

eISSN 2587-8719

ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2025 — Т. 9, № 3

PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2025 · VOLUME 9 · № 3

PHILOSOPHY

2025 9 (3)

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

EDITORS

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

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Felix Azhmov (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 Kryshchok (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 Togoëva (IWH RAS, Moscow, Russia) ·
Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid, Spain) ·
Tatiana Zlotnikova (YSPU, Yaroslavl, Russia)

Философия

2025 — Т. 9, № 3

<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 Бакштаповский (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 (ЛГУ 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 Крыштон (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 Мирошенко (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) · 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

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

LOGIC AND PHILOSOPHY

ZINAIDA SOKULER Filosofiya kak preodoleniye filosofii : o razlichnykh interpretatsiyakh «Logiko-filosofskogo traktata» [Philosophy as Overcoming of Philosophy : On Different Interpretations of the Tractatus Logico-Philosophicus]	13
ANTONINA KON'KOVA, VLADIMIR MARKIN Suzhdeniya sushchestvovaniya i vobrazhayemaya logika N. A. Vasil'yeva [Existence Judgments and Nikolai Vasiliev's Imaginary Logic]	42
DAVID KHIZANISHVILI Ratsional'naya reviziya ubezhdeniy : kognitivnyy podkhod [Rational Belief Revision : Cognitive Approach]	67
GEORGY FILATOV AND MAKSIM EVSTIGNEEV Grammatika, karta, terapiya : metafory filosofskogo analiza v tvorchestve L. Vitgen-shteyna, G. Rayla i P. F. Strosona [Grammar, Map and Therapy : Metaphors of Philosophical Analysis in Wittgenstein, Ryle and Strawson]	89

HISTORY OF PHILOSOPHY

DMITRY FEDCHUK Poznaniye konechnym intellektom beskonechnoy sushchnosti Boga u Moiseya Maymonida i Fomy Akvinskogo [The Finite Intellect's Cognition of the Infinite Essence of God in Moses Maimonides and Thomas Aquinas]	127
ANNA PLATANOVA Nikolay Berdyayev i Martin Khaydegger : k voprosu o ponimanii vremeni i osnovaniyakh ekzistentsial'noy filosofii [Nikolai Berdyaev and Martin Heidegger : On the Question of Understanding Time and the Foundations of Existential Philosophy]	152

PRACTICAL PHILOSOPHY

SOF'YA TIKHONOVA, LADA SHIPOVALOVA Medianauka kak aktant novoy sotsial'noy ontologii [Mediascience as an Actor of a New Social Ontology]	177
--	-----

ELENA TIMOSHINA Konstitutsionalizm obshchego blaga : kontseptsiya i polemika [Common Good Constitutinonalism : Conception and Controversy]	200
MIKHAIL STEPANOV Respublikanizm: opyt kontseptualizatsii [Republicanism: The Practice of Conceptualization]	252
IVAN SNETKOV Metaeticheskiye osnovaniya vyравnivaniya iskusstvennogo intellekta : metodologicheskiye podkhody i ikh ogranicheniya [Metaethical Foundations of Artificial Intelligence Alignment : Methodological Approaches and Their Limitations]	277
MAIIA-SOFIIA ZHUMATINA V oke Sezanna, v dukhe Merlo-Ponti : dialektika vidimogo i vidyashchego v peyzzhakh, natyurmortakh i portretakh [In the Eye of Cézanne, in the Spirit of Merleau-Ponty : The Dialectic of Seeing-Seen in Landscapes, Still Lives and Portraits]	303

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

NATALIA OSMINSKAYA Teoriya kategoriy v traktate Dzhordzha Dal'garno «Iskusstvo znakov» [Theory of Categories in George Dalgarno's Treatise "Ars signorum"]	335
GEORGE DALGARNO Iskusstvo znakov : ili universal'nyy kharakter i filosofskiy yazyk... (gl. V–VI) [Ars signorum : vulgo character universalis et lingua philosophica (Ch. V–VI)]	363

REFLECTIONS ON A BOOK

MARIA MAREY «Tiraniya tsennostey» Karla Shmitta : bor'ba za blago i yeye vozmozhnyye posledstviya [Carl Schmitt's "The Tyranny of Values" : A Struggle for the Good and Its Possible Consequences]	389
--	-----

ACADEMICAL LIFE

ALIKA BARYSHNIKOVA, ALEKSEY DURNEV, ANASTASIYA LEVENETS Shestyye Bibikhinskiye chteniya : obzor vserossiyskoy nauchnoy konferentsii (27–28 iyunya 2025 g.) [The Sixth Bibikhin Readings : An Overview of the All-Russian Scientific Conference (27–28 June 2025)]	399
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора	9
--------------------------	---

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

ЗИНАИДА СОКУЛЕР	
Философия как преодоление философии : о различных интерпретациях «Логико-философского трактата»	13
АНТОНИНА КОНЬКОВА, ВЛАДИМИР МАРКИН	
Суждения существования и воображаемая логика Н. А. Васильева	42
ДАВИД ХИЗАНИШВИЛИ	
Рациональная ревизия убеждений : когнитивный подход	67
ГЕОРГИЙ ФИЛАТОВ, МАКСИМ ЕВСТИГНЕЕВ	
Грамматика, карта, терапия : метафоры философского анализа в творчестве Л. Витгенштейна, Г. Райла и П. Ф. Стросона	89

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ДМИТРИЙ ФЕДЧУК	
Познание конечным интеллектом бесконечной сущности Бога у Моисея Маймонида и Фома Аквинского	127
АННА ПЛАТАНОВА	
Николай Бердяев и Мартин Хайдеггер : к вопросу о понимании времени и основаниях экзистенциальной философии	152

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

СОФЬЯ ТИХОНОВА, ЛАДА ШИПОВАЛОВА	
Медианаука как актант новой социальной онтологии	177
ЕЛЕНА ТИМОШИНА	
Конституционализм общего блага : концепция и полемика	200
МИХАИЛ СТЕПАНОВ	
Республиканизм: опыт концептуализации	252
ИВАН СНЕТКОВ	
Метаэтические основания выравнивания искусственного интеллекта : методологические подходы и их ограничения	277

МАЙЯ-СОФИЯ ЖУМАТИНА

В оке Сезанна, в духе Мерло-Понти : диалектика видимого и видящего
в пейзажах, натюрмортах и портретах 303

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

НАТАЛИЯ ОСМИНСКАЯ

Теория категорий в трактате Джорджа Дальгарно «Искусство знаков» 335

ДЖОРДЖ ДАЛЬГАРНО

Искусство знаков : или универсальный характер и философский язык...
(гл. V–VI) 363

РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

МАРИЯ МАРЕЙ

«Тирания ценностей» Карла Шмитта : борьба за благо и ее возможные
последствия 389

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

АЛИКА БАРЫШНИКОВА, АЛЕКСЕЙ ДУРНЕВ, АНАСТАСИЯ ЛЕВЕНЕЦ

Шестые Библихинские чтения : обзор всероссийской научной конференции
(27–28 июня 2025 г.) 399

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Дорогие коллеги!

Позвольте представить третий выпуск девятого тома издания «Философия. Журнал Высшей школы экономики». В этот номер вошли статьи по логике, истории философии и различным направлениям практической философии — не только (и даже не столько) по философии права и политической философии, как было в предыдущем выпуске, но и по этике, эстетике, философии науки, философии медиа и проч.

Открывает выпуск раздел «Логика и философия». ЗИНАИДА АЛЕКСАНДРОВНА СОКУЛЕР рассуждает о дебатах вокруг одной из наиболее обсуждаемых ныне интерпретаций «Логико-философского трактата». АНТОНИНА ВИКТОРОВНА КОНЬКОВА и ВЛАДИМИР ИЛЬИЧ МАРКИН предпринимают попытку экспликации суждений воображаемой (неаристотелевой) логики Николая Александровича Васильева (1880–1940). Подчеркну, что интерес ученых к наследию такой фигуры, как Васильев, выходит далеко за пределы собственно логики. Поэтому данный текст может быть любопытен широкой философской аудитории. ДАВИД ВАСИЛЬЕВИЧ ХИЗАНИШВИЛИ применяет когнитивный подход к рациональной ревизии убеждений. Замыкает раздел статья ГЕОРГИЯ ЮРЬЕВИЧА ФИЛАТОВА и МАКСИМА ДМИТРИЕВИЧА ЕВСТИГНЕЕВА, посвященная понятию философского анализа в наследии Людвиг Витгенштейна, Гилберта Райла и Питера Фредерика Стросона.

Рубрика «История философии» представлена двумя исследованиями. ДМИТРИЙ АРКАДЬЕВИЧ ФЕДЧУК сопоставляет подходы Моисея Маймонида и Фомы Аквинского к теоретическому схватыванию интеллектом Бога. АННА СЕРГЕЕВНА ПЛАТАНОВА пишет о том, как Николай Бердяев, критикуя Мартина Хайдеггера, смог сформулировать собственную философию как экзистенциальную. Эта статья может внести определенный вклад в дискуссии о том, можем ли мы считать Хайдеггера представителем экзистенциальной философии.

В разделе «Практическая философия» представлено пять исследований. Начинается рубрика с амбициозной и в хорошем смысле полемической статьи СОФЬИ ВЛАДИМИРОВНЫ ТИХОНОВОЙ и ЛАДЫ ВЛАДИМИРОВНЫ ШИПОВАЛОВОЙ. Авторы постулируют, что цифровые технологии переформатировали социальные институты и структуры производства и распределения знания. В итоге, по мнению авторов,

медиальность становится ключевой характеристикой нынешнего этапа развития науки. И раз уж наука выполняет коммуникативные функции медиа, то Софья Тихонова и Лада Шиповалова предлагают новый термин «медианаука». О том, что это такое, можно почитать в статье. Думаю, наши читатели с удовольствием подискутируют с изложенной позицией. ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА ТИМОШИНА возвращается к теме философии права, начатой во втором выпуске девятого тома. Автор рассматривает одну из версий реабилитации общего блага, а именно «конституционализм общего блага», и полемику вокруг этого проекта. МИХАИЛ АНТОНОВИЧ СТЕПАНОВ пытается разобраться в довольно сложном вопросе — он хочет контекстуализировать современную республиканскую теорию. Сложным вопрос делает то, что республиканизм как современная теория слишком противоречив, и именно с этим сражается автор. ИВАН ГЕННАДЬЕВИЧ СНЕТКОВ исследует проблему необходимости интеграции моральных ценностей в архитектуру систем искусственного интеллекта. Наконец, МАЙЯ-СОФИЯ ДМИТРИЕВНА ЖУМАТИНА анализирует живопись Поля Сезанна, используя в качестве метода феноменологическое учение Мориса Мерло-Понти.

