrsg. von F. Susemihl. — Leipzig : Teubner, 1884.
Ar. Eth. Nic.	*Aristoteles.* Ethica Nicomachea // Aristotelis: Ethica Nicomachea / ed. I. Bywater. — Oxford : Clarendon Press, 1894.
Ar. GA.	*Aristoteles.* Aristotelis: De generatione animalium / ed. by H. J. Drossaart Lulofs. — Oxford : Oxford University Press, 1965.
Ar. Met.	*Aristotle.* Aristotle's Metaphysics : in 2 vols. / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1924.
Ar. Mete.	*Aristoteles.* Meteorologica // Aristotelis Meteorologicorum Libri Quattuor / ed. by F. H. Fobes. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1919.
Ar. PA	*Aristoteles.* De partibus animalium : libri quattuor / hrsg. von I. Bekker. — Berolini : Reimer, 1826.
Ar. Phys.	*Aristoteles.* Physica // Aristotelis: Physica / ed. W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1950.
Ar. Pol.	*Aristotle.* Politics / ed. by T. E. Page ; trans. from the Ancient Greek by H. Racham. — Cambridge : Harvard University Press, 1959. — (Loeb Classical Library ; 264).
Ar. Top.	*Aristoteles.* Topica // Posterior Analytics. Topica / Aristotle ; ed. by T. E. Page. — London, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1960.
Cic. Att.	*Cicero Marcus Tullius.* Epistulae ad Atticum // Letters to Atticus. In 3 vols. / Cicero. — London, New York : W. Heinemann, G. P. Putnam's Sons, 1919.
Cic. De legg.	*Cicero Marcus Tullius.* De legibus / sous la dir. de G. de Plinval. — Paris : Belles Lettres, 1959.

Cic. Div. — *Cicero Marcus Tullius*. De divinatione libri duo // M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo / hrsg. von A. S. Pease. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

Cic. Fin. — *Cicero Marcus Tullius*. De finibus bonorum et malorum / ed. by T. E. Page. — London, New York : W. Heinemann, G. P. Putnam's Sons, 1931.

Cic. Luc. — *Cicero Marcus Tullius*. Academicorum reliquiae cum Lucullo // M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 42 / hrsg. von O. Plasberg. — Leipzig : Teubner, 1922.

Cic. N. D. — *Cicero Marcus Tullius*. De natura deorum // M. Tulli Ciceronis De natura deorum. Libri III. Liber Primus / hrsg. von A. S. Pease. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958.

Cic. Tusc. — *Cicero Marcus Tullius*. Tusculanae disputationes // M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 44 / hrsg. von M. Pohlenz. — Berlin : De Gruyter, 1982.

DL — *Diogenes Laertius*. Diogenis Laertii Vitae philosophorum. In 3 Bde. Bd. 1. Books I–X. — Stuttgart, Lipsia : Teubner, 2008.

Elias. In Ar. Cat. — *Elias*. In Aristotelis Categorias commentaria // Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca. Bd. XVIII. T. 1 / hrsg. von B. Busse. — Berolini : Reimer, 1926.

Hipp. Haer. — *Hippolytus*. Refutatio omnium haeresium / ed. by M. Markovic. — Berlin, New York : de Gruyter, 1986.

Hom. Il. — *Homerus*. Homeri opera. In 5 vols. Vol. 1/2. Ilias / ed. by D. B. Monro, T. W. Allen. — Oxford : Oxford University Press, 1920a.

Hom. Od. — *Homerus*. Homeri opera. In 5 vols. Vol. 3. Odyssea / ed. by D. B. Monro, T. W. Allen. — Oxford : Oxford University Press, 1920b.

Lact. Inst. — *Lactantius*. Institutions divines. Livre II / sous la dir. de P. Monat. — Paris : Éditions du Cerf, 1987.

Mich. Psell. Sch. — *Michael Psellus*. Michaelis Pselli Theologica. Bd. 1 / hrsg. von P. Gautier. — Leipzig : Teubner, 1989.

Nem. De nat. hom. — *Nemesius*. De natura hominis / hrsg. von M. Morani. — Leipzig : Teubner, 1987.

Olymp. in Phd. — *Olympiodorus*. Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem commentaria / hrsg. von W. Norvin. — Leipzig : Teubner, 1913.

Ph. Aet. *Philo Alexandrinus.* De aeternitate mundi // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. In 6 Bde. / P. Alexandrinus ; hrsg. von L. Cohn, S. Reiter. — Berlin : Reimer, 1915.

Ph. Leg. alleg. *Philo Alexandrinus.* Legum allegoriarum libri // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. In 1 Bde. / hrsg. von L. Cohn. — Berlin : Reimer, 1896.

Ph. Praem. *Philo Alexandrinus.* De praemiis atque poenis // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. In 5 Bde. / hrsg. von L. Cohn, P. Wendland. — Berlin : Reimer, 1906.

Pl. Epin. *Plato.* Epinomis // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.

Pl. Lg. *Plato.* Leges // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.

Pl. Phd. *Plato.* Phaedo // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1900.

Pl. Phdr. *Plato.* Phaedrus // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.

Pl. R. *Plato.* Res publica // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 4 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.

Pl. Ti. *Plato.* Timaeus // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 4 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.

Plu. Mor. (De M.) *Plutarchus.* De musica // Plutarchi moralia. Vol. XIV / ed. by B. Einarson, P. H. Lacy. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1967.

Plu. Mor. (De Tr.) *Plutarchus.* De tranquillitate // Plutarchi moralia. In 7 Bde. Bd. 3 / hrsg. von M. Pohlenz, W. Sieveking. — Leipzig : Teubner, 1972.

R^2 *Rose V.* Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta // Aristotelis Opera. Vol. V. — Berlin : Academia Regia Borussica, 1870. — P. 1535–1571.

R^3 *Rose V.* Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. — Leipzig : Teubner, 1886.

Rufin. Rec. S. Cl. *Rufinus Aquileiensis.* Recognitiones S. Clementis // Patrologiae graecae. Tomus 1 / ed. by J.-P. Migne. — Turnhout : Brepols, 1969.

S. E. Math. *Sextus Empiricus.* Sexti Empirici opera. In 4 Bde. Bd. 2. Adversus dogmaticos libros quinque (Adv. math. VII–XI) / hrsg. von H. Mutschmann, J. Mau. — Leipzig : Teubner, 1914.

Sen. Q. N. *Seneca, L. Annaeus.* Naturalium quaestionum libros / hrsg. von H. M. Hine. — Stuttgart, Leipzig : Teubner, 1996.

Simp. in Cael. *Simplicius.* Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca. In 23 Bde. Bd. 7 / hrsg. von I. L. Heiberg. — Berlin : Reimer, 1894.

Stob. *Stobaeus Ioannes.* Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores (Eclogae physicae et ethicae). Bd. 1 / hrsg. von C. Wachsmuth. — Berlin : Weidmann, 1884.

Syn. Dio. *Synesius Cyrenensis.* Dio, vel de suo ipsius vitae instituto // Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild / Synesios von Kyrene ; hrsg. von K. von Treu. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.

W *Walzer R.* Aristotelis dialogorum fragmenta : in usum scholarum. — Firenze : Ed. Sansoni, 1934.

Литература

Аристотель. О возникновении животных / пер. с древнегреч. В. П. Карпова. — М., Л. : Академия наук СССР, 1940.

Макарова И. В. Аристотелевский миф о пещере // Платоновские исследования. — 2017. — Т. 7, № 2. — С. 127–146.

Месяц С. В. Учение Платона об идеях-числах // Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века. — М. : Прогресс-Традиция, 2010. — С. 29–82.

Цыпин В. Г. Музыкальные писатели античной Греции. — М. : Московская консерватория, 2019.

Aristotele. Della Filosofia / a cura di M. Untersteiner. — Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 1963.

Aristoteles. Aristotelis opera : Librorum deperditorum fragmenta. Bd. 3 / hrsg. von O. Gigon. — Berlin : De Gruyter, 1987.

Aristotelis Fragmenta selecta / ed. W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1955.

Bernays J. Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken. — Berlin : Wilhelm Hertz, 1863.

Berti E. La filosofia del «primo» Aristotele. — Milano : Vita e Pensiero, 1997.

Chroust A.-H. Aristotle : New Light on His Life and On Some of His Lost Works. In 2 vols. Vol. 2. — London : Routledge & Kegan, 1973.

Düring I. Aristotele / trad. dal tedesco da P. Donini. — Milano : Ugo Mursia Editore, 1976.

Jaeger W. Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. — Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1923.

Megino Rodríguez C. Edición crítica, traducción y comentario del diálogo «Sobre la filosofía» de Aristóteles : Tesis doctoral / Megino Rodríguez C. — Madrid : Universidad Complutense de Madrid, 2015.

Solmsen F. The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether // The Journal of Hellenic Studies. — 1957. — Vol. 77, no. 1. — P. 119–123.

Aristotle. 2025. "O filosofii [On Philosophy]: kniga tret'ya [Book 3]" [in Russian], trans. from the Ancient Greek and from the Latin and annot., with an introd., by I. V. Makarova. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 349–393.

Aristotle

On Philosophy

Book 3

Translation of: Ross, W. D., ed. 1955. *Aristotelis Fragmenta selecta* [in Ancient Greek and Latin]. Oxford: Clarendon Press. P. 79–96.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-349-393.

REFERENCES

Aristotele. 1963. *Della Filosofia* [in Italian and Ancient Greek]. Ed. by M. Untersteiner. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Aristoteles. 1826. *De partibus animalium: libri quattuor* [in Ancient Greek]. Ed. by I. Bekker. Berolini: Reimer.

——— . 1884. *Ethica Eudemia* [in Ancient Greek]. In *[Aristotelis Ethica Eudemia]. Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto De virtutibus et vitiis libello*, ed. by F. Susemihl. Leipzig: Teubner.

——— . 1894. *Ethica Nicomachea* [in Ancient Greek]. In *Aristotelis: Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1919. *Meteorologica* [in Ancient Greek]. In *Aristotelis Meteorologicorum Libri Quattuor*, ed. by F. H. Fobes. Cambridge, MA: Harvard University Press.

——— . 1936. *De caelo* [in Latin and Ancient Greek]. In *Aristotelis: De caelo libri quattuor*, ed. by D. J. Allan. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1950. *Physica* [in Ancient Greek]. In *Aristotelis: Physica*, ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1960. *Topica* [in Ancient Greek]. In *Posterior Analytics. Topica*, by Aristotle, ed. by T. E. Page. London and Cambridge, MA: Harvard University Press.

——— . 1964a. *Analytica posteriora* [in Ancient Greek]. In *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1964b. *Analytica priora*. In *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1965. *Aristotelis: De generatione animalium* [in Ancient Greek]. Ed. by H. J. Drossaart Lulofs. Oxford: Oxford University Press.

——— . 1987. *Aristotelis opera: Librorum deperditorum fragmenta* [in Latin and Ancient Greek]. Ed. by O. Gigon. Vol. 3. Berlin: De Gruyter.