В рубрике «Переводы и публикации» мы продолжаем печатать перевод трактата Джорджа Дальгарно «Искусство знаков». Публикация пятой и шестой глав трактата предваряется вступительным словом НАТАЛИИ АЛЕКСАНДРОВНЫ ОСМИНСКОЙ — редактора перевода. Особенно рад заметить, что этот перевод трактата уже не первый год осуществляется в рамках инициативного студенческого проекта. Переводчиками пятой и шестой глав и комментаторами выступили ЭМИЛЬ РАХМАНКУЛОВ, РЕНАТА ИДРИСОВА, ИЛЬЯ ОНЕГИН. В разделе «Размышления над книгой» МАРИЯ ДМИТРИЕВНА МАРЕЙ рефлексировала над русским переводом (2025) «Тирании ценностей» Карла Шмитта. В разделе «Научная жизнь» дан подробный обзор вот уже Шестых «Бибихинских чтений», прошедших на факультете гуманитарных наук НИУ ВШЭ 27–28 июня 2025 года.

Спасибо, дорогие читатели, что проявляете интерес к журналу.

Александр Павлов

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

STUDIES: LOGIC AND PHILOSOPHY

ЗИНАИДА СОКУЛЕР*

ФИЛОСОФИЯ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ**

О РАЗЛИЧНЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ
«ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКОГО ТРАКТАТА»

Получено: 01.05.2025. Рецензировано: 23.07.2025. Принято: 30.07.2025.

Аннотация: Рассматривается активно обсуждающаяся в современной литературе так называемая «решительная» интерпретация «Логико-философского трактата». Ее сторонники требуют от исследователей и последователей Витгенштейна наконец серьезно отнестись к словам Витгенштейна, что тот, кто понял его, должен отбросить все его предложения как бессмысленные. «Решительность» заключается в том, чтобы признать необходимость исполнить это витгенштейновское требование, которым он завершает свой «Трактат». Сторонники названной интерпретации заявляют, что проводимое многими современными авторами различие просто бессмыслицы и бессмыслицы, исполненной глубокого смысла, проявляющей, чреватой инсайтами и т. п., искажает замысел «Трактата». Они настаивают, что в названном труде Витгенштейна нет никаких учений, никакой концепции или теории: ни о сущности мира и языка, ни о сущности предложения, ни о логическом, ни о необходимости различать то, что может быть сказано, и то, что может быть только показано предложениями. Анализируются основные аргументы защитников «решительной» интерпретации: указание на злоупотребление разговорами о том, что не может быть сказано; интерпретация метафоры лестницы, которая должна быть отброшена; цитаты, к которым они апеллируют; перспектива единой трактовки интеллектуальной эволюции и философии Витгенштейна, которая выступает теперь как от начала до конца направленная к одной цели — устранения философских проблем путем показа бессмысленности выражений, в которых они формулируются. Подчеркивается, что «решительная» интерпретация оставляет необъяснимым, зачем были написаны все предложения «Трактата». Как можно посвятить годы своей жизни занятиям философией, держась убеждения, что она вся состоит из бессмыслиц, которые нужно отбросить? А если счесть это неправдоподобным, то как тогда понять собственные слова Витгенштейна о бессмысленности философских утверждений и проблем? Показывается, что слабость «решительных интерпретаторов» связана со слишком узким пониманием функции предложений и роли, которую последние могут играть. Поэтому критерии разграничения предложений на осмысленные и бессмысленные оказываются *у них* слишком узкими.

Ключевые слова: Витгенштейн, «Логико-философский трактат», смысл и бессмыслица, философские предложения, Джеймс Конант, «решительная» интерпретация «Логико-философского трактата».

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-13-41.

*Сокулер Зинаида Александровна, д. филос. н., профессор, МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва), zasokuler@mail.ru, ORCID: 0000-0002-0602-4295.

**© Сокулер, З. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

1. НОВЫЕ ВЕЯНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ТРАКТАТА»

Минуло столетие с тех пор, как появилась небольшая по объему и странная по виду публикация молодого неизвестного автора¹, оказавшаяся одним из наиболее влиятельных философских текстов XX в., во многом определившим облик философии последних ста лет. Значение «Трактата» осознавалось постепенно, а понимание претерпевало существенные изменения. За прошедшие сто лет сменилось несколько волн интерпретаций «Трактата»: позитивистские, сциентистские, антисциентистские, реалистические, идеалистические, трансценденталистские (Семенов, 2016; Суровцев, 1999; Bartunek, 2015; Biletzki, 2003; Glock, 2007; Stern, 1994). Можно было бы полагать, что за сто лет, сменив разные способы видения «Трактата», философское сообщество придет к более-менее устоявшемуся и принятому пониманию. Но увы! Устойчивого, общепринятого истолкования смысла этого труда как не было, так и нет. В конце XX в. поднялась новая волна споров, не утихающих до сих пор. Начало положила Кора Даймонд (Diamond, 1991; 2019), к которой присоединился Джеймс Конант (Conant, 2007). Их интерпретация вскоре приобрела многочисленных сторонников (Hutchinson & Read, 2005; Hutchinson & Read, 2006; Krebs, 2001; Kremer, 2007; Stern, 1994; 2004).

Даймонд и Конант выступили против того видения «Трактата», которое имело место в моих собственных работах и представлялось мне само собой разумеющимся. Но оно перестает быть таковым, коль скоро сформулирован альтернативный способ читать и интерпретировать «Трактат». В пользу названного способа приведены сильные аргументы и очень искренние слова, свидетельствующие о чуткости и уважении к мысли Витгенштейна. Впоследствии данная интерпретация была названа «решительной» (*resolute reading*). В чем тут заключается решительность? — В требовании честно и серьезно отнестись к собственным словам Витгенштейна, которыми он и предварил, и завершил свой «Трактат». Речь идет о Предисловии и о тезисе 6.54. Эти слова образуют рамку, в которую вставлены все остальные предложения названного труда. В Предисловии Витгенштейн пишет про собственную работу, что «поставленные в ней проблемы по существу решены окончательно. И если я в этом не ошибаюсь, то ценность этой работы состоит, во-вторых, в том, что она показывает, сколь мало дает решение этих

¹ «Логико-философский трактат» был издан на немецком языке в 1921 г. Витгенштейну было тогда 32 года. На английском языке «Трактат» был издан в 1922 г. и тогда же получил латинизированное название *Tractatus Logico-Philosophicus*.

проблем» (Витгенштейн, Лахути и Добронравов, 2008: 34) — и налагает вето: «о чем невозможно говорить, о том следует молчать» (там же: 33).

Книга завершается тем же вето: «7. О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (там же: 218). Требование молчания Витгенштейн распространяет на свои собственные рассуждения, объясняясь с читателем таким образом:

6.54. Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью — на них — выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как взберется по ней наверх). Он должен перебраться через эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир (там же).

Витгенштейн прямо говорит, что написанные им предложения бессмысленны. Тот, кто понял *его*, должен *их* отбросить. Они написаны именно для того и только для того, чтобы читатель осознал их бессмысленность, утверждает Конант (Conant, 2007: 42–44). Энтузиасты «решительного прочтения» призывают наконец осуществить то, что прямо предписал своим читателям Витгенштейн! Отбросить написанные в «Трактате» предложения значит: раз и навсегда перестать писать (или рассуждать) про онтологию «Трактата», про метафизику в нем, про сущность простых объектов, логического пространства и логической необходимости, мира, субъекта, про «картинную» теорию языка, смысл предложений и пр. Тем более из уважения к самому Витгенштейну следует отказаться от муссирования тем смысла жизни и мистического. Ведь Витгенштейн четко сказал: отбросить! Понять *его* и отбросить написанные им предложения (ibid.).

Я не могу не сочувствовать призыву «решительных» интерпретаторов «Трактата». Вполне разделяю тревогу, которая движет ими. В самом деле, армия поклонников Витгенштейна, убежденных в его гениальности, неустанно приписывает ему метафизические прозрения, которые им самим кажутся подходящими к его величию. А уж экспликации того, про что Витгенштейн повелел молчать, для многих его фанатов составляют главный интерес разговоров о Витгенштейне. Навряд ли сам Витгенштейн мог представить, сколько будет потом написано о «мистическом в „Трактате“»!

Одергивание со стороны «решительных» интерпретаторов «Трактата» правильно и своевременно. И мотивировка их так понятна: если вы цените Витгенштейна, говорят они, то уважайте его собственные слова,

прекратите упражняться в прочувствованных выражениях невыразимого и остановите потоки слов о том, о чем следует молчать.

Однако, принимая всем сердцем озабоченность «решительных» витгенштейнианцев и понимая их правоту, я все равно не могу принять их позицию, ибо оказываюсь в абсурдной ситуации: из уважения к Витгенштейну отбросить как бессмыслицу такие представляющиеся мне важными вещи, как различение материальных функций и формальных операций, его трактовку чисел и научных теорий, утверждение, что логические константы ничего не именуют, критику Фреге, не увидевшего разницы между предложением и именем, учение о границе между тем, что может быть описано предложениями, и тем, что может быть только показано в них, и многое другое².

Данная статья не претендует на обзор развернувшейся полемики и возражений, выдвинутых против «решительных» витгенштейнианцев (см., например: Gakis, 2013; Glock, 2007; Hutto, 2014; McGinn, 2006a; Schönbaumsfeld, 2010). Высокая компетенция создателей «решительной» интерпретации для меня несомненна, так что не имеет смысла «искать блох» в их аргументации и пытаться уличить их в незнании того или другого высказывания Витгенштейна. Однако я не могу продолжать собственную работу, приняв такую их позицию. Поэтому остается одно — искать основания для неприятия. Но для этого надо сначала реконструировать ключевые моменты их аргументации.

2. ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ «РЕШИТЕЛЬНОЙ» ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Мы лучше поймем «решительную» интерпретацию, если сначала сформулируем первое, естественно напрашивающееся возражение против нее. Это будет вопрос, *зачем* вообще Витгенштейн писал «Трактат»? Ради чего он трудился, обдумывая, формулируя и упорядочивая предложения, которые помещены внутри упомянутой выше рамки? Ведь за ними стоит не менее шести лет (по крайней мере с 1913 по 1918 г.) напряженного труда. Четыре года из них Витгенштейн провел на фронте Первой мировой войны — не самые комфортные условия для чисто интеллектуальной работы; а заканчивать «Трактат» пришлось в плену. Значит, для Витгенштейна было жизненно важно не уйти из жизни, не оставив итога своих усилий. Так трудиться, чтобы написать много бессмысленных предложений — правдоподобно ли это психологически?³

²О роли критики Фреге и Рассела в «Трактате» см.: McGinn, 2006b.

³О парадоксальности тезиса 6.54 см.: Драгалина-Черная, 2014.

На такое возражение у «решительных» витгенштейноведов есть ответ. Ведь сам Витгенштейн написал в Предисловии к своей работе, что «поставленные в ней проблемы по существу решены окончательно» (Витгенштейн, Лахути и Добронравов, 2008: 34). Значит, заключают «решительные» интерпретаторы, Витгенштейн работал над «Трактатом» не для того, чтобы построить теорию, которая бы объяснила природу языка, смысла, логики и т. д., а для того, чтобы *избавиться* от тех проблем, разработку которых и соответствующие учения ему обычно и приписывают. Витгенштейн сам, по их мнению, подтвердил, что его целью было избавление от логико-философских и всех прочих проблем, закончив «Трактат» приглашением отбросить все написанные им предложения как лестницу.

Упомянутая лестница играет ключевую роль в «решительной» аргументации. Но при этом представление о ней обогащается весьма существенным моментом: Дж. Конант объясняет, что подъем на самый верх и отбрасывание лестницы не могут быть *однократным* действием: подъем по лестнице «Трактата» — это трудная работа, которая должна *преобразить поднимающегося*. Преобразование же может быть только постепенным и небыстрым. А ступенями, по которым предстоит подниматься, служат утверждения «Трактата» о мире, языке, логике, границе языка и мышления — короче, все те учения и концепции, которые исследователи и последователи в нем находят. Подъем состоит в осознании их бессмысленности. Приближаясь к пониманию Витгенштейна, подчеркивает Конант, читатель *преображается сам*.

Конант даже приводит примерный список утверждений, бессмысленность которых должен осознать тот, кто поднимается к правильному пониманию⁴:

1. Предложение может представлять (*represent*) положение дел, потому что оно изображает (*pictures*) его.

⁴Предложения, достойные помещения в подобный список, удовлетворяют, согласно Конанту, двум условиям: «во-первых, это должны быть предложения, ассоциируемые с философским тезисом, который читатели „Трактата“ склонны вычитывать в этом труде; во-вторых, это должны быть предложения, в которых решительные читатели видят пример проясняющих бессмыслиц „Трактата“». Если некоторый стандартный читатель составит список предложений первого рода, а решительный читатель соберет список предложений второго рода, то пересечение этих двух совокупностей предложений и даст список предложений, роль которых в диалектической стратегии „Трактата“ вызывает самые большие разногласия» (Conant, 2007: 47–48). Согласия и несогласия относительно предложений из этих списков позволяют, как считает Конант, уточнить понятия «стандартного» и «решительного» читателей.

2. Предложение будет логическим образом положения дел, если базисные элементы предложения — простые имена — логически скомбинированы аналогично тому, как скомбинированы базисные элементы положений дел — простые объекты.
3. Мысль и язык способны представлять реальность, поскольку они отражают логическую форму реальности.
4. Логическая форма, общая языку и реальности, не может быть выражена в языке.
5. С теми чертами реальности, на которых основана возможность смысла (или: чертами языка, на которых основана возможность репрезентации), с самими по себе все в порядке, даже если они невыразимы.
6. Хотя эти черты невыразимы, их могут передать соответствующим образом структурированные формы бессмыслицы.
7. Такие бессмысленные «предложения» не являются простой бессмыслицей, поскольку они обладают хоть какой-то логической структурой.
8. Такие «предложения» допускают определенные нарушения логического синтаксиса.
9. Каждое такое нарушение сочетается с (невыразимым) озарением относительно (непостижимого) аспекта или черты реальности.
10. Каждое такое озарение может «передаваться» благодаря использованию соответствующего образчика бессмыслицы.
11. Таким образом, посредством нарушения границ осмысленного показывается общее условие осмысленности предложений.
12. Совокупность таких условий конституирует границу (нашего или моего) языка.
13. Границы языка есть границы (нашего или моего) мира.
14. Очертить эти границы — задача правильной теории языка.
15. Она, соответственно, разграничивает смысл и бессмыслицу.
16. Она, соответственно, очерчивает границы (моего или нашего) мира.
17. Определение таких границ позволяет (мне) созерцать (со стороны, как бы сверху или с боку) наш (мой) язык (мир) как ограниченное целое (Conant, 2007: 50–51).

Конант уточняет, что этот список не окончательный и не единственно возможный, он обсуждает направления его модификации, но мы не последуем за ним, потому что общая идея кажется достаточно понятной из приведенного списка. Последний объединяет как утверждения, с помощью которых обычно объясняют «образную» теорию языка «Трактата», так и вольные забеги в область невыразимого (мистического).

Для Конанта недопустимо ни то, ни другое; к тому же озарения насчет мистического в «Трактате» начинаются с реконструкции *теории* языка, смысла и бессмыслицы в этой книге. Бессмысленно, настаивает Конант, в равной степени и то, и другое. Однако осознание бессмысленности *всех* подобных предложений очень трудно. Оно, конечно, должно начаться с последнего предложения приведенного списка и только постепенно будет распространяться на предшествующие, вплоть до первых, выглядящих на первый взгляд вполне невинными.

Но ради чего предпринимать подобные усилия? Что можно получить в итоге? — *Освобождение от философских проблем*. Много это или мало? — Смотря для кого. Каждый преподаватель философии, имеющий опыт работы в не-философских вузах, знает, что большинство молодых людей от них изначально свободны, так что приходится затрачивать невероятное количество усилий, чтобы убедить их в существовании подобных проблем. Почему Витгенштейн так напряженно борется с философскими проблемами? — Конант объясняет: потому что они осаждают самого Людвига. Витгенштейн принадлежит к тому исключительно редкому типу людей, для которых философские проблемы — это не книжные, а их личные проблемы⁵. В каком-то смысле «Логико-философский трактат» — автобиографическое сочинение, в котором отразилась история борьбы молодого Витгенштейна с самим собой и постепенного избавления от терзающих его философских проблем. Работая над «Трактатом», разрешая проблемы — от сущности предложения или характера логических законов до солипсизма, — Витгенштейн сам ступень за ступенью поднимался по лестнице, обнаруживая метафизический характер и отбрасывая утверждения о логике, логической структуре, языке, смысле, мире. В итоге сам Витгенштейн одерживает победу над собой, освобождается от философских проблем — и отбрасывает лестницу.

Перед нашим взором предстает достаточно сильный и притягательный образ. Он позволяет как бы единым взглядом охватить и содержание «Трактата», и мятушуюся душу его автора. Правда, образ достигнутого освобождения и прекращения внутренних терзаний как-то не вяжется с Людвигом Витгенштейном. Однако что правда, то правда — закончив «Трактат», он не предполагает продолжать занятия философией

⁵По крайней мере, я не смогу назвать другого аналитического философа, который принадлежал бы к этому типу. На ум приходят имена совсем других философов, например, Кьеркегора.

и ищет для себя другого поприща. Хотя остается непонятным, ради чего Витгенштейн потратил столько времени и усилий, чтобы найти издателя для своего «Трактата», если он работал только ради обретения собственного внутреннего равновесия.

Конант полагает, что предложенное им прочтение «Трактата» имеет еще и то достоинство, что избавляет витгенштейноведов от «умножения Витгенштейнов без необходимости». Сам Конант предлагает освободиться от дуализма «раннего» и «позднего» Витгенштейнов (или троичности раннего, среднего, позднего) в пользу «мягкого моновитгенштейнианизма». «Мягкого» — потому что старается учесть несомненные отличия между мыслью молодого и зрелого Витгенштейна; «моно» — потому что исходит из идеи единого проекта, который Витгенштейн осуществлял на протяжении всей своей жизни: избавления от философских проблем.

По утверждению Конанта, эволюция Витгенштейна обусловлена постепенным осознанием того, что, устраняя одни философские проблемы, он некритически впустил в свою работу целый ряд других. Конант также предлагает список таких допущений.

1. Логические отношения между нашими мыслями могут быть *полностью* показаны посредством анализа наших предложений.
2. Эти отношения могут быть продемонстрированы благодаря использованию логически абсолютно прозрачной записи.
3. Благодаря использованию такой записи предложения могут быть переформулированы так, что *все* логические отношения станут ясно видимыми.
4. Предложение *должно* быть комплексом.
5. Каждое предложение может быть проанализировано.
6. Логический анализ покажет, что каждое предложение будет или элементарным, или функцией истинности от элементарных предложений.
7. *Все* выводы обусловлены функциями истинности (*is truth-functional*).
8. Есть *только одно* логическое пространство, и все, что может быть сказано, и любая мысль являются частями этого пространства.
9. Существует *единственный* логический порядок (*the logical order*) нашего языка.
10. Этот порядок предшествует логическому анализу, он только ожидает, когда его обнаружат, а логический анализ призван просто его раскрыть.
11. Когда наши предложения записаны в логически прозрачной записи, становится ясно, *что* они собою представляют.
12. Когда наши предложения записаны таким образом, становится ясно также, что является общим для *всех* предложений.