Aristotle. 1924. *Aristotle's Metaphysics* [in Ancient Greek and English]. Ed. by W. D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1940. *O vozniknovenii zhivotnykh [De generatione animalium]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by V. P. Karpov. Moskva [Moscow] and Leningrad: Akademiya nauk SSSR [USSR Academy of Sciences].
——— . 1956. *De anima* [in Ancient Greek and Latin]. In *Aristotelis De anima*, ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
——— . 1959. *Politics* [in Ancient Greek and English]. Ed. by T. E. Page. Trans. from the Ancient Greek by H. Racham. Loeb Classical Library 264. Cambridge: Harvard University Press.
Bernays, J. 1863. *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken* [in German]. Berlin: Wilhelm Hertz.
Berti, E. 1997. *La filosofia del "primo" Aristotele* [in Italian]. Milano: Vita e Pensiero.
Chroust, A.-H. 1973. Vol. 2 of *Aristotle : New Light on His Life and On Some of His Lost Works*. 2 vols. London: Routledge & Kegan.
Cicero Marcus Tullius. 1919. *Epistulae ad Atticum* [in Latin and English]. In *Letters to Atticus*, by Cicero. 3 vols. London and New York: W. Heinemann / G. P. Putnam's Sons.
——— . 1922. *Academicorum reliquiae cum Lucullo* [in Latin]. In *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 42*, ed. by O. Plasberg. Leipzig: Teubner.
——— . 1931. *De finibus bonorum et malorum* [in Latin and English]. Ed. by T. E. Page. London and New York: W. Heinemann / G. P. Putnam's Sons.
——— . 1958. *De natura deorum* [in Latin]. In *M. Tulli Ciceronis De natura deorum. Libri III. Liber Primus*, ed. by A. S. Pease. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
——— . 1959. *De legibus* [in Latin]. Ed. by G. de Plinval. Paris: Belles Lettres.
——— . 1963. *De divinatione libri duo* [in Latin and English]. In *M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*, ed. by A. S. Pease. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
——— . 1982. *Tusculanae disputationes* [in Latin]. In *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 44*, ed. by M. Pohlenz. Berlin: De Gruyter.
Diogenes Laertius. 2008. *Books I–X* [in Ancient Greek]. Vol. 1 of *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. 3 vols. Stuttgart and Lipsia: Teubner.
Düring, I. 1976. *Aristotele* [in Italian]. Trans. from the German by P. Donini. Milano: Ugo Mursia Editore.
Elias. 1926. *In Aristotelis Categorias commentaria* [in Ancient Greek]. In *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. by B. Busse, vol. XVIII, bk. 1. Berolini: Reimer.
Hippolytus. 1986. *Refutatio omnium haeresium* [in Ancient Greek]. Ed. by M. Markovic. Berlin and New York: de Gruyter.
Homerus. 1920a. *Ilias* [in Ancient Greek]. Vol. 1–2 of *Homeri opera*, ed. by D. B. Monro and T. W. Allen. 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
——— . 1920b. *Odyssea* [in Ancient Greek]. Vol. 3 of *Homeri opera*, ed. by D. B. Monro and T. W. Allen. 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
Jaeger, W. 1923. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* [in German]. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
Lactantius. 1987. *Institutions divines. Livre II* [in Latin and French]. Ed. by P. Monat. Paris: Éditions du Cerf.
Makarova, I. V. 2017. "Aristotelevskiy mif o peshchere [Aristotle's Myth of the Cave]" [in Russian]. *Platonovskiye issledovaniya [Platonic Investigations]* 7 (2): 127–146.
Megino Rodríguez, C. 2015. "Edición crítica, traducción y comentario del diálogo 'Sobre la filosofía' de Aristóteles" [in Spanish]. PhD diss., Universidad Complutense de Madrid.
Mesyats, S. V. 2010. "Ucheniye Platona ob ideyakh-chislakh [Plato's Doctrine of Ideas-Numbers]" [in Russian]. In *Kosmos i dusha. Ucheniya o Vselennoy i cheloveke v Antichnosti*

i v Sredniye veka [Cosmos and Soul. Teachings on the Universe and Man in Antiquity and the Middle Ages], 29–82. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.

Michael Psellus. 1989. *Michaelis Pselli Theologica* [in Ancient Greek]. Ed. by P. Gautier. Vol. 1. Leipzig: Teubner.

Nemesius. 1987. *De natura hominis* [in Ancient Greek]. Ed. by M. Morani. Leipzig: Teubner.

Olympiodorus. 1913. *Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem commentaria* [in Ancient Greek]. Ed. by W. Norvin. Leipzig: Teubner.

Philo Alexandrinus. 1896. *Legum allegoriarum libri* [in Ancient Greek and Latin]. In *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. by L. Cohn. 1 vols. Berlin: Reimer.

———. 1906. *De praemiis atque poenis* [in Ancient Greek and Latin]. In *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. by L. Cohn and P. Wendland. 5 vols. Berlin: Reimer.

———. 1915. *De aeternitate mundi* [in Ancient Greek and Latin]. In *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, by Philo Alexandrinus, ed. by L. Cohn and S. Reiter. 6 vols. Berlin: Reimer.

Plato. 1900. *Phaedo* [in Ancient Greek]. In vol. 1 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

———. 1902. *Phaedrus* [in Ancient Greek]. In vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

———. 1902. *Res publica* [in Ancient Greek]. In vol. 4 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

———. 1902. *Timaeus* [in Ancient Greek]. In vol. 4 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

———. 1907. *Epinomis* [in Ancient Greek]. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

———. 1907. *Leges* [in Ancient Greek]. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

Plutarchus. 1967. *De musica* [in Ancient Greek and English]. In *Plutarchi moralia*, ed. by B. Einarson and Ph. H. Lacy, vol. XIV. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1972. *De tranquillitate* [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 3 of *Plutarchi moralia*, ed. by M. Pohlenz and W. Sieveking. 7 vols. Leipzig: Teubner.

Rose, V. 1870. "Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta" [in Latin]. In *Aristotelis Opera*, V:1535–1571. Berlin: Academia Regia Borussica.

———. 1886. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* [in Latin]. Leipzig: Teubner.

Ross, W. D., ed. 1964. *Aristotelis Analytica priora et posteriora*. Oxford: Clarendon Press.

Rufinus Aquileiensis. 1969. *Recognitiones S. Clementis* [in Ancient Greek and Latin]. In *Patrologiae graecae. Tomus 1*, ed. by J.-P. Migne. Turnhout: Brepols.

Seneca, L. Annaeus. 1996. *Naturalium quaestionum libros* [in Latin]. Ed. by H. M. Hine. Stuttgart and Leipzig: Teubner.

Sextus Empiricus. 1914. *Adversus dogmaticos libros quinque (Adv. math. VII–XI)* [in Ancient Greek]. Vol. 2 of *Sexti Empirici opera*, ed. by H. Mutschmann and J. Mau. 4 vols. Leipzig: Teubner.

Simplicius. 1894. *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria* [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 7 of *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. by I. L. Heiberg. 23 vols. Berlin: Reimer.

Solmsen, F. 1957. "The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether." *The Journal of Hellenic Studies* 77 (1): 119–123.

Stobaeus Ioannes. 1884. *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores (Eclogae physicae et ethicae)* [in Latin and Ancient Greek]. Ed. by C. Wachsmuth. Vol. 1. Berlin: Weidmann.

Synesius Cyrenensis. 1959. *Dio, vel de suo ipsius vitae instituto* [in Latin]. In *Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild*, by Synesios von Kyrene, ed. by K. von Treu. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tsypin, V. G. 2019. *Muzykal'nyye pisateli antichnoy Gretsii [Music Writers of Ancient Greece]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Moskovskaya konservatoriya.

Walzer, R. 1934. *Aristotelis dialogorum fragmenta: in usum scholarum* [in Latin and Ancient Greek]. Firenze: Ed. Sansoni.

Философская критика

Рецензии

Book Reviews

Алиева О. В. Знакомый незнакомец : рецензия на книгу Кевина Корригана о «менее знакомом» Платоне // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 397–400.

Ольга Алиева*

Знакомый незнакомец**

рецензия на книгу Кевина Корригана о «менее знакомом» Платоне

Corrigan K. A Less Familiar Plato : From Phaedo to Philebus. — New York : Cambridge University Press, 2023.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-397-400.

Монография Кевина Корригана «A Less Familiar Plato: From Phaedo to Philebus» (Cambridge University Press, 2023) — хороший повод поговорить о некоторых трендах в современном платоноведении и о том, как мы читаем Платона. Значительный объем и тематическое разнообразие книги не позволяют в краткой рецензии уделить внимание всем тонкостям предлагаемой интерпретации, поэтому речь пойдет именно о некоторых тенденциях, которые по отдельности встречаются и за пределами рецензируемой работы, но здесь образуют своего рода герменевтическую программу.

Как видно уже из названия, Корриган берется пересмотреть некоторые стандартные трактовки платоновского творчества и представить «менее знакомого» Платона: менее дуалистичного, менее пессимистичного в отношении возможностей «воплощенного» познания, менее противоречащего Аристотелю и менее склонного к постоянному пересмотру своих теорий. В целом в «менее знакомом» Платоне узнаются некоторые неоплатонические черты, и это не удивительно, учитывая, что предыдущие исследования Корригана были в значительной степени посвящены Плотину и христианской рецепции платонизма. Само изложение — риторическое, поэтическое, немного петляющее, пересыпанное цитатами сразу из всех диалогов Платона и параллелями из Аристотеля, — чем-то напоминает «Эннеады» Плотина; некоторые формулировки даже

*Алиева Ольга Валерьевна, к. филол. н., доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), oalieva@hse.ru, ORCID: 0000–0003–1683–1928.

**© Алиева, О. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

заставляют заподозрить, что перед нами — работа не платоноведа, а настоящего платоника (см., например, Corrigan, 2023: 87: «Во всем, что мы делаем, мы одновременно гиперкосмические и космические существа»).

Однако надо отдать должное автору: он отталкивается не от готовых интерпретаций, а от текстов самого Платона, добросовестно сопоставляя и анализируя множество формулировок, чтобы осторожно заключить: возможно, Плотин и неоплатоники не были такими уж сумасшедшими (ibid.: 89: «crazy», ср. ibid.: 288). Далее следует еще более осторожный вывод: возможно, не стоит так уж резко отвергать всю ту часть традиции, которая получила название «неписаного учения» (ibid.: 125). Детали спорны, но сам ход мысли нельзя не приветствовать: поверхностная критика Тюбингенской школы долгое время была в моде, но, вообще говоря, речь идет не столько об одобрении той или иной «школы», сколько о статусе весьма значительной *косвенной традиции*. Не нужно быть тюбингенцем, чтобы признать, что отвержение этой традиции и акцент на самодостаточности отдельных текстов зачастую ведет к совершенно причудливым интерпретациям, которые можно похвалить разве что за остроумие. Так что несколько удивительно, что Корриган ничего не говорит о работе, замысел которой так напоминает его собственный, — «From Plato to Platonism» Ллойда Герсона (2013). Точнее, эта книга упомянута в библиографии (ibid.: 314), но ни преемственность, ни расхождения с ней никак не обозначены в тексте, и содержательно она не обсуждается даже в сносках.

С ориентацией на античные толкования можно связать еще одну важную тенденцию рассматриваемой книги: условный отказ от сложившегося в XX в. консенсуса относительно деления подлинных диалогов на три хронологические группы. «Условным» я называю его потому, что во введении автор в рабочем порядке принимает хронологию Чарльза Кана (ibid.: 3), сопровождая это множеством оговорок относительно возможностей стилометрии. Кроме того, из дальнейшего изложения видно, что Корриган не видит принципиального разрыва ни между «ранними» и «средними», ни между «средними» и «поздними» диалогами, без чего все усилия «эволюционистов» в значительной мере обесцениваются. Если в творчестве Платона не было «критического» периода, то не так уж важно, помещать ли «Тимея» до «Парменида» (как предлагал Гвилим Оуэн) или после.

Скорее всего, отказ от эволюционных схем в платоноведении сохранится; в немалой степени этому способствует постепенное осознание того, что никакой «объективной» и «позитивной» хронологии ни один

метод обеспечить не в силах. Предлагать ту или иную последовательность диалогов это не мешает, но былого оживления на этом направлении можно не ожидать. Весьма характерно, что, помимо «средних» диалогов («Федон», «Пир», «Государство», «Федр»), Корриган также подробно рассматривает диалог «Филеб», который считает своего рода «спутником» (*companion*) «Государства» (Corrigan, 2023: 3). На близость этих двух диалогов указывали еще ранее Эдуард Целлер («Über die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre in den platonischen Schriften», 1887) и Робин Уотерфилд («The Place of the *Philebus* in Plato's *Dialogues*», 1980), но оба — известные противники стилометрии, несогласные с отнесением «Филеба» к «поздней» группе. Корриган не упоминает этих работ, предпочитая не столько спорить со стандартной хронологией, сколько почтительно ее игнорировать. Это открывает возможность для содержательных сближений между «Филебом» и «Федоном», с одной стороны (ibid.: 180), и между «Филебом» и «Государством» — с другой (ibid.: 186, 193).

Третью тенденцию сегодня едва ли можно считать доминирующей, но она очевидно набирает силу в исследовательской литературе — это отказ от «двумирного» прочтения Платона и от разного рода «дуализмов»: между душой и телом, бытием и становлением, между знанием и мнением, между божественным и человеческим, мифом и логосом и т. д. Уже в «Федоне» противоречивые данные чувственного восприятия рассматриваются как источник «пробуждения» души и начало ее интеллектуального восхождения (ibid.: 14, 27; ср. ibid.: 61, 279), что, по мнению Корригана, соответствует образу разделенной линии в «Государстве» (ibid.: 66) и изложенной там же программе мусического воспитания (ibid.: 97). Область познания представляет собой континуум, перемещение по которому — от теней и подобий до идей-образцов — оказывается возможным благодаря Благу, актуализирующему свойственный душе «динамизм» (ibid.: 129). Сама «причастность» между идеями и вещами мыслится как «многомерное активно-пассивное взаимодействие», так что спор об «имманентном» или «трансцендентном» характере платоновских идей основан на ложной дихотомии (ibid.: 53, ср. ibid.: 191). Снова можно лишь пожалеть, что Корриган никак не упоминает две важнейшие работы, поставившие под вопрос состоятельность дуалистических интерпретаций Платона: «Studies in Plato's Two-Level Model» Хольгера Теслефа (1999) и «One over Many: The Unitary Pluralism of Plato's World» Неджипа Ф. Аликана (2021).

Неполнота исследовательского контекста — не единственный недостаток этой в целом насыщенной книги. Структура недостаточно продумана: повторы, отступления и избыточные ветвления аргументации мешают следить за ходом мысли. Не всегда выдержан и академический стиль изложения: две страницы вопросительных предложений явно выходят за рамки жанровых конвенций (Corrigan, 2023: 51–52). В совокупности это создает впечатление, что перед нами — не монографическое исследование, а серия набросков к нему, возможно, родившихся из лекционных заметок. Не видно следов научной редактуры и корректуры — общемировой тренд, к сожалению, добравшийся и до ведущих издательств. Так, на с. 71 автор утверждает, что глагол ἤρτηται не встречается в «Лексиконе» Аста, что неправда (s. v. ἀρτῶμαι, *suspensus sum*). На с. 178 ошибка в греческом (πληρώσις вместо корректного πλήρωσις). В библиографии некоторые работы представлены дважды (Bluck на с. 310) или стоят в неверном порядке (Boys-Stones прежде Bodnár).

Опытный читатель и знаток Платона сможет извлечь пользу из этой во всех отношениях незаурядной книги; однако едва ли можно рекомендовать ее тем, кто пока недостаточно знаком с «более знакомым» Платоном.

Alieva, O. V. 2025. "Znakomyy neznakomets [A Familiar Stranger]: retsenziya na knigu Kevina Korrigana o 'meneye znakomom' Platone [A Review of a Book by Kevin Corrigan on a 'Less Familiar' Plato]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 397–400.

Olga Alieva
PhD in Philology
Associate Professor
HSE University (Moscow, Russia); orcid: 0000-0003-1683-1928

A Familiar Stranger

A Review of a Book by Kevin Corrigan on a "Less Familiar" Plato

Corrigan, K. 2023. *A Less Familiar Plato: From Phaedo to Philebus*. New York: Cambridge University Press

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-397-400.

Мусин А. И. На волне метафизического поворота : рецензия на книгу А. О. Баумейстера «Лекции по метафизике» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 401–422.

Артем Мусин*

На волне метафизического поворота**

рецензия на книгу А. О. Баумейстера «Лекции по метафизике»

Баумейстер А. О. Лекции по метафизике. — М. : Русская философия, 2023.
DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-401-422.

В русскоязычном научном и образовательном пространстве в последнее время наблюдается значительный интерес к метафизике. Например, знаменателен выход в 2024 г. в издательском доме Высшей школы экономики учебника по современному введению в метафизику (Лакс и Крисп, Семиколенных, 2024). Кроме того, в московском издательском доме «Русская философия» в 2023 г. были изданы лекции украинского философа, доктора философских наук Андрея Баумейстера. Эта книга, вышедшая в текущей политической ситуации, лишь подчеркивает важность и актуальность метафизики для современных мыслителей — не только профессиональных философов, но также теологов и представителей естественных наук.

Автор лекций популяризирует философию для современного человека, предлагая использовать ее для анализа мира вокруг, и пытается открыть богатый мир метафизики, изъясняясь на доступном для новичка языке. Книга представляет собой расшифровку 17 прочитанных лекций, сохраняя живой стиль, близкий к стилю устной речи. Периодически возникают вопросы из аудитории, которые также находят здесь ответы и объяснения.

Во вводных лекциях Баумейстер пытается раскрыть термин «метафизика», начиная лекцию № 1 «Метафизический поворот в современной философии» с истории. Главная философская наука — метафизика — занимается вопросами о порядке реальности и ее основных свойствах и доминирует до XVII в., когда акценты в метафизике смещаются на вопросы познания. В XIX–XX вв. она подвергается серьезным атакам, идут

*Мусин Артем Игоревич, диакон, к. физ.-мат. н., доцент, Вятский государственный университет (Киров), ai.musin@physics.msu.ru, ORCID: 0000–0002–3167–9023.

**© Мусин, А. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

«разговоры о том, что метафизика, собственно как и моральная философия, и теология, ставит бессмысленные вопросы» (Баумейстер, 2023: 5), метафизику хотят преодолеть. Тем не менее в конце XX – начале XXI в. метафизика вновь возвращается в современное философское пространство. Ее вводят в моду аналитические философы, и автор отмечает это как причину относительной сложности многих учебников по метафизике: ведь в аналитической философской традиции обязательна рефлексия по поводу языковых структур и использование математической логики. Впрочем, метафизика постепенно проникает из англо-американской аналитической традиции и в континентальную философию.

Итак, зачем нужно размышление над метафизическими вопросами? Сталкиваясь с реальностью, в которой часто нужно решить, как «на самом деле», — от банального «кто виноват в правонарушении» до высоконаучного «где есть физический эффект, а где просто шумы установки», — мы должны обладать критериями различения истины и лжи, реальности и иллюзий. Баумейстер говорит: «Реальность — это конструкт наших способов видения. То, что мы называем реальностью, возможно только в свете наших схем мышления» (там же: 10).

Продолжая введение в тему, автор приводит множество примеров. Он говорит о том, что такие великие физики, как Эрвин Шрёдингер и Вернер Гейзенберг, ощущали необходимость философии и указывали на ограничения физики. Дополним автора и приведем пару точных цитат:

> Мы вправе предполагать, что живая материя подчиняется новому типу физического закона. Или мы должны назвать его нефизическим, чтобы не сказать: сверхфизическим законом? (Шредингер, Данилов, 2002: 83).

> В XIX веке естествознание было заключено в строгие рамки, которые определяли не только облик естествознания, но и общие взгляды людей [...] эти рамки были настолько узкими и неподвижными, что трудно было найти в них место для многих понятий нашего языка, например понятий духа, человеческой души или жизни (Гейзенберг, Акчурин и Андреев, 1989: 124).

В лекции № 2 «Зачем сегодня нужна метафизика» Баумейстер вводит понятие «великая натуралистическая история» (англ. *big history*), в рамках которой считается, что естественных наук — физики, химии, биологии — достаточно для описания реальности. Определяющие этапы *big history* автор не раскрывает подробно по пунктам, но мы можем обозначить их так:

(1) Возникновение Вселенной приблизительно 14 млрд лет назад в результате Большого взрыва;

(2) Расширение Вселенной, образование за счет случайных процессов (которые физики называют *флуктуациями*) первых звезд из газопылевых облаков, в которых при достаточной степени сжатия запускаются реакции термоядерного синтеза тяжелых химических элементов из водорода;
(3) Выгорание первых звезд и их «смерть» (взрывы сверхновых), в результате чего в межзвездную среду раскидываются синтезированные тяжелые элементы;
(4) Формирование Солнечной системы, в частности планеты Земля;
(5) Синтез первых органических соединений на Земле в первичном океане (опять же за счет флуктуаций). Возникновение жизни — первых клеток, одноклеточных организмов, которые воспроизводят сами себя;
(6) Далее — процесс эволюции, длящийся миллионы лет, который приводит к появлению человека;
(7) Возникновение сознания у человека.

Тут же Баумейстер говорит, что такая натуралистическая картина мира тотальна, она исключает альтернативные точки зрения или, как выразился бы Жан-Франсуа Лиотар, претендует на то, чтобы быть метанарративом. Между прочим, в своей работе «Состояние постмодерна» Лиотар настаивает на необходимости выделить две категории знания: не только позитивизм для развития техники и технологий, но и «знание критическое, рефлексивное или герменевтическое» (Лиотар, Шматко, 1998: 41), задающееся вопросом о ценностях и целях. Если же мы стоим только на позициях жесткого натурализма, то приходим к онтологическим разрывам.

(1) Разрыв с *повседневной реальностью*. В натуралистическую реальность, описываемую естественными науками, не вписывается наше представление о любви и ненависти, о добре и зле. Если мы допускаем их возможность, то получается, что иллюзорные и необъяснимые с точки зрения естественных наук вещи влияют на истинную реальность (почему-то). Пример: ученый, развивающий научные теории, чувствует, страдает, стремится к истине, у него есть представление о прекрасном — красивое он получил уравнение или нет. Ведь известно, что некрасивость уравнения часто побуждает физика искать ошибку в рассуждениях. Если приверженец *big history* отрицает эмоции — то для него ученый превращается в бесчувственную машину по штамповке научных теорий.

(2) Разрыв *математика — физическая реальность*. Математические соотношения универсальны. Если считать математические утверждения порождением нашего сознания, подобно эмоциям, то опять что-то иллюзорное и нефизическое влияет на физическую реальность. Если мы говорим о том, что математические законы объективны, а люди их постепенно расшифровывают, то приходим к платоновскому миру идей, стоящему за реальным физическим миром. Потому что математические объекты, такие как числа и фигуры, — абстракции, не существующие в физической реальности, но ее описывающие.

(3) Разрыв *сознание — мозг*. Мозг как физический объект активно изучается, но непонятно, что такое сознание, с точки зрения *big history* это сложно объяснить. В эту тему надо погружаться отдельно, но видно, что словарь натуралистической картины мира недостаточен для описания сознания, и это надо понимать, не отвергая метафизику, которая не вписывается в естественные науки.

(4) Разрыв *принципы/ценности — факты/события*. Истина не является тем, что мы наблюдаем в физической реальности. Парадокс состоит в том, что для атомов все равно, $2 + 2 = 4$ или $2 + 2 = 5$, у них нет чувства истинности. Поэтому рассуждение об истинности или ложности высказывания поднимается над натуралистической картиной мира и выходит за ее рамки, здесь и требуется то самое рефлексивное знание, о котором говорит Лиотар. То же касается рассуждений о природе добра и зла — в рамках эволюционизма объяснения выглядят весьма спорно. Например, социальный дарвинизм: очень странно объяснять социальные процессы через эволюцию, поскольку для эволюции нужно множество поколений, а социальные процессы разворачиваются в масштабах двух-трех.

В лекции № 3 «Постмодернизм против метафизики» Баумейстер разбирает критику метафизики с разных сторон. Во-первых, речь идет о критике со стороны *сциентизма* как философского направления, в котором науками считаются только естественные науки и единственный разрешенный способ познания — это познание через язык естественных наук. Во-вторых, это критика со стороны философов подозрения (Маркс, Ницше и Фрейд) и их последователей, которых историки философии обозначают разными терминами; следуя Диане Гаспарян, мы их можем назвать неклассическими философами (Гаспарян, 2011). Эта

партия, наоборот, критикует метафизику за имитацию научности, имитацию, которая душит мыслителя из-за абсолютного диктата разума. «Метафизика порождает эту власть науки, метафизика ответственна за сциентизм [...] Метафизика оказывается [...] между Сциллой и Харибдой. Одни говорят метафизикам — вы ненаучны, а другие говорят — вы слишком научны» (Баумейстер, 2023: 38).

Почему же метафизика попадает под удар неклассиков? Баумейстер объясняет: эти философы точно так же интересуются фундаментальными структурами реальности — концептуальными схемами, являясь конкурентами метафизиков; но, в отличие от них, пытаются вскрыть эти схемы и показать, как репрессивный разум по ним создает фантомы. Опять же, автор не систематизирует претензии неклассиков к разуму, его задача — ознакомить слушателя с основами. Поэтому при освоении третьей лекции Баумейстера новичкам в качестве дополнительного чтения можно рекомендовать замечательную главу «Обвиняется Разум» из книги «Введение в неклассическую философию» (Гаспарян, 2011: 162–170), где претензии неклассиков к разуму выписаны и раскрыты по пунктам: (1) инструментальность; (2) циничность; (3) неотличимость от неразумия; (4) беспредпосылочность; (5) неспособность определить финальные цели; (6) нечувствительность к морали.

В лекции № 4 «Природа метафизического вопрошания» Баумейстер вводит в проблематику метафизики вопрос о том, включать ли в онтологию особые сущности или особые сферы реальности, приводя яркие примеры. Особенно здесь примечателен приводимый Баумейстером пример — история американского гольфиста Кейси Мартина, рассказанная в книге «Справедливость. Как поступать правильно?» (Сэндел, Калинин, 2013: 239–244). Этот гольфист из-за проблем с ногами попросил разрешения использовать гольф-кар, поскольку это не влияет на сущность игры. Вопрос о сущности гольфа в итоге дошел до Верховного суда США и был решен на основе философии Аристотеля.

В лекции № 5 «Логический позитивизм против метафизики» Баумейстер еще раз подчеркивает основные позиции критиков метафизики. О постмодернистах он говорит так:

> Философы решили, что истина тоталитарна. Но ни одно из ремесел и ни одна из наук не исходит из этого мнения. Истина состязательна, но это происходит из мысли, что истина возможна. Даже если мы не обладаем ей в абсолютной мере, мы должны к ней стремиться [...] Философия в XX в. [...] создала гетто, где отменила все главные законы рациональности и любой осмысленной человеческой деятельности, превратив это гетто в игру

> без правил. Метафизика возвращается к простому, понятному языку. Мы стремимся к истине (Баумейстер, 2023: 68).