13. Существует общая форма предложения, и *все* предложения имеют эту форму.

14. По мере того как становится понятным, чем предложения являются, становится также понятным, насколько обманчив может быть их внешний вид, — насколько внешняя форма маскирует действительную *скрытую* логическую форму.

15. Логически прозрачная запись есть единственный инструмент (*the essential tool*) философского прояснения.

16. Когда обнаруживается невозможность выразить в такой записи некоторые последовательности знаков, такие последовательности, несмотря на внешнее сходство с подлинными предложениями, изобличаются как бессмыслица (*nonsense*), то есть последовательность знаков, которой не было придано никакого определенного значения.

17. Любая философская путаница может быть прояснена таким образом.

18. В ходе демонстрации важности такого инструмента и его применения в осуществляемых прояснениях философские проблемы, *в сущности*, будут окончательно разрешены (Conant, 2007: 85–86).

Обратим внимание, что, в отличие от первого списка, утверждения которого касались мира, объектов, языка, в этом списке мы видим только методологические постулаты. По мнению Конанта, зрелый Витгенштейн осознал нереалистичность собственных представлений об анализе и преодолении метафизических проблем, обнаружив, что и методологические установки могут иметь метафизический характер. Соответственно, зрелый Витгенштейн начинает разработку других методов (теперь речь идет только о методах во множественном числе), которые были бы очевидными, понятными, приемлемыми для всех и свободными от метафизических допущений. Изменению подверглось также представление о лестнице: теперь не может быть речи об *одной* лестнице, *одном* способе подъема и *однократном* акте ее отбрасывания.

Таким образом Конант выстраивает единую линию творчества Витгенштейна, сохраняя при этом возможность отдать должное глубоким различиям между «Логико-философским трактатом» и «Философскими исследованиями». У этих работ разные стили, разные методы, но они едины в стремлении избавиться от философских проблем, преодолеть их, прежде всего в самом себе. Соответственно, искать в «Философских исследованиях» какую-либо теорию или учение (о языке, человеческой коммуникации, человеческой природе или о сознании) столь же неправильно, как и усматривать какие-то теории в «Трактате». Однако, если

в «Трактате» известные философские теории, по утверждению Конанта, играют роль ступеней лестницы, по которым надо взбираться, последовательно отбрасывая их, то «Философские исследования» устроены сложнее: в них разные философские позиции получают свой голос, они представлены постоянными вопросами, возражениями и контрвозражениями. Ни один из этих голосов, убежден Конант, не является рупором самого автора; никакие ответы и разъяснения нельзя принимать за утверждения Витгенштейна. Его цель — не защитить одно учение перед лицом других, но сделать явной *бессмысленность* их *всех*.

3. ПЕРФОРМАТИВНЫЙ ПОВОРОТ?

Доводы Конанта невозможно отбросить просто так. В их пользу говорит немало. Прежде всего то, что сказано о философских проблемах самим Витгенштейном, причем как в молодости —

4.003. Большинство предложений и вопросов, высказанных по поводу философских проблем, не ложны, а бессмысленны. Поэтому мы вообще не можем отвечать на такого рода вопросы, мы можем только установить их бессмысленность (Витгенштейн, Лахути и Добронравов, 2008: 74).

— так и в зрелые годы:

§ 133. ...ясность, к которой мы стремимся, — это, право же, *исчерпывающая* ясность. А это просто-напросто означает, что философские проблемы должны *совершенно* исчезнуть. Подлинным открытием будет то, которое позволит мне прекратить философствовать, когда я хочу. Которое успокаивает философию, прекращает ее терзание вопросами, которые ставят под сомнение *ее самое*⁶.

О таком же отношении к философским проблемам свидетельствует известный эпизод встречи и конфликта Витгенштейна и Поппера на докладе Поппера, который назывался «Существуют ли философские проблемы?» Этот эпизод разные его свидетели пересказывали по-разному, и тем не менее:

Сомнений не вызывает одно: между Поппером и Витгенштейном состоялся яростный спор о фундаментальной природе философии — действительно ли существуют философские проблемы (Поппер) или только головоломки (Витгенштейн). Этот спор тотчас оброс легендами (Эдмондс и Айдиноу, Канищева, 2004: 8).

В то же время не оставляет чувство некоей несогласованности: получается, что избавлению от философских проблем посвятил свою

⁶Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994d: 131–132 (перевод изменен).

жизнь человек, который и создавал философские работы, и на протяжении многих лет читал различные философские курсы⁷. Отчего Витгенштейна так преследовали философские затруднения, как он мог получать удовлетворение от жизни, посвященной *чисто негативной* деятельности? Ведь последние сказанные им слова были: «Передайте им, что у меня была прекрасная жизнь» (Монк, Васильева, 2018: 580). Не подталкивает ли это к вопросу о том, действительно ли преодоление философских проблем является чисто негативной деятельностью, ничего не оставляющей в сухом остатке? К тому же у Витгенштейна можно найти высказывания о философии, выдержанные в иных тонах:

§ 420. Человек способен решать свои проблемы, лишь мысля еще сумасброднее, чем философы (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 481).

§ 358. Да поможет Бог философу проникнуть в то, что у всех перед глазами (там же: 470).

§ 155. Иногда люди говорят, что они не в состоянии судить о том или этом, поскольку не изучали философию. Это сбивающая с толку бессмыслица; ибо наперед предполагается, будто философия некая наука. И о ней говорят, скажем, как о медицине. Между тем можно утверждать, что люди, никогда не занимавшиеся исследованием философского типа, подобно большинству математиков, не обладают должной сноровкой для такого исследования или изыскания. Так человек, не привыкший собирать в лесу цветы, ягоды, травы, не находит их, потому что его глаз не наметан и он не знает, где прежде всего их следует искать. Так и в философии неискушенный проходит мимо всех тех мест, где скрыты трудности. А то, что человеку искушенному, хорошо понимающему, что трудность таится где-то здесь, приходится так долго ее искать, прежде чем она обнаружится, — неудивительно. Когда что-то основательно скрыто, его трудно найти (там же: 438).

Витгенштейн говорит о каких-то реальных трудностях, и в связи с этим о значении философской искушенности, о важности понимания

⁷При этом в 1931 г. Витгенштейн записал: «...согласно старой точке зрения — например, (великих) западных философов, — имеются два типа проблем в научном смысле: существенные, универсальные, и несущественные, как бы случайные. Тогда как, с нашей точки зрения, напротив, не может быть *великой*, существенной проблемы в научном смысле» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 422). Это замечание не является случайным, но объясняет, почему он, в конце концов, посвятил жизнь философии. Такое отношение к научным проблемам сохраняется на протяжении всей его жизни. Так, в 1949 г. он признается: «Научные вопросы могут интересовать меня, но никогда по-настоящему не захватывают. Увлечь меня способны лишь концептуальные и эстетические вопросы. Решение научных проблем для меня в принципе безразлично; решение же этих, иных — нет» (там же: 484–485).

того, где таятся наибольшие трудности, о том, что серьезные трудности основательно скрыты. Здесь его слова звучат как позитивные утверждения; в них явно *что-то утверждается*.

Но мне не хочется продолжать дуэль на цитатах. Думаю, у Конанта имеется достаточный запас подходящих ему цитат, и такой путь ни к чему не приведет: на цитату, показывающую, что Витгенштейн проделывал чисто негативную работу по устранению философских проблем, сам ничего такого не утверждал и имел в виду, что все этапы и инструменты его работы должны быть отброшены после того, как устранена породившая их проблема, можно будет найти другую цитату, показывающую, что Витгенштейн что-то утверждал и видел позитивный смысл в своей работе, — и наоборот. Поэтому я убеждена, что разрешение выступившего тут парадокса надо искать на другом пути — в рефлексии над представлениями о том, *что такое философия и философские предложения*.

Может быть, философская деятельность способна принимать разные формы, и ей не обязательно воплощаться в специальных философских предложениях? У самого Конанта мы находим движение в таком направлении. Он говорит, что для раннего Витгенштейна логика пронизывает все наше мышление, а этика — всю нашу жизнь, что философствование всегда шло у Витгенштейна рука об руку с интересом к этике. Это удачная формулировка для выражения особенности витгенштейновского философствования. Конант чутко уловил, что весь «Трактат» пронизан философским и этическим беспокойством (Conant, 2005). Тем не менее, настаивает Конант, мы должны серьезно отнестись к словам Витгенштейна, который в письме к своему другу и предполагаемому издателю «Логико-философского трактата» Л. фон Фикеру написал о своем труде следующее:

...смысл книги этический. Сначала я хотел написать несколько слов в предисловии, но потом передумал; однако напишу их сейчас вам, потому что для вас они станут ключом к книге: я хотел написать, что моя работа состоит из двух частей — из той, что перед вами, и из той, что я не написал. И вот именно эта вторая часть — важнейшая. Ведь этическое ограничено в моей книге как бы изнутри, и я убежден, что, *строго* говоря, оно может быть ограничено *только* так. Короче говоря, я думаю: все то, о чем *многие* сегодня *болтают*, присутствует в моей книге именно потому, что я об этом молчу (Монк, Васильева, 2018: 191–192).

Если для нас важна мысль Витгенштейна, настаивает Конант, мы обязаны помнить: этический смысл «Трактата» выражен в его *молчании* по

поводу этики, тогда как комментаторы и интерпретаторы никак не могут остановиться в пафосных речах по поводу того, о чем нельзя говорить. В позиции Конанта привлекает верность словам Витгенштейна и готовность следовать им, не допуская лицемерия и непоследовательности.