После этого автор пытается рассказать об основных положениях логического позитивизма и о том, почему представители этого направления критикуют метафизику. С их точки зрения, наука состоит из предложений двух типов: (1) *формальные*, относящиеся к математике и логике, и (2) *эмпирические*, описывающие опыт в сфере чувственного переживания. Любое научное высказывание должно быть подтверждаемо серией формальных и эмирических предложений, отсылающих нас к простым чувственным данным (принцип *верификации*).

Верификация метафизических, теологических и моральных утверждений не удается. Например, теологическое предложение «Бог существует» не является формальным и не является эмпирическим, так как в позитивистской науке признается *проверяемый* опыт, то есть опыт от третьего лица, а не от первого лица (каким является опыт религиозных переживаний). Точно так же нельзя верифицировать моральное предложение «Нельзя обижать животных».

Отвечая логическим позитивистам от лица метафизики, Баумейстер говорит, что, во-первых, принцип верификации не может обосновать сам себя, то есть является априорным. Кроме того, тут видна проблема индукции: с точки зрения логики безупречны только дедуктивные умозаключения. Индукция, индуктивные методы установления причинных связей, аналогия, обратная дедукция хоть и используются широко в рассуждениях, не гарантируют достоверность вывода, и «умение проводить границу между достоверными и вероятностными умозаключениями — неотъемлемый компонент логической культуры» (Воронцов, 2023: 66).

Лекцию № 6 «Человек как метафизическое существо» Баумейстер начинает с утверждения, что обе партии критиков метафизики на самом деле исходят из метафизических предпосылок. По отношению к логическим позитивистам он подчеркивает, что само разделение предложений на формальные и эмпирические — метафизического характера. «Метафизика, как вопрос о базовых схемах мышления, понимания, неустранима» (Баумейстер, 2023: 72).

Автор критикует и другую метафизическую предпосылку логических позитивистов, которая утверждает, что формальные предложения хорошо работают в сфере опыта (эмпирии). На нерелевантность понятий логики реальным физическим объектам указывает и Д. Гаспарян, например, на отсутствие тождеств в реальном мире (Гаспарян, 2011: 91),

которое она связывает со структурой языка. «Язык софистичен, так как требует от нас называния вещей в терминах тождеств, в то время как вещи есть не тождества, а *чистые процессуальности*» (Гаспарян, 2011: 93; курсив автора. — *А. М.*).

Баумейстер спрашивает: «Каким образом абстрактные символы являются успешными инструментами для исследования опыта?» (Баумейстер, 2023: 72). Соотношение концептуальных схем и реальности, языка и действительности — метафизическая проблема. И метафизика пытается прояснить базовые структуры реальности, реальности, которую каждый имплицитно имеет внутри самого себя. Метафизика призвана найти главные концепты этих структур и разместить их в систему.

В лекции № 7 «Язык и реальность» Баумейстер рассматривает некоторые базовые слова метафизики, обсуждая проблему терминологии. Возникнув в грекоязычном пространстве, термины метафизики далее переводились на латинский язык, при этом создавались искусственные слова-описания. Автор считает, что «очень удачным было решение для новых языков: английского, французского, итальянского — усвоить схоластическую терминологию. Слова сохранили смысловую нагрузку, претерпев минимальные изменения в написании и ударении» (там же: 77).

Первый вводимый термин реальности — *энергия*, это то, что прямо осуществляется, реально происходит. Пример: студент может прочитать диалог Платона, у него есть такая возможность, но если студент *читает* диалог Платона и понимает его, то его возможность переходит в действительность, онтологическая ситуация меняется.

Далее Баумейстер говорит, что если «концептуальные схемы — это обязательный способ нашего отношения к миру и друг к другу» (там же: 78), то необходимо прояснение отношений между символами, понятиями, языком и самой реальностью. Тут возникает две позиции: *метафизический реализм* и *метафизический конструктивизм*. Для реалистов первична реальность, для конструктивистов первичен язык и понятия языка, которые формируют реальность.

На мой взгляд, здесь разница между реализмом и конструктивизмом показана лектором не совсем ясно, хотя он приводит некоторые примеры. В целом для дальнейшего погружения в указанную разницу, а также в трудности метафизического реализма, можно советовать упомянутый учебник Лакса и Криспа (Лакс и Крисп, Семиколенных, 2024: 37–72).

Лекцию № 8 «Ключевые слова метафизики: бытие, сущность, существование» Баумейстер начинает с проблемы языка. Он говорит, что в поздних работах Л. Витгенштейна слова — это не знаки вещей, а нечто,

что создается в различных языковых ситуациях, которые Витгенштейн назвал *языковыми играми*. Одно и то же слово в разных языковых ситуациях может иметь диаметрально противоположные значения. Таким образом, «существует плюрализм миров, плюрализм значений, и вся классика — это ложь» (Баумейстер, 2023: 84).

Метафизические конструктивисты хотя и не поддерживают критику Витгенштейна, но мыслят в том же русле, что реальность возможна благодаря языку, от него зависит та реальность, которую мы получаем в результате. В пользу конструктивистов Баумейстер приводит пример различных оттенков смысла аналогов слова «искусство» в других языках:

> Каждая культура, язык, каждое слово конкретного языка толкует мир с определенной точки зрения и не может быть сведено к другому языку, другим словам. Например, греки говорят *teche*, не отличая искусство от техники, греческий язык не знает искусства в возвышенном значении слова. Латинское *art* указывает на сделанность вещи, на продукцию. *Kunst* происходит от *Können*, то есть мочь. Они имеют в виду могущество что-либо сделать. Русское слово «искусство» говорит об опытности, искушенности, вкусе. На украинском *мистецтво* тоже является совершенно другим словом, нежели искусство. Мы попадаем в разные миры (там же: 86).

Также он приводит и другие примеры, которые могут поддержать позицию теперь уже метафизических реалистов:

> Так, например, если мы пойдем в лес и увидим дерево, название которого не знаем ни на каком языке, мы увидим некую структуру дерева. И когда мы завтра пойдем в лес, мы опознаем это дерево, мы его не называем, но оно для нас есть. Если нам скажут, что это дуб, мы поблагодарим этого человека, но до того, как нам скажут, как оно называется, мы не знаем, что это, но понимаем, что это дерево, которое мы всегда сможем идентифицировать. Аналогичная ситуация будет с цветами. Даже если мы не знаем их названия ни на каком языке, мы все равно знаем их структуру, мы знаем их как вещь, которую мы можем опознать без имени и без слова. Большинство наших переживаний вообще без имени, мы не можем их назвать, но они у нас есть (там же: 87).

Подводя итог своим рассуждениям, Баумейстер замечает, что все-таки сознание человека мыслит образами, которые мы можем при необходимости детализировать все глубже и глубже, даже если человек не может их назвать.

В лекции № 9 «Главные метафизические модели: Аристотель» Баумейстер обозначает классические модели реальности.

(1) Первая модель — аристотелевская, которой придерживается большинство современных аналитических метафизиков. Точнее ее было бы назвать платоново-аристотелевской.
(2) Вторая модель, возникшая в результате влияния монотеистической теологии (прежде всего христианской) на европейскую мысль.
(3) Третья модель — кантовская, которая учитывает две предыдущие.

Как известно, Платон учит об идеях объектов (универсалиях), которые «вечны, необходимы, нематериальны, неизменны и постигаются только мышлением» (Баумейстер, 2023: 93). От любого чувственно воспринимаемого объекта можно постепенно переходить к его базовым структурам и взаимоотношениям. Здесь Баумейстер опять упоминает Гейзенберга — его позицию, согласно которой современная физика ближе к Платону, чем к Демокриту, поскольку «мельчайшие части материи не являются первичными образованиями [...] не являются первичными элементами самой реальности» (там же: 92). Дополним цитатой из «Физики и философии», где Гейзенберг, действительно, пишет:

> По теории относительности масса и энергия, в сущности, одно и то же, и поэтому можно сказать, что все элементарные частицы состоят из энергии. Таким образом, энергию можно считать основной субстанцией, первоматерией. [...] Современная физика выступает против положения Демокрита и встает на сторону Платона и пифагорейцев. Элементарные частицы не являются вечными и неразложимыми единицами материи, фактически они могут превращаться друг в друга. [...] Элементарные частицы, о которых говорится в диалоге Платона «Тимей», ведь это в конце концов не материя, а математические формы. [...] В современной квантовой теории едва ли можно сомневаться в том, что элементарные частицы в конечном счете суть математические формы, только гораздо более сложной и абстрактной природы (Гейзенберг, Акчурин и Андреев, 1989: 35–36).

Свою позицию Гейзенберг обосновывает тем, что элементарные частицы являются так называемыми *собственными решениями* волнового уравнения, при этом как для платоновских геометрических тел важную роль играла симметрия, так и для уравнений квантовой физики симметрия играет ключевую роль. Свойства симметрии соотносятся с пространством и временем, они также связаны с характеристиками элементарных частиц — *квантовыми числами*.

Аристотель, улучшая модель Платона, создает свою модель, которая легла в основание современной аналитической метафизики. В его

концепции реальность состоит из индивидуальных субстанций (партикулярий), обладающих главными свойствами и второстепенными. Однако в картине Аристотеля возникают некоторые нестыковки.

> Матрица мира, по Аристотелю, платоновская — это универсальные формы, которые экземплифицируются отдельными конкретными материальными вещами [...] формы не существуют сами по себе, никогда, они всегда существуют в индивидах, в индивидуальных субстанциях (Баумейстер, 2023: 104).

Лакс и Крисп так описывают проблему аристотеликов: «существование универсалии оказывается у них зависимым от существования чего-то, ее экземплифицирующего; таким образом, все переворачивается с ног на голову [...] подобные воззрения разрушают центральную идею метафизического реализма» (Лакс и Крисп, Семиколенных, 2024: 71).

В лекции № 10 «Влияние теологии на метафизику. Бог и бытие» Баумейстер переходит к наложению идей монотеизма на платоново-аристотелевскую модель. Эти идеи очень продуктивны для прояснения бытия и, как следствие, познания. В рамках монотеизма метафизические вопросы по-другому ставятся и на них получаются другие ответы.

Первопроходцем на этом пути Баумейстер называет Филона Александрийского, эллинизированного иудея, совместившего философский аппарат платонизма с толкованием Торы. Идея единого Бога спасает универсальные формы (универсалии), помещая их в замысел Бога о мире — проект сотворенного бытия. Имя, которое Бог называет Моисею в Исх. 3:14 (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה — букв. «Я есть Тот, кто Я есть»), на греческом передается как «бытие» и в истории христианской мысли всегда понималось именно через призму онтологии.

Восприятие Бога Филоном Александрийским как подлинно и единственным образом существующего перешло в христианскую церковную теологию. Тут Баумейстер приводит примеры и цитаты из Григория Назианзина, Григория Нисского, Иоанна Дамаскина и, конечно, Августина.

Только в XX в. предпринимаются попытки избавиться от метафизики и в этом вопросе. Комментируя перевод Исх. 3:14 Мартина Бубера, Баумейстер говорит:

> Бубер пытается историзировать то, что в греческом переводе онтологизировано. Он хочет подать имя Бога Израиля как имя историческое, а не метафизическое [...] По Буберу, еврейский оригинал говорит о том, что Бог всегда будет со своим народом и никогда его не оставит [...] Это было модной попыткой избавиться от плена метафизики в понимании Торы (Баумейстер, 2023: 111).

Итак, идея Бога как абсолютного Бытия объединяет христианство и платонизм. Современный православный теолог Дж. П. Мануссакис так это выражает:

> Бог — никоим образом не монопольная собственность теологии. [...] Тот факт, что Бог занимает столь важное место в метафизическом мышлении, невозможно просто списать на «похищение» метафизики христианской Церковью, как поспешно заявляют многие (Мануссакис, Морозова, 2014: 26–27).

Лекцию № 11 «Главные метафизические модели: Кант» Баумейстер начинает с жизнеописания Канта, а затем переходит к его главным идеям, которые являются реакцией на проблему существования объективного мира — «мыслители модерна с этой проблемой не справились» (Баумейстер, 2023: 115). Декарт считал, что идея Бога в сознании является гарантом убежденности субъекта в познании внешнего мира. «Конечно, для философии это скандал. Если идею Бога или Бога мы отбрасываем, то у нас нет шансов на адекватное познание» (там же: 115–116). У Лейбница также корреляция между сознанием и внешним миром обеспечена Богом.

Итак, Кант предлагает не приспособленчество сознания по отношению к внешнему миру, а наоборот: сами объекты зависят от нашего сознания. «Мы познаем только явление. А совокупность явлений, как реальных, так и потенциальных, это то, что Кант называет опытом [...] Говоря другими словами, мы познаем не саму реальность, а ее проекцию» (там же: 117). Далее автор приводит пример из Николая Кузанского:

> Представим себе, что треугольник вписан в круг. Круг — это исчерпывающее видение этой книги. А каждый угол в треугольнике — это тот или иной аспект, нюанс, в котором дана нам эта книга. Рассматривая эту книгу с разных перспектив, мы можем насчитать тысячи ракурсов. И вот мы постоянно вписываем в круг новые и новые ракурсы. В конце концов у нас пропадет место на периферии круга, потому что эти ракурсы неисчерпаемы. Но при этом, говорит Николай Кузанский, треугольник никогда не превратится в круг. Это интеллектуальная истина, не чувственная. Точно так же и с любой познаваемой вещью, мы ее знаем только в той или иной перспективе. Мир открывается нам совсем не таким, каким нам дается в чувственном ли переживании, в непосредственном ли нашем опыте (там же: 117–118).

Развивая этот пример уже на современном материале, автор заявляет, что «наука, развиваясь, показывает нам неисчерпаемость познания [...] Все эти новые открытия в химии, биологии, физике можно

рассматривать как новые треугольники в круге. Никогда все эти гипотезы и теории не постигнут мир таким, какой он есть на самом деле» (Баумейстер, 2023: 118).

Таким образом, Кант производит революцию в образе мышления, своеобразное обращение перспективы. О физических законах Баумейстер рассуждает так:

> Физические законы, по Канту, это не законы самой реальности, а те закономерности, которые мы сами накладываем на реальность [...] По-другому говоря, Бог не знает теории относительности Эйнштейна. Он присутствовал во время формулировки, он это слышал, видел, но для него этого нет [...] все эти законы, все эти правила мы придумываем сами. А все, что не подпадает под эти законы, просто не входит в нашу проекцию (там же: 123).

В лекции № 12 «Трансцендентальная философия Канта в главных чертах» Баумейстер продолжает пересказывать основные идеи Канта. Он говорит: «для Канта [...] происхождение математики коренится в априорном устройстве нашей чувственности, а не интеллекта [...] Кант говорит, что у Бога и ангелов нет никакой математики, ведь математика связана с нашей чувственностью» (там же: 125), Также автор подмечает, что при этом у Канта нет трактата по философии математики, все остальные рассуждения на этот счет — это уже реконструкция кантианства.

> Кант дает главное правило, а мы дальше по этим правилам можем пытаться работать. И это делали неокантианцы, например Герман Коген, Пауль Наторп, Эрнст Кассирер, они уже создавали и применяли кантианство к современной физике, к современной математике (там же: 126).

Познание реальности, по Канту, непосредственно происходит через чувственность, а рассудок — это «опосредованный, не прямой доступ, а через инструмент понятий» (там же: 127). И таким образом, пространство и время — не понятия, а формы чувственности. А уже с помощью особых инструментов — понятий — мы можем упорядочить мир и работать с ним как с некой структурой и вообще знать что-либо о мире.

> Без понятий мир бы нас постоянно взрывал, поток необработанной информации ввергал бы нас в постоянный хаос. Чтобы избавиться от этого хаоса, чтобы изобразить его как четкие структуры, в которых мы можем ориентироваться, нам нужны понятия [...] То есть абстракции — это власть над миром (там же: 128).

Кроме эмпирических понятий, есть 12 чистых, априорных понятий рассудка: группа *количества* (единство, множество, всецелость), группа *качества* (реальность, отрицание, ограничение), группа *отношения* (субстанция/акциденция, причина/следствие, сообщение) и группа *модальности* (возможность/невозможность, существование/несуществование, необходимость/случайность). Эти категории мы сами привносим в мир. Например, мы привносим категорию причины/следствия, когда говорим, что событие А является причиной события Б, хотя изначально каждое из этих событий просто произошло, а мы воспринимаем их в фокусе причинно-следственных связей.

В лекции № 13 «Грамматика метафизики: универсалии, категории, трансценденталии» Баумейстер затрагивает дискуссию вокруг категорий и универсалий — каким образом они существуют, или, иначе говоря, каков их онтологический статус? По Аристотелю, категории свойственны и самой реальности, по Канту, категории принадлежат исключительно нашему мышлению. В современной аналитической метафизике весьма активно ведутся дискуссии по поводу универсалий — «сущностей, которые могут быть одновременно экземплифицированы несколькими разными объектами» (Лакс и Крисп, Семиколенных, 2024: 37). В Средневековье возникли три основных направления — реализм, концептуализм и номинализм — как три разных ответа на вопрос о том, каким образом существуют универсалии.

«Реализм — это те философы, которые считают, что универсалии существуют вне нашего сознания, это платоновская линия. Они имеют экстра-ментальный статус, то есть вне разума» (Баумейстер, 2023: 137). И вне нашего сознания существует, например, представление об удобстве и комфорте, которое может реализоваться на практике путем создания орудий труда и инструментов. Или — другой пример — идея красного, которую мы потом видим, когда перед нами находится красный стол, красное яблоко и т. д.

> Концептуалисты же скажут, что реалисты неправильно понимают реальность. Они утверждают, что универсалии не существуют вне нашего сознания. Универсалии возникают следующим образом: мы берем яблоко, красную книгу, а после мы абстрагируем красное от конкретных красных вещей и образуем понятие «красное». То есть мы образуем понятие, по-латыни *conceptus*. Все наши понятия — это продукты нашего интеллекта, нашего разума. Понятия создаем мы, сталкиваясь с индивидуальными вещами. Существуют только индивидуальные вещи, говорят концептуалисты, но мы, сталкиваясь с индивидуальными вещами, создаем общее понятие. Здесь концептуалисты близки

> к рационализму в том смысле, что наши понятия, когда мы их образуем, каким-то образом соотносятся с реальным миром. Но все понятия созданы нашим интеллектом. В этом смысле Кант концептуалист. Категории, все понятия мы создаем, сталкиваясь с внешним миром. Так, в контексте яблока быть красным, быть сладким, быть круглым — это концепты, которые мы создаем, сталкиваясь с конкретными яблоками. Это наши интеллектуальные инструменты, понятия — наш главный инструмент. Весь наш познавательный аппарат, все, что мы называем инструментами познания, — это все мы создаем (Баумейстер, 2023: 138–139).

Обсуждая воззрения концептуалистов, Баумейстер переходит к теме теорий научной истины, которая занимает важное место в современной философии науки. Основные теории указывает в своих лекциях С. А. Лебедев: корреспондентская, когерентная, интуитивистская, эмпиристская, конвенционалистская, прагматистская, инструменталистская, психологическая, консенсуалистская, постмодернистская (Лебедев, 2023: 203–204). В рамках консенсуалистской теории научная истина — это согласие сообщества интерпретаторов (то есть профессиональных ученых) о том, какие высказывания и научные теории можно считать истинными. И если умеренный реалист Фома Аквинский «допускает, что универсалии всегда существуют в сознании, но могут быть в сознании человека, а могут быть в сознании Бога» (Баумейстер, 2023: 138), то при концептуалистском взгляде на универсалии место сознания Бога заменяет коммуникативное пространство выработки истины — то есть сообщество экспертов (там же: 139).

Итак, *реалисты* утверждают экстра-ментальный статус универсалий, *концептуалисты* — ментальный статус, а есть еще *номиналисты*, которые «говорят, что универсалии имеют только языковую или лингвистическую реальность» (там же: 140). То есть общие понятия — это только слова. Тут Баумейстер упоминает и течения внутри номинализма — теорию тропов и фикционализм, которые детально разбираются у Лакса и Криспа (Лакс и Крисп, Семиколенных, 2024: 106–120).

В завершающей части этой лекции Баумейстер говорит о трансценденталиях как наиболее общих свойствах реальности.

> Любое понятие ограничивает реальность. Трансценденталии же настолько велики, что переступают границы всех понятий, они максимально широки. Традиция учит, что зачатки этого учения присутствовали уже у Аристотеля, а в XIII в. уже Филипп Канцлер, Фома Аквинский и схоластика учат теории трансцендентальности. Примеры следующие — это единое, истинное, благое и прекрасное. Это наиболее общие понятия, которые переходят все границы

> понятий, описывающих бытие в том или ином аспекте. Бог трансценденталист. Бог создает один мир, и это единство мира превышает все понятийные ограничения. Он создает один мир согласно слову, то есть согласно истине, этот мир прекрасен с эстетической точки зрения, и этот мир хорош, он благой. Это все в традиции называется универсалиями: это такие общие понятия, которые максимально широки, они в терминах Средневековья конвертируются с бытием, они взаимопереводимы по общности, их общность — это вся реальность: Единое (лат. *Unum*), Истинное (лат. *Verum*), Благое (лат. *Bonum*), Прекрасное (лат. *Pulchrum*) (Баумейстер, 2023: 141–142).

В лекции № 14 «Реальность духа: что такое сознание» Баумейстер начинает рассматривать проблемы философии сознания. Что есть сознание? Если сознание физично, то его можно исследовать только с помощью естественных наук. В когнитивные науки, изучающие сознание, входят: 1) нейрофизиология; 2) психология; 3) лингвистика и нейролингвистика; 4) искусственный интеллект; 5) философия сознания. Баумейстер замечает, что философия сознания в основном ориентирована естественнонаучно, и философы с такими взглядами «распространяют внутренние ограничители естественных наук и на сознание» (там же: 144). Это приводит самых последовательных из них, которых называют *редукционистами*, к отрицанию сознания вообще и признанию только деятельности мозга, которая как раз и изучается естественнонаучными методами. С точки зрения этих философов, субъективные переживания человека — это сопутствующие явления (эпифеномены) или иллюзии, создаваемые мозгом, и поэтому они не могут входить в сферу научного рассмотрения.

Некоторые философы сознания, например Джон Сёрл, хотя и считают себя материалистами, но в отличие от некоторых жестких физикалистов полагают, что сознание — биологический феномен. Это так называемая позиция *антиредукционизма*, в рамках которой нельзя свести (редуцировать) сознание к физической деятельности. Есть и более смелые философы, которые говорят, что «сознание — это совсем другая субстанция, совсем другая сущность, в отличие от материи» (там же: 146); такая позиция называется *субстанциальным дуализмом*. Дуалисты продолжают традицию Декарта и Платона, и хотя их меньшинство, их аргументы достаточно важны и интересны. От себя отметим, что интерес к дуалистическому подходу наблюдается среди современных отечественных философов и теологов, например, стоит упомянуть вышедшую совсем недавно монографию «Сознание как предмет целостного теологического, философского и научного исследования» (Меньшиков, 2024).

Далее Баумейстер возвращается к метафизике, доказывая ее важность:

> Если считать, что мозг — это единственная реальность, то мы лишаемся единственного критерия отличения иллюзии от реальности. Психологи и нейрофизиологи знают, как мозг прекрасно может создавать фантомы и иллюзии сам по себе [...] Люди, изучающие это пространство, но при этом не изучающие метафизику, сами не понимают, что почва уходит у них из-под ног. Не замечают, что если мы говорим, что это всё все-таки мозг, что мозг принимает решения, что мозг — исток нашего Я и свободы воли, то мы теряем критерии отличения иллюзии от реальности (Баумейстер, 2023: 148).

В лекции № 15 «Можно ли объяснить сознание с помощью теории эволюции» Баумейстер разбирает, как принцип эволюции объясняет существование норм рациональности и этики, а также способность формулировать истинные высказывания о мире.

> Сознание возникает как адаптация к окружающему миру, к окружающей среде [...] суровая реальность эволюционного закона выдрессировала таким образом нас с вами и наших предков, что они стали постепенно приближаться к возможности истинных высказываний (там же: 153).

Это объяснение подвергается критике со стороны современных аналитических философов и теологов, таких как Алвин Плантинга и Ричард Суинбёрн. Они утверждают, что эволюционное преимущество высказывания не означает его истинность. Баумейстер приводит некоторые примеры, среди которых идеология национал-социализма, каковая «воодушевляла солдат вермахта на то, что, когда уже все было проиграно, солдаты до конца умирали, защищая Германию» (там же: 154); эта идеология давала им преимущество, хотя и являлась ложной.

> Некоторые утверждения истинны в абсолютном смысле. Априорные истины — это истины во всех возможных мирах. Эволюционистское объяснение предполагает совершенно другое понимание истины — как некой настройки. Потом вдруг из этой настройки стали непонятным образом возникать и истины с абсолютным статусом, которые были абсолютно не нужны ни для адаптации в окружающей среде, ни для выживания и продления рода. То есть эволюция породила некие реальности, некие силы, которые совершенно не нужны для потребностей эволюции. Иначе говоря, эволюция породила свою противоположность или трансцендировала за свои границы. Она создала абсолютно ненужные функции: занятия науками, занятия искусствами, пением... Самец, чтобы привлечь самку, должен спеть красивую арию, распушить перья, потанцевать. Специалисты по социобиологии могут сказать, что это прообраз

человеческого искусства. Они рассуждают так: биологически это уже есть, для ухаживания нужны голосовые связки. Но у людей происходит сбой: мы начинаем петь и заниматься музыкой не ради привлечения самца или самки, а просто так, как это делал отец главного героя романа «Отцы и дети»: жил в селе и играл на виолончели, услаждая себя музыкой. И все искусство возникает по совершенно другим канонам (Баумейстер, 2023: 154–155).