Но меня не отпускает сомнение: как мы сможем понять, что молчим о том же самом, что и Витгенштейн? С точки зрения Конанта, подобный вопрос неправильно поставлен, ибо порочен сам оборот «молчание *о чем-то*», подталкивающий к поиску «референта» для молчания. Но такого референта не может быть. *Нет* никакого «того, о чем», и молчать надо *из-за* этого, а не потому, что не хватает словарного запаса, и не потому, что логика ставит какой-то шлагбаум, и тем более не потому, что Витгенштейн не разрешает. Витгенштейн призывает к молчанию как раз потому, что здесь вообще нет «того, о чем». Повторяя, что Витгенштейн не строит в «Трактате» никаких теорий, — ни логических, ни этических, — Конант стремится убедить нас, что для Витгенштейна этика не есть отдельная область философии или особое учение; она не состоит из утверждений, максим, принципов. Этика — это то, как человек *проживает свою жизнь*. Витгенштейн своим молчанием об этике стремится донести ту мысль, что экзистенциальное этическое беспокойство не разрешается никакими теориями, никакими учениями, но только изменением самого себя. Остальное бесполезно. И в этих словах Конанта много верного и глубокого. Да, экзистенциальные, этические, религиозные искания разрешаются только действием, для которого требуется не наращивание своей эрудиции, а изменение самого себя. Среди заметок Витгенштейна действительно отчетливо звучит тема *действия и изменения себя*, причем именно в связи с философией и религией, например:

Работа в философии — как во многом и в архитектуре — это в значительной мере работа над самим собой. Над собственной точкой зрения. Над способом видения предметов. (И над тем, что человеку от них требуется.) (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 427)

Я полагаю, что христианство не учение, не теория о том, что произошло и произойдет с человеческой душой, а описание действительного процесса жизни человека. Ведь «осознание греха» — реальное событие, как реально и вызванное им отчаяние, и его искупление верой. Те, кто об этом говорит [...] просто описывают то, что случилось с ними... (там же: 437)

Решение встающей перед тобой проблемы жизни — в образе жизни, приводящем к тому, что проблематичное исчезает. Проблематичность жизни означает, что твоя жизнь не соответствует форме жизни. В таком случае ты

должен изменить свою жизнь и приспособить ее к этой форме, тем самым исчезнет и проблематичное.

А нет ли у нас такого чувства, что человек, не замечающий проблем жизни, слеп к чему-то важному, даже очень важному? Не хочу ли я сказать: живущий лишь сиюминутным просто слеп, как крот; сумев прозреть, он увидел бы и проблему?

А не следует ли сказать: человек, живущий правильно, воспринимает проблему не с печалью, то есть не как проблему, а скорее с радостью, как светлую атмосферу своей жизни, а не ее сомнительный фон?⁸

В тексте «О достоверности» *деятельность* поставлена на место основоположений познания, в результате чего лишается смысла большинство традиционных гносеологических проблем:

§ 45. Мы смогли усвоить суть счета, обучаясь считать. [...]

§ 46. Самое важное вот что: правило и не нужно. Все при нас. Считаю-то мы на самом деле по определенному правилу, и этого достаточно (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994с: 329).

§ 110. Как будто процесс обоснования когда-то не приходит к концу! Но таким концом служит не необоснованное предположение, а необоснованный образ действий⁹.

В свете того, как Конант представил нам этическую проблематику «Трактата», можно признать в нем человека, который смотрит на философию Витгенштейна в духе «перформативного поворота». В результате названного поворота во всем, что имеет знаковую, символическую природу, видят уже не обозначение чего-то (повествование, информирование о чем-то), а *совершение, осуществление этого*. Разговор о перформативности применительно к языковому значению и следованию правилу в поздней философии Витгенштейна возникает естественным образом (Моисеева и Зайкова, 2020; Родин, 2020). Однако здесь у нас речь идет о другом: избавимся ли мы от проблем в истолковании «Логико-философского трактата», если посмотрим на его предложения не как на описания или сообщения, а как на действия или даже как на поступки?

Конант настаивает, что в «Трактате» нет этики в обычном смысле слова: в нем не надо искать как некоторую его часть *отдельного учения* о правильной жизни или правильных поступках, ибо ненаписанная этическая часть «Трактата» составляет его *смысл и мотивацию*, и это *есть*

⁸Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 436–437 (перевод изменен).

⁹Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994с: 337 (перевод изменен).

то главное, что должен понять человек, который поймет Витгенштейна: решения проблемы смысла жизни или избавления от страха смерти невозможно вычитать ни в каких мудрых книгах. Это зависит не от основательности философской системы, а от личных усилий. Пожалуй, здесь мы достигли самого сильного момента «решительного» прочтения «Логико-философского трактата», и оно приоткрывает загадку притягательности «Трактата». Получается, что Витгенштейн как бы обращается к читателю поверх написанного им текста и показывает ему пример. Главный призыв «Трактата» в интерпретации Конанта: ты должен сам преобразовать себя, никакие книги и учения тебе в этом не помогут. При этом тезис 6.54 сам выступает как яркий поступок: отказавшись от учений об этике ради работы над самим собой, Витгенштейн показывает заразительный пример, начав с отбрасывания собственных концептуальных построений.

Идея, что философская книга должна стать не повествованием, а действием, представляется на первый взгляд спасательным кругом в ситуации, когда на философию сыплются обвинения в необоснованности ее претензий, недоказанности ее утверждений, отсутствии у них проверяемого смысла. Об этом, как утверждает П. А. Ханова, рассуждает Делёз:

...для Делёза письмо имеет значение ровно в той степени, в которой оно призывает читателя к соучастию. Письмо должно аффицировать, производить эффекты (и аффекты); философское письмо в особенности: задача философии заключается в том, чтобы производить аффекты, и эта эффективность достигается посредством стиля: определенного способа упорядочения слов и знаков. Конкретные характеристики подлинно философского стиля письма разбросаны во множестве по различным работам Делёза [...] Это правила перформативного письма — такого письма, которое способно служить триггером для мысли нового типа, мысли различия... (Ханова, 2018: 57–58)

Нельзя не согласиться с тем, что если философский текст призван не передать некоторую весть или донести определенную информацию, а *произвести* в читателе определенное переживание, то ключевой его характеристикой оказывается именно стиль, тогда как вопросы о проверяемости, обоснованности, осмысленности становятся неуместными. Философский текст обязан быть *действенным*, а это вовсе не то же самое, что быть истинным или состоять из осмысленных (в том или ином определении осмысленности) предложений.

Стиль приобретает свое философское значение и перформативную способность через отклонение от любой *a priori* предзаданной формы, будь то

лингвистическая система или индивидуальность автора. Стиль — это и концепт, концепт есть стиль, и авторство (размытое, множественное авторство) есть стиль, игра концептуальных персонажей и ризоматически организованных текстов. Аналитическое понимание языка имеет дело с утверждениями о фактах и суждениями. Стиль же имеет дело с перцептами и аффектами, то есть производит новые способы видеть и переживать реальное; таким образом, он уводит язык в сторону от его стандартного репрезентирующего использования, потому что стиль настаивает на том, чтобы давать нам объект вместо того, чтобы рассказывать нам о нем (Ханова, 2018: 58).

Интересно, что к стилю Витгенштейна, — как в «Трактате», так и в «Философских исследованиях», — вполне применима характеристика «отклонение от любой *a priori* предзаданной формы», что придает написанным им текстам особую харизматичность и перформативность.

Вообще, перформативность недаром стала таким популярным сюжетом в философской, социологической, культурологической литературе. Прямо *давать* объект вместо того, чтобы рассказывать о нем: что может быть заманчивее! Одним таким действием останавливаются любые споры об истинности, обоснованности, не говоря уже об осмысленности; прекращаются любые интерпретации, непонимания, недомолвки. Вопрос только в том, насколько это достижимо именно для философского текста (Ханова в процитированной выше статье показывает, что Делёзу не удалось сделать свои тексты перформативными). «Логико-философский трактат» является ярким примером того, что философский текст в состоянии производить аффекты. Его эмоциональному воздействию позавидуют иные произведения искусства. Но таково ли это воздействие, таковы ли аффекты, которых желал сам Витгенштейн? — Ответ тут очевидно отрицательный. Я знаю сущих фанатов Витгенштейна, трактующих его вкривь и вкось. Да и вся столетняя история интерпретаций «Трактата» показывает, что даже явно харизматичный и перформативный стиль не может контролировать возбуждаемые им аффекты, мысли и интерпретации.

Поэтому оставим надежды выбраться из мучающего нас затруднения с помощью «перформативной» интерпретации «Трактата».

4. ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ КАК БОРЬБА С ФИЛОСОФИЕЙ

Напомню: наше затруднение состоит в том, как совместить стремление избавиться от философских проблем и утверждений с жизнью, посвященной занятиям философией.

Но действительно ли это столь экстравагантное сочетание? Не является ли вся история философии непрекращающимся отбрасыванием философских утверждений и проблем? Разве не отброшены утверждения Платона о мире идей и мире становления (что не помешало Делёзу углядеть у Платона еще не отброшенные представления о подлинных и ложных претендентах, чтобы отбросить и их тоже)? А если отброшены утверждения, то исчезают и соответствующие проблемы, например, каким образом единичные вещи причастны идеям, существуют ли идеи грязи, уродства, и т. п. Утверждения Аристотеля о материи и форме, утверждения Канта о геометрии, учение Гегеля об абсолютной идее, о том, что «все действительное разумно» и о преодолении противоположности субъекта и объекта — разве они избежали отбрасывания? Разве вся философия XX в. не состоит из событий отбрасывания (прежде всего Гегеля и Декарта, точнее, «картезианской парадигмы»)? Интересно, что такому увлеченному отбрасывателю, как Делёз, подобное занятие не помешало создавать собственную метафизику. Такой парадоксальный характер имеет философская деятельность: ведь отбрасывание одних утверждений и проблем предполагает *обоснование* для подобного отношения к прошлым авторитетам, что требует новых утверждений и порождает новые проблемы. Работу подобных механизмов мы находим всюду в истории философии. Например, критическая рефлексия Деррида над хайдеггеровским «онтологическим различием» потребовала встречной очень мощной идеи «дифференса», бессознательная игра которого древнее, чем «бытие», отличное от «существующего», и втягивает в себя все попытки найти названия для себя и для бытия¹⁰.