Завершая лекцию, Баумейстер еще раз акцентирует внимание на то, что переход от принципов физикализма к объяснению рациональности, этики и способности человека формулировать истинные высказывания чрезвычайно сложен. Бритва Оккама (отсечение всех сущностей, не являющихся необходимыми) как популярный современный способ мышления натурализма неудовлетворительна, поскольку великая натуралистическая история (см. лекцию № 2) дает сбои, — взаимоотношение ценностей и фактов, взаимоотношение сознания и реальности не удается объяснить только с помощью физикализма.

В предпоследней лекции № 16 «Возрождение рациональной теологии» Баумейстер рассказывает о рациональной теологии, которая традиционно была частью метафизики, и о возврате интереса к ней в настоящее время.

Теология возникает в строго философском контексте, связана с возникновением науки, теории обоснования, и прибегают к ней, как правило, философы. И только начиная с Пьера Абеляра термин «теология» рискнули вводить в названия трактатов. Но уже в эпоху раннего модерна и в эпоху Просвещения, например, у Христиана Вольфа, рациональная теология — это термин, который становится частью философских дисциплин, рациональная теология становится отдельной философской дисциплиной, даже не названием трактата... Это одна из дисциплин, которая изучается на философских факультетах. И только Кант, нанося удар по этим попыткам, говорит о том, что теология не может быть философской дисциплиной. Но до Канта теология была важным элементом философского образования. В XIX и XX вв. существуют католическая и протестантская традиции, религиозные, но из университетской, философской практики теология постепенно уходит. В разных направлениях, в разных школах, но теология как таковая уходит. Философы пишут о религиозных вопросах, философы считают исследование природы Бога, его свойств важным, как в немецком идеализме, так и в американском прагматизме. Отцы прагматизма, такие как Уильям Джеймс, были людьми верующими и считали вообще христианскую веру одним из важных элементов своей философской доктрины, которую они назвали прагматизмом. Но XX век уходит от этого термина, хотя он, конечно, остается на периферии (там же: 163–164).

Теология возвращается в современную философскую мысль через аналитическую традицию. Баумейстер называет основные книги, в которых разбираются теологические вопросы с использованием инструментария аналитической философии. Это сборники статей (Новое естественное богословие, Агарков, 2014; Оксфордское руководство..., 2013), антология А. Плантинги (Плантинга, 2014) и книга Р. Суинбёрна «Существование Бога» (Суинберн, Кедрова, 2014). После краткого обзора литературы по аналитической теологии Баумейстер говорит: «возврат к рациональной теологии возможен, если нам есть что ответить в первую очередь на аргументы Канта» (Баумейстер, 2023: 166). Однако Кант часто сам не объясняет свою систему, и поэтому ее уязвимость ощутили уже ближайшие последователи — Фихте и Гегель, а уж тем более философы XX в. Поэтому можно не принимать его язык, и тогда Кант перестает быть абсолютно неуязвимым.

Таким образом, Баумейстер убедительно показывает, что с теологией в университетах можно и нужно считаться всерьез. И добавим от себя, что волна метафизического поворота действительно поднимает теологию наверх, в центр академического дискурса, в том числе в России, иногда в совершенно неожиданном ключе — примером может служить работа «К теологии кода. Генезис графического пользовательского интерфейса» (Куртов, 2014).

Наконец, в заключительной лекции № 17 «Аргументы в пользу бытия Бога: Суинбёрн и Плантинга» Баумейстер сравнивает атеистическое и теистическое объяснения мира. «При атеистическом объяснении у нас возникает ситуация, когда это объяснение гораздо сложнее, чем теистическое. Можно сказать, что Суинбёрн обращает внимание на метафору бритвы Оккама» (Баумейстер, 2023: 175).

> Если представить, что мир возникает в результате стечения обстоятельств и случая, на базовом уровне мир не демонстрирует целей и намерений, то допустить мировой порядок и жесткое подчинение существующим законам будет более сложным и менее вероятным объяснением, чем допустить намерения некой личности, которая создает этот мир, подчиняет его определенным законам и создает некий порядок. Теистическое объяснение ничем не уступает натуралистическому, более того, оно имеет преимущество (там же: 177).

Кроме того, что атеистические объяснения бывают сложнее, они содержат риск уплощения реальности. Многие мотивы людей — не физические, а интеллектуальные, моральные, религиозные. Марксистское

объяснение, что Вторая мировая война началась из-за желания империалистов обогатиться, кажется простым и удовлетворяющим принципу Оккама, но упускает из виду отдельных людей, которыми движут идеи.

> Можно объяснить начало Второй мировой войны экономическими факторами, но Гитлер бы не воспринял это объяснение, им двигали идеи. Он был художником и почитателем Вагнера; его друг, оставивший воспоминание, сказал, что когда Гитлер впервые 17-тилетним гимназистом услышал одну раннюю оперу Вагнера, то после этого, взволнованный, Гитлер вместе с ним взошел на холм города, где они смотрели эту оперу, и сказал, что она его изменила: теперь он знал, кем хочет стать. Он захотел изменить историю, он захотел подарить своему народу будущее. Он решил представлять свой народ. На него воздействовал Вагнер и тот идейный сюжет, который он услышал. Потом во многих своих разговорах Гитлер будет упоминать, что Вагнер — это основа нашей идеологии, Вагнер — это краеугольный камень нашего мировоззрения.
>
> Поэтому марксист может говорить об империалистических интересах, а Гитлер — о Вагнере. И в данном случае, когда мы хотим оценить национал-социализм, мы можем использовать бритву Оккама и говорить об экономических интересах, которые, в конце концов, натуралистически толкуются, но так мы упустим адекватное объяснение. Здесь бритва Оккама проходит мимо главного объяснения: как Вагнер зацепил Гитлера, почему включились мотивы других идей, которые он использовал (Баумейстер, 2023: 173–174).

И завершает Баумейстер вопросом, зачем существует рациональная теология и теологические аргументы. По его мнению, они не нужны для обращения в веру; личностный опыт, личное общение с Богом, авторитет церкви зачастую являются определяющими. Их задача — показать, что вера не является неразумной.

Итак, подведем теперь некоторые итоги. После прочтения книги можно указать следующие недостатки этого издания.

(1) Автору не хватает определенной систематичности в изложении, впрочем, это вызвано жанром (расшифровка лекций с минимальной стилистической обработкой) и частично компенсируется тем, что текст производит впечатление живого рассказа.

(2) Тем не менее ответы на вопросы и некоторые комментарии автора подаются в третьем лице, что выглядит очень непривычно и тяжеловесно, например: «В ходе дискуссии вопрошающий утверждал, что Андрей Баумейстер не понимает того, что вопрошаемый хотел донести. Андрей Баумейстер выслушал вопрошающего и с уваже-

нием отнесся к его аргументам» (там же: 89). Гораздо логичнее было бы это и другие похожие места оформить в виде диалога.

(3) В тексте довольно часто встречаются опечатки.

(4) В книге отсутствует введение и, что самое главное, заключение. Было бы полезно в нескольких абзацах подвести итоги прочитанного курса, ведь каждая лекция — это отдельное повествование, и определенно стоит показать их взаимосвязь. А кроме того, дать советы читателям: какой уровень знаний у них предполагается и какую литературу можно в дальнейшем читать (то есть привести библиографический список).

Приведенные недостатки хотя и не позволяют использовать книгу в качестве полноценного учебника, не умаляют ее достоинств и актуальности для русскоязычного читателя. Повествование ведется на вполне доступном языке, автор старается разъяснять все сложные термины и новые идеи, приводит много примеров «на пальцах». Поэтому книгу можно рекомендовать для изучения студентам, аспирантам, преподавателям в области философии, теологии, естественных наук и всем, кто хочет разобрать для себя основные вехи в развитии классической и современной философской мысли.

Литература

Баумейстер А. О. Лекции по метафизике. — М. : Русская философия, 2023.

Воронцов Е. А. Логика : учебное пособие. — М. : ИНФРА-М, 2023.

Гаспарян Д. Э. Введение в неклассическую философию. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011.

Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое / пер. с нем. И. А. Акчурина, Э. П. Андреева. — М. : Наука, 1989.

Куртов М. А. К теологии кода. Генезис графического пользовательского интерфейса. — СПб. : Книжный дом, 2014.

Лакс М. Д., *Крисп Т. М.* Метафизика : Современное введение / под ред. С. М. Левина ; пер. с англ. М. В. Семиколенных. — М. : Высшая школа экономики, 2024.

Лебедев С. А. Философия науки : курс лекций. — М. : Проспект, 2023.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. — М., СПб. : Институт экспериментальной социологии, Алетейя, 1998.

Манусакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / под ред. Ю. Черноморца ; пер. с англ. Д. Морозовой. — Киев : Дух і літера, 2014.

Меньшиков В. М. Сознание как предмет целостного теологического, философского и научного исследования : монография. — М. : Квадрига, 2024.

Новое естественное богословие / под ред. У. Крейга, Д. Морленда ; пер. с англ. О. Агаркова. — М. : ББИ, 2014.

Оксфордское руководство по философской теологии / под ред. Т. П. Флинта, М. К. Рея. — М. : Языки славянской культуры, 2013.

Суинберн Р. Существование Бога / пер. с англ. М. О. Кедровой. — М. : Языки славянской культуры, 2014.

Сэндел М. Справедливость. Как поступать правильно? / пер. с англ. А. Калинина. — М. : Манн, Иванов и Фербер, 2013.

Шредингер Э. Что такое жизнь? Физический аспект живой клетки / пер. с англ. Ю. А. Данилова. — Ижевск : Регулярная и хаотическая динамика, 2002.

Musin, A. I. 2025. "Na volne metafizicheskogo povorota [On the Wave of the Metaphysical Turn]: retsenziya na knigu A. O. Baumeystera 'Lektsii po metafizike' [A Review of A. O. Baumeister's Book 'Lectures on Metaphysics']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 401–422.

Artem Musin
Deacon
PhD in Physics and Mathematics
Associate Professor
Vyatka State University (Kirov, Russia); orcid: 0000–0002–3167–9023

On the Wave of the Metaphysical Turn

A Review of A. O. Baumeister's Book "Lectures on Metaphysics"

Baumeyster, A. O. 2023. *Lektsii po metafizike [Metaphysics: Lectures]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Russkaya filosofiya [Russian Philosophy]

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-401-422.

References

Baumeyster, A. O. 2023. *Lektsii po metafizike [Metaphysics: Lectures]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Russkaya filosofiya [Russian Philosophy].

Craig, W. L., and J. P. Moreland, eds. 2014. *Novoye yestestvennoye bogosloviye [The Blackwell Companion to Natural Theology]* [in Russian]. Trans. from the English by O. Agarkov. Moskva [Moscow]: BBI [St. Andrew Biblical Theological Institute].

Flint, T. P., and M. K. Rey, eds. 2013. *Oksfordskoye rukovodstvo po filosofskoy teologii* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskoy kul'tury.

Gasparyan, D. E. 2011. *Vvedeniye v neklassicheskuyu filosofiyu [Introduction to Non-Classical Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSP·EN) [Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN].

Heisenberg, W. 1989. *Fizika i filosofiya. Chast' i tseloye [Physik und Philosophie. Der Teil und das Ganze]* [in Russian]. Trans. from the German by I. A. Akchurin and E. P. Andreyev. Moskva [Moscow]: Nauka.

Kurtov, M. A. 2014. *K teologii koda. Genezis graficheskogo pol'zovatel'skogo interfeysa [On the Theology of Code: The Genesis of the Graphical User Interface]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Knizhnyy dom.

Lebedev, S. A. 2023. *Filosofiya nauki [Philosophy of Science]: kurs lektsiy [Lectures]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Prospekt.

Loux, M. J., and T. M. Crisp. 2024. *Metafizika [Metaphysics]: Sovremennoye vvedeniye [A Contemporary Introduction]* [in Russian]. Ed. by S. M. Levin. Trans. from the English by M. V. Semikolennykh. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola ekonomiki [HSE Publishing House].

Lyotard, J.-F. 1998. *Sostoyaniye postmoderna [La condition postmoderne]* [in Russian]. Trans. from the French by H. A. Shmatko. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Institut eksperimental'noy sotsiologii / Aleteyya [The Institute of Experimental Sociology Publishing and Aleteja].

Manoussakis, J. P. 2014. *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika [God after Metaphysics. Theological Aesthetics]* [in Russian]. Ed. by Yu. Chernomorets. Trans. from the English by D. Morozova. Kiyev [Kiev]: Dukh i litera.

Men'shikov, V. M. 2024. *Soznaniye kak predmet tselostnogo teologicheskogo, filosofskogo i nauchnogo issledovaniya [Mind as a Subject of Holistic Theological, Philosophical and Scientific Research]: monografiya [Monograph]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kvadriga [Quadriga].

Sandel, M. 2013. *Spravedlivost'. Kak postupat' pravil'no? [Justice: What's the Right Thing to Do?]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Kalinin. Moskva [Moscow]: Mann, Ivanov i Ferber.

Schrödinger, E. 2002. *Chto takoye zhizn'? Fizicheskiy aspekt zhivoy kletki [What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell]* [in Russian]. Trans. from the English by Yu. A. Danilov. Izhevsk: Regulyarnaya i khaoticheskaya dinamika [Regular and Chaotic Dynamics].

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.

Vorontsov, Ye. A. 2023. *Logika [Logic]: uchebnoye posobiye [A Tutorial]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: INFRA-M.

Логинов А. В. Между культуркритикой и технократизмом. Образы технического прогресса в немецкой культуре XX века : рецензия на новую книгу А. В. Михайловского // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 423–433.

Александр Логинов*

Между культуркритикой и технократизмом. Образы технического прогресса в немецкой культуре XX века**

рецензия на новую книгу А. В. Михайловского

Михайловский А. В. Маятник модерна : дискуссии о технике в Германии. — М. : Академический проект, 2024.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-423-433.

о методологии исследования

Книга, написанная тонким и проницательным знатоком немецкой культуры XX в. философом и переводчиком Александром Михайловским, вводит нас в круг дискуссий, жизненно важных в том числе и для нашего времени. Философия техники, заявившая о себе впервые в конце XIX – начале XX в., окончательно сформировалась в отдельную дисциплину только к 1970-м гг. Как отмечал К. Митчем, классик этого направления, имеет смысл различать инженерную философию техники, исследующую внутреннюю логику технического развития, и гуманитарную философию техники, в рамках которой техника предстает как часть более обширных философских проектов и которая рассматривает влияние технических феноменов на жизнь человеческого общества в целом. Автор книги отклоняет такое методологическое различение, поскольку оно теряет смысл в перспективе задачи, поставленной при написании данной работы. Основную свою цель он видит в том, чтобы «проследить развитие мысли о технике внутри большого промежутка времени, постоянно держа в уме социокультурную динамику современности» (Михайловский, 2024: 20). В пространство исследования здесь

*Логинов Александр Вячеславович, к. филос. н., доцент, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), РАНХиГС (Москва), loginovav@mail.ru, ORCID: 0000–0002–8135–3929.

**© Логинов, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

вовлекаются не только философские тексты, но и публицистические, литературные, есть даже некоторый визуальный ряд; рассматриваются и институциональные структуры, в рамках которых велись эти дискуссии. Как отмечает автор, примерно в начале XX в. интеллектуалы начали активно влиять на формирование социальной и политической повестки, при этом совсем не всегда они были сторонниками просвещенческих и прогрессистских идей. Вспоминая метафору Макса Вебера — далеко не всегда речь шла о расколдовывании мира, иногда и наоборот, о его заколдовывании. Если обратиться к еще одной метафоре немецкого социолога, модерн не всегда представал «железной клеткой», очень часто представлялось, что открывается пространство свободы, развитие общества предполагало множество альтернатив. Автор книги видит в дискуссиях о технике две различные «разнесенные во времени» парадигмы: (1) «парадигму компенсации (кризисную парадигму) и (2) проактивную парадигму в смысле инициативной и деятельной вовлеченности» (Михайловский, 2024: 22). Периодически в общественных дискуссиях преобладал один или другой вариант. Автор выделяет несколько циклов колебания «маятника модерна», которое происходит как бы помимо всех политических событий и катастроф, постигших мир в целом и Германию в частности в бурном и стремительном XX веке. Полный цикл движения маятника, по словам автора, составлял примерно сорок лет, но прослеживается тенденция к сокращению этого периода. Немецкая философия XX в. создала пеструю палитру восприятия технических структур и технических инноваций. Как подчеркивает автор, происходил периодический переход от технопессимизма к технооптимизму и прогрессизму. Новый виток технического развития сменялся паузой, необходимой для переосмысления и компенсации, а затем — переходом к следующему этапу технического прогресса. Хронологические рамки повествования достаточно широки, они охватывают важнейший, переломный этап развития общества модерна: первую половину XX в. А. В. Михайловскому удалось проследить развитие философии техники в Германии в первой половине XX в., показав преемственность и взаимосвязи между авторами, которые, на первый взгляд, придерживались прямо противоположных мировоззренческих и идеологических позиций. Предложенный им подход опирается на некоторые идеи «школы Риттера» — интеллектуального течения, сформировавшегося в послевоенной Германии и оказавшего заметное влияние на интеллектуальный ландшафт немецкого общества. И. Риттер и его последователи стремились преодолеть как левый, так и правый радикализм, предлагая

умеренный взгляд на общество модерна, что значительно повлияло и на выработку политического курса послевоенной Германии. Именно в рамках школы Риттера появилась компенсаторная теория, которая объясняет ритм развития общества модерна: происходит поиск баланса между техническим и гуманитарным знанием. Творчески развивали идеи Риттера, в частности, О. Марквард и Г. Люббе. Благодаря использованию подходов данной школы автору книги удалось выработать взвешенный и заинтересованный исследовательский взгляд на развитие немецкой мысли первой половины XX в. Вслед за Гегелем Риттер использовал понятие «раздвоение», «различение», подчеркивающее разрыв общества модерна с обществами других эпох. Эта двойственность проявляется на разных уровнях. Одним из важнейших моментов является противоречие, возникающее в связи с техническим прогрессом. Научно-технический прогресс отодвигает в сторону теологию и метафизику, заменяя их позитивистским мышлением. На другом полюсе оказывается компенсация, порождающая современные «науки о духе», благодаря этому поддерживается равновесие социальной системы. Гуманитарное знание развивается на почве модерна и призвано компенсировать «его неисторичность, сохраняя открытым и актуальным для него тот исторический и духовный мир, который это общество должно оставлять вне себя» (цит. по: Куренной и Румянцева, 2016: XVII).

ЧТО ТАКОЕ «МНОЖЕСТВЕННЫЙ МОДЕРН»?

Александр Михайловский акцентирует проблематичность самого термина и определения границ рассматриваемой эпохи, сложность описания специфики модерна. Он подчеркивает, что исследования последних десятилетий «показали, что классическая дихотомия между Традицией и Современностью во многом не выдерживает критики» (Михайловский, 2024: 36, 37). Он затрагивает классические теории модерна, сложившиеся в американской социологии после Второй мировой войны, в которых в большинстве случаев речь шла о линейном процессе трансформации общества, и отмечает, что они не могут отразить все многообразие и внутреннюю противоречивость современных обществ. В то же время существует целый ряд современных подходов, в рамках которых подобная логика ставится под сомнение. Современные социальные теории все чаще допускают существование «традиции в модерне», исследуют многовариантность обществ модерна, возможные альтернативы развития. В свете концепции «множественного модерна» можно предположить, что всегда имеет место ряд возможных вариантов технического

развития и социального развития, существуют различные развилки и альтернативы, многие из которых, вполне вероятно, были упущены. Соответственно, советское общество также нередко в последнее время изучается именно как общество «другого модерна», отличного от линии, возобладавшей во многих европейских странах и в США. Нередко в модернизации видят прежде всего процесс трансформации социальных и политических институтов. Автор книги рассматривает в первую очередь развитие техники в логике множественности обществ модерна, и это позволяет взглянуть несколько по-иному и на культурные процессы, и на развитие социальных институтов.

двуликий янус техники в немецкой культуре

Немецкая культура xx в. с ее глубиной рефлексии, стремлением к поиску смысла грандиозных исторических и антропологических сдвигов эпохи модерна предложила пеструю палитру несхожих интерпретаций техники и технической цивилизации. В книге рассмотрены классические концепции техники, развивавшиеся вплоть до 1960-х гг. Далее автор видит начало принципиально нового этапа развития, когда под влиянием продолжающейся научно-технической революции и возникновения кибернетики появились принципиально новые взгляды на технику.

Книга включает, не считая введения и заключения, три части, состоящие из семи глав. Автор предлагает нам масштабную картину, охватывающую три фазы движения «маятника модерна»: первая — компенсаторная, вторая — проактивная, которая снова сменяется компенсаторной. В книге достаточно подробно проанализированы с учетом исторического контекста труды не менее двух десятков немецких интеллектуалов, о некоторых из них приведены отдельные очерки. Наиболее яркими представляются экскурсы, посвященные Людвигу Клагесу, Теодору Лессингу, Вальтеру Ратенау, Вернеру Зомбарту, Освальду Шпенглеру, Эрнсту Юнгеру и Фридриху Юнгеру, Мартину Хайдеггеру, Хансу Фрайеру, Эдуарду Шпрангеру, Фридриху Дессауэру, Гюнтеру Андерсу, Арнольду Гелену, Хельмуту Шельски. Многие из этих фигур недостаточно хорошо известны и изучены не только в отечественном, но и в европейском научном контексте.

Некоторые из основных героев книги, такие как Эрнст и Фридрих Юнгеры, творческими усилиями самого Александра Михайловского уже превратились у нас из малоизвестных и даже «маргинальных» авторов в уважаемых и почитаемых многими писателей и мыслителей. Здесь очень показательна фигура Эрнста Юнгера, писателя, философа,

публициста. В ранний период он описал и даже воспел освобождающую роль техники, способную составить единое целое с человеком. Трансформацию мира, которая происходила на глазах его поколения, он сравнил с извержением вулкана в эссе «Тотальная мобилизация», а в книге «Рабочий» указал на формирование универсального «гештальта рабочего», меняющего сформированную социальную структуру общества модерна. Автор книги прослеживает эволюцию взглядов мыслителя: от раннего творчества вплоть до поздних трудов Э. Юнгер был включен во все фазы движения «маятника модерна», отдав дань и технократическому оптимизму, и компенсаторному стремлению «уйти в лес», противостоять существующему порядку (в поздние годы творчества). Случай Э. Юнгера очень показателен, поскольку его творческий путь охватывал весь временной отрезок, рассматриваемый в книге Михайловского, и даже более того. Другие мыслители, такие как Мартин Хайдеггер или Освальд Шпенглер, известны даже тем, кто не посвящен в тонкости немецкой философии XX в. Автор демонстрирует на примере мысли Хайдеггера, как менялась его позиция по отношению к технике в рамках логики колебаний «маятника модерна». Философия Хайдеггера была включена, таким образом, и в проактивную, и в компенсаторную фазы маятникового колебания. Есть ряд пресечений его творчества с идеями Эрнста Юнгера. Если в довоенное время Хайдеггер внимательно изучил «Рабочего», полагая, что в этой книге удалось запечатлеть логику модерна, то в послевоенный период многие культуркритические пассажи Э. Юнгера и М. Хайдеггера оказались весьма схожи. С точки зрения А. В. Михайловского, Хайдеггера невозможно однозначно отнести к антимодернистам. Его отношение к технике амбивалентно. С одной стороны, техника таит в себе разрушительный потенциал для бытия человека в мире, с другой стороны, он рассматривает технику как то, что напрямую связано с историей метафизики, как неизбежную судьбу. Вместе с тем техника таит в себе скрытую надежду на спасение, ее развитие может открыть человеку новые горизонты.

Большой интерес представляют разделы книги, посвященные протоэкологическому мышлению, в частности, достаточно забытым уже концепциям философии жизни Людвига Клагеса и Теодора Лессинга. Еще в начале XX в. эти мыслители радикально противопоставили дух и жизнь, культуру и природу. Для них было характерно острое ощущение кризиса, который связан прежде всего с научно-техническим прогрессом, но уходит корнями гораздо глубже, в самые основы цивилизации. Пафос, присущий этим авторам, напоминает некоторые

алармистские заявления экологов и политиков, нередко звучащие в последнее время. Самые известные произведения Л. Клагеса отражают гнетущую атмосферу после окончания Первой мировой войны. Клагес радикально противопоставил творческую, созидающую жизнь и искусственный, противоестественный дух. В человеке, как полагал философ, изначальное единство души и тела разрушается воздействием духа. Техническая цивилизация, порожденная духом, деструктивно воздействует на поток жизненного становления. Вернуться к подлинным первоначалам жизни человек способен, только погрузившись в процесс непосредственного вчувствования. Т. Лессинг, в юности друживший с Л. Клагесом, был автором нескольких ярких философских манифестов, в которых также можно найти протоэкологические идеи. Если у О. Шпенглера шла речь только о «Закате Европы», то у Лессинга — о «закате Земли», который связан с развитием человеческого духа. Дух, как полагал Лессинг, является противником жизни, разрушающим ее первооснову, а техника стала одним из самых опасных его проявлений. В этой философии ощутимо влияние идей Шопенгауэра и Ницше, но без обнадеживающей многих перспективы появления сверхчеловека.