Витгенштейн надеется, что «тот, кто понял меня, в конце концов признает их (его предложений. — З. С.) бессмысленность...» (Витгенштейн, Лахути и Добронравов, 2008: 218, тезис 6.54). Я подозреваю, что почти любой философ хотел бы, чтобы поняли именно *его*, а не написанные им предложения, поскольку находящиеся в его распоряжении языковые средства ограничены. Думаю, что Платон, рассказывая миф о происхождении Эроса («Пир») или о происхождении Космоса («Тимей»),

¹⁰ «Мы знаем, мы знали бы, если бы речь тут шла просто о некотором знании, то, что никогда не было и никогда не будет единственного слова, слова-господина. [...] Не будет одного имени, пусть даже имени бытия. И это надо продумать без *ностальгии*, то есть вне мифа о чисто материнском или чисто отцовском языке, о потерянной отчизне мышления. Напротив, следует *утвердить это* — в том смысле, в котором Ницше вводит утверждение в игру, в некий смех и в некий шаг танца» (Деррида, Кралечкин, 2012: 50–51).

хотел бы, чтобы читатели поняли *его*, не заикливаясь на придуманных им мифах. Также и Кант, использовавший слово «вещь» для указания на то, что лежит за пределами возможного познания, хотел бы, я уверена, чтобы поняли *его*, не привязываясь к слову «вещь» и предложениям с данным словом; он вполне мог бы сказать, что понявший его должен отбросить все предложения о *вещи* самой по себе, поскольку речь не о вещи (слово, имеющее множественное число и пронизанное пространственными коннотациями), а о том, для чего в нашем языке не может быть адекватного наименования. Полагаю, что и Делёз, придумывая всякие замысловатые обороты, вроде «тела без органов» или «книг-ризомы», надеялся, что читатель поймет *его*, и согласился бы, чтобы по достижении такого результата читатели сочли бы соответствующие предложения бессмысленными.

Ведь философия может обратиться к читателю только словами и предложениями, в которых что-то утверждается или отрицается. Какое бы значение ни придавалось *стилю* письма, оно подразумевает наличие *написанного*. Сколь бы ни была сильна суггестия, исходящая от мысли философа, он вынужден облекать ее в слова. А со словами есть неизбывная проблема, которую чувствовал Витгенштейн:

Философию вновь и вновь упрекают в том, что она, по сути дела, не движется вперед, что те же самые философские проблемы, которые занимали еще греков, продолжают занимать и нас. Но те, кто это заявляют, не понимают, почему именно так и должно быть. Причина кроется в том, что наш язык остается тем же самым и вновь и вновь склоняет нас к постановке тех же самых вопросов. Коль скоро сохраняется глагол «быть», функционирующий, казалось, подобно глаголам «есть» и «пить», коль скоро имеются прилагательные «тождественный», «истинный», «ложный», «возможный», до тех пор, покуда мы говорим о потоке времени и протяженности пространства и т. д. и т. п., — люди всегда будут сталкиваться с одними и теми же загадочными трудностями и всматриваться во что-то, что, по-видимому, не может быть устранено никакими разъяснениями (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 426).

«Логико-философский трактат» отличается уникальной силой суггестии, которая исходит от его страниц и захватывает читателя. Словно, кроме слов, у него есть еще какой-то регистр выражения — ритм ли, краткость и рубленность ключевых формулировок, форма ли «Трактата» как целого? Тем не менее ни ритм, ни форма не существуют сами по себе, им необходим материал, который они могли бы оформить. И это

прежде всего те самые предложения, которые в конце концов понимающий читатель должен отбросить как бессмысленные. Конант настаивает, что «бессмыслица» — это всегда бессмыслица. У бессмыслицы просто *нет смысла*, и потому никакая бессмыслица не может быть лучше или глубже другой и не способна намекать на глубочайшие невыразимые смыслы¹¹. Но, несмотря на это, он сам утверждает, что бессмысленные предложения «Трактата» суть перекладины лестницы, по которой надо подняться. Подъем представляет собой осознание бессмысленности данных предложений, что является трудной работой, требующей времени и немалых усилий, а возможно, и возвращения назад, к вроде бы пройденным ступеням, так что нельзя смотреть на подъем по названной лестнице как на непрерывное поступательное движение.

На этом месте рассуждений Конанта мне начинает казаться, что предлагаемый им образ относится не специально к «Трактату», а ко всей философии, которая вся суть усилия по преодолению прошлых бессмыслиц и осознанию того, сколь скудны и в то же время чреватые средства, которые использует нынешний философ для их преодоления. Деррида, например, явно опасается, что слова, с помощью которых он говорит о дифферансе, способны играть с ним свои игры, не учитывающие его намерений. Он предостерегает от того, чтобы понимать их слишком в лоб. Но продолжает писать все новые предложения, разъясняя, как (не) надо понимать дифферанс (Деррида, Кралечкин, 2012: 32–51).

Возвращаясь к «Трактату»: если нужна последовательная работа над бессмысленными предложениями, не следует ли отсюда, что *некоторые* бессмысленные предложения способствуют очищению и освобождению мышления? Некоторые, но не все. Желаемое действие может оказывать только *хорошо замаскированная* бессмыслица, распознавание которой требует серьезной внутренней работы. Однако для любой работы нужны *инструменты*, а для такой, прежде всего, критерий осмысленности. Не лишними будут и представления о том, из-за чего возникает бессмыслица и чем она может быть замаскирована. Витгенштейн *снабжает* своего читателя соответствующими инструментами. Он формулирует критерий осмысленности, прочерчивает различие того, что может быть сказано осмысленным предложением, а что — только показываться в нем,

¹¹Как, однако, при этом отнестись к замечанию Витгенштейна: «5.62. ...то, что в действительности подразумевает солипсизм, вполне правильно, только это не может быть сказано, а лишь показывает себя» (Витгенштейн, Лахути и Добронравов, 2008: 174). Ведь утверждение солипсизма бессмысленно, поскольку пытается высказать то, что не может быть сказано, однако при этом подразумевает нечто правильное.

и указывает механизмы порождения и маскировки бессмысленных предложений в своей трактовке логики языка. Конант настаивает, что все перечисленное нельзя считать теориями, созданными Витгенштейном, ибо все это выражено в бессмысленных предложениях, которые тоже надо отбросить.

Однако, если согласиться, что подъем по перекладинам упомянутой лестницы есть долгий процесс, предполагающий необходимость иногда возвращаться назад, то оказывается важным, чтобы упомянутые — или играющие аналогичную роль — инструменты не были отброшены *раньше времени*. Что это значит и когда может наступить надлежащее время, учитывая процитированное выше соображение Витгенштейна, что язык всегда будет провоцировать философствование и хорошо маскировать бессмысленность философских предложений? Среди заметок, написанных зрелым Витгенштейном, присутствует тема того, что появление философских проблем или их уход со сцены не зависят от чьей-то воли:

§ 4. Болезнь времени излечивается изменением в образе жизни людей, и болезнь философских проблем могла бы исцеляться только изменением образа мышления и жизни, а не лекарством, изобретенным кем-то одним.

Представь себе, что использование автомобиля вызывает и стимулирует определенные болезни, и человечество мучается этими болезнями до тех пор, пока по тем или иным причинам, вследствие какого-то развития, оно вновь не отучится от езды на автомобилях (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994а: 62).

Витгенштейн говорил также:

Мне совершенно неясно, чего бы я желал больше — продолжения моего труда другими или же изменения образа жизни, которое сделает все эти вопросы излишними. (Вот почему я никогда бы не смог основать школу.) (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 468)

Не следует ли отсюда, что пока изменение европейского образа жизни не избавило европейскую культуру от терзания определенным родом философских проблем, пока нужно много усилий, чтобы подниматься по лестнице к правильному видению мира¹², будут нужны и некие «дорожные указатели» и рекомендации. В «Трактате» Витгенштейн ведет нас через представление о мире как мире, описываемом языком. Значит, представления о мире самом по себе вообще не лежат на надлежащем пути, исходя из них совсем не получится подниматься к правильному

¹²Кстати, не отдает ли слово «видение» репрезентативизмом? Да и слова о «правильном видении мира» в свое время надо будет отбросить, осознав их бессмысленность.

видению. Рассуждая далее в том же ключе, мы можем заключить, что трансцендентализм, включая представление о «метафизическом субъекте, границе — а не части мира» (5.641), также лежит на том пути, по которому нам надо двигаться. Потом и его нужно будет отбросить, но не раньше, чем мы его осмыслим; а люди, застопорившиеся на наивном реализме, окажутся вообще неспособны продвигаться дальше.

Предлагать свои утверждения не как истинные описания неких «суперфактов», а как ступени, через которые надо пройти в своем развитии, мне кажется самой философской установкой. Она может объяснить разную, на первый взгляд взаимоисключающую тональность высказываний Витгенштейна о философии, а также то, как в нем самом совместились усилия по избавлению от философских проблем с жизнью профессионального философа. Мне представляется также, что такое отношение к философии близко установкам Делёза или Деррида. Названные авторы с их странным, отчаянно метафорическим языком могли бы сказать в духе призыва из тезиса 6.54: отбросьте написанные мною предложения (о дифферансе, деконструкции — или же теле без органов, де- и ретерриторизациях и пр.), если вы меня правильно поняли, так как дело не в них, они всего лишь метафоры.

5. ВРЕМЕННАЯ И ДЫРЯВАЯ ГРАНИЦА МЕЖДУ ОСМЫСЛЕННЫМИ И БЕССМЫСЛЕННЫМИ ПРЕДЛОЖЕНИЯМИ

Метафорические выражения не подпадают под принятое в «Трактате» определение осмысленного предложения, хотя философские тексты пронизаны ими (Деррида, Кралечкин, 2012: 242–311). В «Трактате» осмысленными являются предложения, описывающие факты. Метафизические предложения названы бессмысленными, причем в качестве основания для подобной оценки в тезисе 4.003 указано, что они вытекают из непонимания логики нашего языка, а в 6.53 дается звучащее иначе указание: «всегда, когда кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал значения некоторым знакам в своих предложениях» (Витгенштейн, Лахути и Добронравов, 2008: 218). Это может показаться странным: ведь метафизические предложения должны быть *хорошо замаскированной* бессмыслицей, а знаки, которым не придали значения, сразу бросались бы в глаза. Но дело в том, что отсутствие значения может быть хорошо замаскированным. Это происходит тогда, когда мы берем какое-то выражение, используемое обычно в осмысленных предложениях, и помещаем его в другой контекст, в котором оно не может иметь прежнего значения. Но

человек, не понимающий работы языка, не замечает, что он теперь имеет дело со словами, которые лишились привычного значения, но не получили нового. В «Философских исследованиях» предлагается пример: «§ 350. ...это все равно как я бы сказал: „Ты же знаешь, что значит «Сейчас здесь 5 часов»; выходит, знаешь и что значит «сейчас на Солнце пять часов»“...» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994d: 194). Конант стремится показать, что таков основной источник производства метафизических предложений: слова и выражения из обычного словоупотребления переносятся в иные, метафизические контексты, из-за чего теряют прежний смысл, не обрета нового. Потому метафизические предложения и являются бессмысленными, а Витгенштейн боролся с ними как в молодости, так и в зрелости. С тем, что боролся, опять-таки трудно спорить. Однако если в молодости Витгенштейн жестко противопоставил осмысленные предложения, то есть описывающие факты, и бессмысленные, то есть философские¹³, то в зрелости он подчеркивал многообразие видов и функций предложений:

Но сколько существует типов предложения? Скажем, утверждение, вопрос и приказ? — Нет, их бесчисленное множество: налицо бесконечное разнообразие способов употребления того, что мы называем «символами», «словами», «предложениями». И эта множественность не является чем-то устойчивым, заданным раз и навсегда; новые типы языка, новые языковые игры, как мы можем сказать, возникают постоянно, а другие устаревают и забываются¹⁴.

Вместо дихотомии осмысленных/бессмысленных предложений мы получаем неопределенное множество типов предложений, функционирующих в разных языковых играх. Соответственно, к ним должны были бы применяться разные критерии. Почему бы среди них не найти место и для метафорических предложений и подходящих для них критериев осмысленности? В конце концов, значение это употребление, а метафорические предложения, очевидно, имеют свои применения.

Говоря о предложениях, Витгенштейн начиная со среднего периода своего творческого пути противопоставлял два способа их употребления: как описаний фактов и как *правил для подобных описаний*. Причем

¹³Это не считая тавтологий, псевдопредложений (математические равенства) (Витгенштейн, Лахути и Добронравов, 2008: 196) и «априорных усмотрений возможных форм предложений науки» (там же: 202).

¹⁴Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994d: 90 (перевод изменен).

этому различию не соответствуют никакие структурные черты предложений. Одни и те же предложения могут в одних ситуациях функционировать как правила, а в других как описания (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994с); причем в разряд правил чаще всего перемещаются предложения, которые имели широкое применение в качестве описаний фактов (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994d).

Такое перемещение не делает их бессмысленными, хотя теперь к ним неприменим критерий сопоставления с фактами. Бессмысленные утверждения будут делать те философы, кто попытается смотреть на предложения, функционирующие как правила, как на описания неких суперфактов. Но философы не обязательно делают именно это. Сам Витгенштейн тут будет первым примером. Борясь с философскими затруднениями, он делает такое важное наблюдение об изменении функционирования предложений. Витгенштейн вообще делает много ценных наблюдений над тем, как живет язык в человеческих обществах, как дети обучаются языку и т. п. Навряд ли нам следует отбрасывать их как бессмысленные.

Тут мне могут возразить, что Витгенштейн просто напоминает об общеизвестных фактах (он сам повторяет это постоянно), так что это никакие не философские предложения. На что я опять отвечу: статус предложения определяется его использованием. И если оно используется для разрешения философских проблем, то, очевидно, становится философским. Возьмем, например, такие предложения, как «человек смертен», «человек имеет тело». Разве они не описывают очевидные, всеми признанные факты? И разве они не получили ключевую роль в философии XX и XXI вв.? Признаюсь, что никак не смогу отбросить их как бессмысленные, хотя их употребление вышло далеко за пределы их обычных использований.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Может быть, нам следует оценить как бессмысленные не сами предложения, а как раз их философские употребления? Однако современные философы, начиная с Витгенштейна, как правило не претендуют на истинные описания глубинных фактов. Они пишут, чтобы побудить нас *сменить оптику*, к которой приучила традиционная философия. Призывы к изменению оптики не являются осмысленными предложениями в смысле «Трактата». Означает ли это, что их надо отбросить? — Да; когда-нибудь, когда изменится ситуация и они потеряют актуальность. Но не сейчас. Торопливое и необдуманное отбрасывание принесет вред.

Правильное понимание философских рассуждений приведет в конце концов к осознанию необходимости их отбросить: согласиться с таковым исходом нас заставляют уроки самой истории философии. Но к подобному итогу еще надо подойти, а для того сначала проделать серьезную внутреннюю работу по критической перестройке сложившихся стереотипов мышления, которые в силу привычности стали бездумными. Однако для подобной работы требуются инструменты и дорожные указатели, каковыми остаются предложения, вовлеченные в круг философского употребления.

ЛИТЕРАТУРА

- Витгенштейн Л.* Замечания по основаниям математики / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. II / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994а. — С. 1–206.
- Витгенштейн Л.* Культура и ценность / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. I / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994b. — С. 406–492.
- Витгенштейн Л.* О достоверности / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. I / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994с. — С. 321–405.
- Витгенштейн Л.* Философские исследования / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. I / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994d. — С. 75–319.
- Витгенштейн Л.* Философские работы. В 2 т. Т. I / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994е.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / пер. с нем. Д. Г. Лахути, И. С. Добронравова. — 2-е изд. — М. : Канон+ РООИ Реабилитация, 2008.
- Деррида Ж.* Поля философии / пер. с фр. Д. Кралечкина. — М. : Академический проект, 2012.
- Драгалина-Черная Е. Г.* Catch—6.54 как перформативный парадокс // *Logica Lúdica* : Аспекты теоретико-игровой семантики и прагматики / В. Л. Васюков, Е. Г. Драгалина-Черная, В. В. Долгоруков. — СПб. : Алетейя, 2014. — С. 75–85.
- Моисеева А. Ю., Зайкова А. С. Л.* Витгенштейн и перформативный поворот // Эпистемология и философия науки. — 2020. — Т. 57, № 3. — С. 44–49.
- Монк Р.* Людвиг Витгенштейн. Долг гения / под ред. В. Анашвили ; пер. с англ. А. Васильевой. — М. : ИД «Дело» РАНХиГС, 2018.
- Родин К.* Проблема следования правилу и место Витгенштейна в социологических исследованиях : возвращение к Питеру Уинчу // Эпистемология и философия науки. — 2020. — Т. 57, № 3. — С. 23–33.

- Семенов А. Ю. Особенности стандартных интерпретаций «Tractatus Logico-Philosophicus» Л. Витгенштейна / *Universum: Общественные науки : электронный научный журнал*. — 2016. — URL: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/3651> (дата обр. 30 апр. 2025).
- Суровцев В. А. Философия раннего Витгенштейна : конфликт интерпретаций // *Вестник Томского государственного университета*. — 1999. — № 267. — С. 18–24.
- Ханова П. А. Проект перформативного письма Жилия Делёза // *Вестник Московского университета*. Сер. 7. Философия. — 2018. — № 3. — С. 52–66.
- Эдмондс Д., Айдиноу Д. Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами / пер. с англ. Е. Канищевой. — М. : НЛЮ, 2004.
- Bartunek N. Wittgenstein on Truth and Meaning / *Academia.edu*. — 2015. — URL: https://www.academia.edu/36067574/Wittgenstein_on_Truth_and_Meaning (visited on Apr. 30, 2025).
- Biletzki A. (Over)interpreting Wittgenstein. — New York : Springer Science+Business Media, 2003.
- Conant J. What “Ethics” in the Tractatus Is Not // *Religion and Wittgenstein’s Legacy* / ed. by D. Z. Philips, M. von der Ruhr. — London : Routledge, 2005. — P. 30–80.
- Conant J. Mild Mono-Wittgensteinianism // *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond* / ed. by C. Alice. — Cambridge (MA), London : The MIT Press, 2007. — P. 31–142.
- Diamond C. Throwing Away the Ladder : How to Read the Tractatus // *The Realistic Spirit : Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. — Cambridge (MA) : The MIT Press, 1991. — P. 135–160.
- Diamond C. Reading Wittgenstein with Anscombe, Going On to Ethics. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2019.
- Gakis D. Throwing Away the Ladder Before Climbing It / *The Wittgenstein Archives at the University of Bergen*. — 2013. — URL: <https://wab.uib.no/agora/tools/albums/collection-10-issue-1-article-52.annotatate> (visited on Apr. 30, 2025).
- Glock H.-J. Perspectives on Wittgenstein : An Intermittently Optionated Survey // *Wittgenstein and His Interpreters : Essays in Memory of Gordon Baker* / ed. by G. Kahane, E. Kanterian, O. Kuusela. — Oxford : Wiley-Blackwell, 2007. — P. 37–65.
- Hutchinson P., Read R. Review Article : Whose Wittgenstein? // *Philosophy*. — 2005. — No. 80. — P. 432–455.
- Hutchinson P., Read R. An Elucidatory Interpretation of Wittgenstein’s Tractatus : A Critique of Daniel D. Hutto’s and Marie McGinn’s Reading of Tractatus 6.54 // *International Journal of Philosophical Studies*. — 2006. — Vol. 14, no. 1. — P. 1–19.
- Hutto D. The Untimely Review of Ludwig Wittgenstein’s Tractatus Logico-Philosophicus / *Academia.edu*. — 2014. — URL: <https://www.academia.edu/9205169/Un>

- timely_review_of_Ludwig_Wittgenstein_s_Tractatus_Logico-Philosophicus (visited on Apr. 30, 2025).
- Krebs V. J. “Around the Axis of Our Real Need” : On the Ethical Point of Wittgenstein’s Philosophy // *European Journal of Philosophy*. — 2001. — Vol. 9, no. 3. — P. 344–374.
- Kremer M. The Cardinal Problem of Philosophy // *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond* / ed. by C. Alice. — Cambridge (MA), London : The MIT Press, 2007. — P. 143–176.
- McGinn M. Elucidating the Tractatus : Wittgenstein’s Early Philosophy of Language and Logic. — Oxford : Oxford University Press, 2006a.
- McGinn M. Wittgenstein’s Early Philosophy of Language and the Idea of “The Single Great Problem” // *Wittgenstein : The Philosopher and His Works* / ed. by A. Pichler, S. Säätelä. — Frankfurt am Main : Ontos Verlag, 2006b. — P. 107–140.
- Schönbaumsfeld G. A “Resolute” Later Wittgenstein? // *Metaphilosophy*. — 2010. — Vol. 41, no. 5. — P. 649–668.
- Stern D. G. Review Essay : Recent Work on Wittgenstein, 1980–90 // *Synthese*. — 1994. — Vol. 98, no. 3. — P. 415–458.
- Stern D. G. Wittgenstein’s Philosophical Investigations : An Introduction. — Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

Sokuler, Z. A. 2025. “Filosofiya kak preodoleniye filosofii [Philosophy as Overcoming of Philosophy]: o razlichnykh interpretatsiyakh ‘Logiko-filosofskogo traktata’ [On Different Interpretations of the Tractatus Logico-Philosophicus]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (3), 13–41.

ZINAIDA SOKULER

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY

PROFESSOR

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-0602-4295

PHILOSOPHY AS OVERCOMING OF PHILOSOPHY

ON DIFFERENT INTERPRETATIONS OF THE TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS

Submitted: May 01, 2025. Reviewed: July 23, 2025. Accepted: July 30, 2025.

Abstract: The so-called “resolute” interpretation of the *Tractatus Logico-Philosophicus*, which is actively discussed in recent literature, is considered. Its proponents demand from Wittgenstein’s researchers and followers to finally take seriously Wittgenstein’s words that he who has understood him should recognize all his propositions as senseless. “Resolution” consists in recognizing the need to fulfill this Wittgensteinian demand concluding his *Tractatus*. Proponents of this interpretation insist that the distinction made by many authors between mere nonsense and nonsense that is full of deep sense, illuminating, fraught with insight, etc., distorts the goal of the *Tractatus*. They insist that there is no doctrine, no concept or theory

in the said work of Wittgenstein: neither about the essence of the world and language, nor about the essence of proposition, nor about the logical, nor about the need to distinguish between what can be said and what can only be shown by propositions. The main arguments of the defenders of the “resolute” interpretation are analyzed: indication of the misuse of talking about what cannot be said; the interpretation of the metaphor of the ladder to be discarded; the quotations to which they appeal; the perspective of a unified treatment of Wittgenstein’s evolution and philosophy, which stands now as directed from beginning to end toward the one goal of eliminating philosophical problems by showing the senselessness of the expressions in which they are formulated. It is emphasized that the “resolute” interpretation leaves unexplained why all the sentences of the *Tractatus* were written. How can one devote years of one’s own life to philosophy while clinging to the conviction that it is all made up of nonsense to be discarded? And if one finds this implausible, how then Wittgenstein’s own words about the senselessness of philosophical statements and problems can be understood? It is shown that the weakness of “resolute interpreters” is due to the fact that they have too narrow an understanding of the function of propositions, of the role they can play. Therefore, their criteria for distinguishing sentences into senseful and senseless ones are too narrow.

Keywords: Wittgenstein, “Tractatus Logico-Philosophicus”, Sense and Nonsense, Philosophical Propositions, James Conant, “Resolute” Interpretation of the “Tractatus Logico-Philosophicus”.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-13-41.

REFERENCES

- Alice, C., ed. 2007. *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*. Cambridge (MA) and London: The MIT Press.
- Bartunek, N. 2015. “Wittgenstein on Truth and Meaning.” Academia.edu. Accessed Apr. 30, 2025. https://www.academia.edu/36067574/Wittgenstein_on_Truth_and_Meaning.
- Biletzki, A. 2003. *(Over)interpreting Wittgenstein*. New York: Springer Science+Business Media.
- Conant, J. 2005. “What ‘Ethics’ in the Tractatus Is Not.” In *Religion and Wittgenstein’s Legacy*, ed. by D. Z. Philips and M. von der Ruhr, 30–80. London: Routledge.
- . 2007. “Mild Mono-Wittgensteinianism.” In *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*, ed. by C. Alice, 31–142. Cambridge (MA) and London: The MIT Press.
- Derrida, J. 2012. *Polya filosofii [Marges de la philosophie]* [in Russian]. Trans. from the French by D. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Akademicheskiiy proyekt [Academic Project].
- Diamond, C. 1991. “Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus.” In *The Realistic Spirit : Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, 135–160. Cambridge (MA): The MIT Press.
- . 2019. *Reading Wittgenstein with Anscombe, Going On to Ethics*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Dragalina-Chernaya, Ye. G. 2014. “Catch — 6.54 kak performativnyy paradoks [Catch — 6.54 as a Performative Paradox]” [in Russian]. In *Logica Ludicra [Logica Ludicra] : Aspekty teoretiko-igrovoy semantiki i pragmatiki [Aspects of Game-Theoretic Semantics and Pragmatics]*, by V. L. Vasyukov, Ye. G. Dragalina-Chernaya, and V. V. Dolgorukov, 75–85. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Edmonds, D., and J. Eidinow. 2004. *Kocherga Vitgenshteyna. Istoriya desyatiminutnogo spora mezhdru dvumya velikimi filosofami [Wittgenstein’s Poker: The Story of a Ten-*

- Minute Argument Between Two Great Philosophers*] [in Russian]. Trans. from the English by Ye. Kanishcheva. Moskva [Moscow]: NLO.
- Gakis, D. 2013. "Throwing Away the Ladder Before Climbing It." *The Wittgenstein Archives at the University of Bergen*. Accessed Apr. 30, 2025. <https://wab.uib.no/agora/tools/alw/s/collection-10-issue-1-article-52.annotate>.
- Glock, H.-J. 2007. "Perspectives on Wittgenstein: An Intermittently Optionated Survey." In *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*, ed. by G. Kahane, E. Kanterian, and O. Kuusela, 37–65. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hutchinson, Ph., and R. Read. 2005. "Review Article: Whose Wittgenstein?" *Philosophy*, no. 80, 432–455.
- . 2006. "An Elucidatory Interpretation of Wittgenstein's Tractatus: A Critique of Daniel D. Hutto's and Marie McGinn's Reading of Tractatus 6.54." *International Journal of Philosophical Studies* 14 (1): 1–19.
- Hutto, D. 2014. "The Untimely Review of Ludwig Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus." *Academia.edu*. Accessed Apr. 30, 2025. https://www.academia.edu/9205169/Untimely_review_of_Ludwig_Wittgenstein_s_Tractatus_Logico_Philosophicus.
- Khanova, P. A. 2018. "Proyekt performativnogo pis'ma Zhilya Delëza [Gilles Deleuze's Project of Performative Writing]" [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 7. Filosofiya* [Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy], no. 3, 52–66.
- Krebs, V. J. 2001. "'Around the Axis of Our Real Need': On the Ethical Point of Wittgenstein's Philosophy." *European Journal of Philosophy* 9 (3): 344–374.
- Kremer, M. 2007. "The Cardinal Problem of Philosophy." In *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*, ed. by C. Alice, 143–176. Cambridge (MA) and London: The MIT Press.
- McGinn, M. 2006a. *Elucidating the Tractatus: Wittgenstein's Early Philosophy of Language and Logic*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006b. "Wittgenstein's Early Philosophy of Language and the Idea of 'The Single Great Problem'." In *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, ed. by A. Pichler and S. Säätelä, 107–140. Frankfurt am Main: Ontos Verlag.
- Moiseyeva, A. Yu., and A. S. Zaykova. 2020. "L. Vitgenshteyn i performativnyy povorot [Wittgenstein and Performative Turn]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science] 57 (3): 44–49.
- Monk, R. 2018. *Lyudvig Vitgenshteyn. Dolg geniya* [Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius] [in Russian]. Ed. by V. Anashvili. Trans. from the English by A. Vasil'yeva. Moskva [Moscow]: ID "Delo" RANKhiGS [Delo Publishers of RANEPa].
- Rodin, K. 2020. "Problema sledovaniya pravilu i mesto Vitgenshteyna v sotsiologicheskikh issledovaniyakh [The Problem of Rule-Following and Wittgenstein's Place in Sociological Research]: vozvrashcheniye k Piteru Uinchu [A Return to Peter Winch]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science] 57 (3): 23–33.
- Schönbaumsfeld, G. 2010. "A 'Resolute' Later Wittgenstein?" *Metaphilosophy* 41 (5): 649–668.
- Semenov, A. Yu. 2016. "Osobennosti standartnykh interpretatsiy 'Tractatus Logico-Philosophicus' L. Vitgenshteyna [Features of Standard Interpretations of L. Wittgenstein's 'Tractatus Logico-Philosophicus']" [in Russian]. *Universum: Obshchestvennyye nauki i elektronnyy nauchnyy zhurnal* [Universum: Social Sciences: Electronic Scientific Journal]. Accessed Apr. 30, 2025. <http://7universum.com/ru/social/archive/item/3651>.
- Stern, D. G. 1994. "Review Essay: Recent Work on Wittgenstein, 1980–90." *Synthese* 98 (3): 415–458.
- . 2004. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Surovtsev, V. A. 1999. "Filosofiya rannego Vitgenshteyna [Philosophy of Early Wittgenstein]: konflikt interpretatsiy [Conflict of Interpretations]" [in Russian]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta [Bulletin of Tomsk State University]*, no. 267, 18–24.
- Wittgenstein, L. 1994a. [in Russian]. Vol. 1 of *Filosofskiye raboty [Philosophical Works]*, comp. M. S. Kozlova. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.
- . 1994b. *Filosofskiye issledovaniya [Philosophische Untersuchungen]* [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, 75–319. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.
- . 1994c. "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.
- . 1994d. *O dostovernosti [Über Gewißheit]* [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, 321–405. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.
- . 1994e. *Zamechaniya po osnovaniyam matematiki [Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik (Remarks on the Foundations of Mathematics)]* [in Russian]. In vol. II of *Filosofskiye raboty [Philosophical Works]*, comp. M. S. Kozlova, trans. from the German by M