Достаточно важные фрагменты книги посвящены идеям Вернера Зомбарта и Освальда Шпенглера. Зомбарт был, по словам А. М. Руткевича, «одним из лучших историков становления современной капиталистической экономики», уделявшим внимание больше истории людей, чем истории институтов (Руткевич, 2006: 95). В ряде своих работ он обращался и к вопросам технического развития. А. В. Михайловский прослеживает развитие идей немецкого историка и социолога, начиная с ранних, полных недоверия и сомнений в ценности технического прогресса. В период Первой мировой войны Зомбарт «одним из первых встанет на путь преодоления культур-пессимизма» (Михайловский, 2024: 153). Очерк, посвященный Шпенглеру, также описывает сложность позиции и определенную эволюцию взглядов знаменитого автора «Заката Европы». В центре внимания здесь оказывается работа «Человек и техника», где техника рассмотрена как планетарный феномен. Шпенглер в ней подчеркивает, что техника представляет собой определенную «тактику жизни» и поэтому глубоко укоренена в человеческой природе, при этом современная техника является тем, что действительно стремительно меняет условия нашего существования. Пафос его поздних работ в героическом приятии техники, здесь он как бы «присягает на верность „другому модерну“ и призывает это сделать соотечественни-

ков» (Михайловский, 2024: 179). Автор книги «Маятник модерна» здесь не соглашается с позицией Г. М. Тавризян, резко и полемично противопоставлявшей ранние и поздние идеи Шпенглера в своей известной монографии (Тавризян, 2009: 49). Как показано Михайловским в главе о Шпенглере, поздние идеи немецкого философа можно обнаружить и в «Закате Европы», где он уже принимает цивилизацию, пришедшую на смену культуре, как неотвратимую судьбу.

Отдельное достоинство книги А. В. Михайловского состоит в привлечении малоизученного в рамках и отечественной, и западной интеллектуальной истории материала, касающегося философской рефлексии немецких инженеров при Веймарской республике и в печально известный период 1930-х — начала 1940-х гг. Как подчеркивает автор книги, мировоззрение немецких технократов во многом совпадало с идеями ряда представителей немецкой консервативной революции. Экономический подъем, пришедший на смену экономической депрессии, построение новой «национальной» экономики — все это сделало востребованными идеи технократии, зародившиеся в США. Михайловский рассматривает и достаточно хорошо известные фигуры Э. Шпрангера и Ф. Дессауэра, и гораздо менее цитируемых и изучаемых авторов, таких как Х. Хандерсетт, М. Шрётер, М. Хольцер. Автор претендует на анализ концептов второго плана идеологической риторики 1930-х гг. Речь идет о таких понятиях, как «народное сообщество» и «немецкая техника». Несмотря на эклектичность идей той эпохи, здесь можно проследить, как отвержение идей Просвещения сочетается с принятием технического прогресса. Вместе с тем при знакомстве с этими идеями остается совсем непонятным, что же должно было сделать нейтральный и космополитичный технический прогресс действительно «немецким». Также не вполне прояснен вопрос, в какой мере на эти дискуссии влияла нарастающая милитаризация и мобилизация промышленности перед началом и в период Второй мировой войны. Представляется, что именно военные технологии влияли на рефлексию интеллектуалов и инженеров той эпохи. Несомненный интерес представляет фрагмент книги, посвященный развитию идей «энвайроментализма» в указанный период. В ряде текстов и документов того времени речь шла о сохранении ландшафтов и в целом окружающей среды, что оказалось востребованным и в послевоенный период. Современные экологические движения, правда, предпочитают не вспоминать о столь сомнительных предшественниках.

Книга Александра Михайловского завершается картиной послевоенной немецкой мысли, для которой было характерно новое компенсаторное движение «маятника модерна». В центре внимания здесь оказываются идеи М. Хайдеггера, Ф. Юнгера, Г. Андерса, Х. Фрайера, А. Гелена, Х. Шельски и Г. Гюнтера. Часть этих имен в некоторой степени известна в отечественном контексте. Важно, что широко анализируемые и цитируемые тексты Хайдеггера рассматриваются здесь на фоне интеллектуального ландшафта своего времени. Несмотря на различие между всеми этими авторами, бросается в глаза определенный «дух времени», ощутимый в их текстах. Речь идет о новой волне культуркритики, основанной на стремлении к возвращению к истокам европейской культуры, на осмыслении ценностных вопросов развития человечества. Арнольд Гелен в книге «Душа в техническую эпоху» отмечал различие между немецкой мыслью, с одной стороны, и с другой — американской и советской, где в 1950-е гг. преобладала технооптимистическая парадигма (Gehlen, 2007: 5). Тональность компенсаторной критики после Второй мировой войны все же несколько изменилась, она стала более рациональной, склонной принять неотвратимость технического прогресса, что подготовило почву для начала новой проактивной фазы развития философии техники в Германии в более поздний период.

возможные перспективы

В данной книге в центре внимания находится процесс технического развития, который отражается в социуме и меняет его. Общество в лице интеллектуалов осознает и интерпретирует происходящие изменения, что, в свою очередь, отражается на принятии политических решений и влияет на само технологическое развитие. Опираясь на материал данной книги, можно сделать вывод, что дискуссии о технике в Германии в первой половине XX в. никогда не прерывались. Даже в условиях жестких идеологических рамок режима оказалось возможно выявить несколько различные позиции и точки зрения на природу технического развития в эпоху модерна. Если говорить о других периодах немецкой истории, то здесь читатель с увлечением может погрузиться в разнообразную и сложную мысль, направленную на философское осмысление природы техники и технической цивилизации. Отдельное рассмотрение философских поколений, а не школ и течений, как это обычно бывает, позволило найти иную оптику в описании очень разнородного и обширного материала. В рамках проведенного исследования практически невозможно было охватить всех немецкоязычных авторов

этого времени. Однако бросается в глаза то, что А. В. Михайловский предпочел идеи консервативных мыслителей, оставив несколько в стороне, к примеру, марксистскую и либеральную политические традиции. В частности, в работе отсутствует отдельный раздел, посвященный Франкфуртской школе социальных исследований. Между тем Франкфуртская школа внесла заметный вклад в философию техники в рамках культуркритической парадигмы. Содержательно и стилистически многие работы Т. Адорно и М. Хоркхаймера, а также Г. Маркузе или Э. Фромма сближаются с правыми авторами, такими как А. Гелен и Х. Фрайер. Имела место, к примеру, содержательная дискуссия А. Гелена и М. Хоркхаймера в послевоенный период. Несмотря на то что идеи фрейдомарксизма были подвергнуты у Гелена уничтожающей критике, многие его оценки современных социальных процессов вполне можно сопоставить с идеями представителей Франкфуртской школы. Также в книге лишь мимоходом упомянуты размышления К. Ясперса, касающиеся рассматриваемой в этой работе тематики. В послевоенный период Ясперс исследовал темы, связанные с будущим цивилизации, задавался вопросом об ответственности Германии за события военных лет, размышлял над вопросом о последствиях появления ядерного оружия и будущем Германии. Также больше внимания можно было бы уделить немецкой теоретической социологии, в частности, таким классикам, как М. Вебер, Г. Зиммель, М. Шелер. Несомненно, в спорах о происхождении капитализма в начале прошлого века немало внимания уделено вопросам, связанным с научно-техническим развитием. Эта тематика до определенной степени отражена здесь в разделе, посвященном К. Марксу и раннему марксизму, а также в фрагменте о В. Зомбарте. Очевидно, что рассматриваемый материал удивительно разнообразен и многомерен, поэтому практически невозможно охватить в одной книге весь возможный объем источников, повествование поневоле становится фрагментарным и эссеистичным. Кроме всего прочего, было бы интересно проследить (хотя бы конспективно) развитие этих дискуссий вплоть до наших дней. Работает ли оптика, предложенная автором, по отношению к информационному обществу, можно ли проследить цикличность, выявленную в исследовании, по отношению к отечественному историко-философскому и культурному контексту? Безусловно, данная тема заслуживает отдельного внимания, но такие вопросы напрашиваются, поскольку анализ истории немецкой философии техники нередко отсылает и к современным сюжетам. История, описанная в книге, продолжается, и все мы в ней участвуем.

Книга А. В. Михайловского является достаточно редкой и весьма успешной в отечественных социальных науках попыткой выявить универсальные закономерности в рефлексии о технике и технической цивилизации в немецкой культуре XX в. Обстоятельный и разносторонний рассказ о взглядах примерно двух или трех поколений немецких интеллектуалов заставляет еще раз задуматься о судьбах европейской культуры XX в. Данная рефлексия может быть также чрезвычайно востребована в современных условиях, когда культуркритическая тенденция соседствует и на наших глазах сменяется проактивной, предполагающей все более широкое использование принципиально новых технологий, кардинально меняющих нашу жизнь, а возможно, и нашу природу. Знание об определенных социально-психологических и культурных закономерностях адаптации общества к вызовам модерна, будем надеяться, позволит более трезво взглянуть и на современную ситуацию, не погружаясь в чрезмерный культуркритический алармизм и в то же время избегая опьянения безрассудным прогрессистским активизмом политиков, предпринимателей и инженеров. В свое время Х. Ортега-и-Гассет удачно сформулировал задачи автора книги по философии техники таким образом: «писателю следует вовремя вооружить людей ясными идеями и понятиями, чтобы в разгар битвы они сохраняли хладнокровие человека, который в принципе уже сделал выбор» (Ортега-и-Гассет, Матвеев, 2000: 164). Как представляется, схожий подход был характерен и для Александра Михайловского в его ярком и разностороннем исследовании.

Литература

Куренной В., *Румянцева М.* Философия культуры Германа Люббе // В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / Г. Люббе ; пер. с нем. В. А. Куренного. — М. : НИУ ВШЭ, 2016. — С. VII–XXIV.

Михайловский А. В. Маятник модерна : дискуссии о технике в Германии. — М. : Академический проект, 2024.

Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике / пер. с исп. А. Матвеева // Избранные труды : пер. с исп. — М. : Весь мир, 2000. — С. 164–233.

Руткевич А. М. Консерваторы XX века. — М. : Российский университет дружбы народов, 2006.

Тавризян Г. М. Философы XX века о технике и «технической цивилизации». — М. : РОССПЭН, 2009.

Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. — Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2007.

Loginov, A. V. 2025. "Mezhdu kul'turkritikoy i tekhnokratizmom. Obrazy tekhnicheskogo progressa v nemetskoy kul'ture XX veka [Between Cultural Criticism and Technocracy. Images of Technological Progress in German Culture of the 20th Century]: retsenziya na novuyu knigu A. V. Mikhaylovskogo [Review of the New Book by A. V. Mikhailovsky]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 423–433.

Aleksandr Loginov
PhD in Philosophy
Assistant Professor
Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia)
Russian Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia);
orcid: 0000-0002-8135-3929

Between Cultural Criticism and Technocracy. Images of Technological Progress in German Culture of the 20th Century

Review of the New Book by A. V. Mikhailovsky

Mikhaylovskiy, A. V. 2024. *Mayatnik moderna [The Pendulum of Modernity]: diskussii o tekhnike v Germanii [Discussions about Technology in Germany]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Akademicheskiy proyekt [Academic Project]

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-423-433.

References

Gehlen, A. 2007. *Die Seele im technischen Zeitalter* [in German]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Kurennoy, V., and M. Rumyantseva. 2016. "Filosofiya kul'tury Germana Lyubbe [The Philosophy of Culture by Herman Lübbe]" [in Russian]. In *V nogu so vremenem. Sokrashchennoye prebyvaniye v nastoyashchem [Im Zug der Zeit]*, by H. Lübbe, trans. from the German by V. A. Kurennoy, VII–XXIV. Moskva [Moscow]: NIU VSh·E [HSE Publishing House].

Mikhaylovskiy, A. V. 2024. *Mayatnik moderna [The Pendulum of Modernity]: diskussii o tekhnike v Germanii [Discussions about Technology in Germany]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Akademicheskiy proyekt [Academic Project].

Ortega y Gasset, J. 2000. "Razmyshleniya o tekhnike [Meditación de la técnica]" [in Russian]. In *Izbrannyye trudy [Selected Works]*, trans. from the Spanish by A. Matveyev, 164–233. Moskva [Moscow]: Ves' mir.

Rutkevich, A. M. 2006. *Konservatory XX veka [Conservatives of the 20th Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Rossiyskiy universitet druzhby narodov [Peoples' Friendship University of Russia].

Tavrizyan, G. M. 2009. *Filosofy XX veka o tekhnike i "tekhnicheskoy tsivilizatsii" [Twentieth-Century Philosophers on Technology and "Technical Civilization"]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: ROSSP·EN [Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN].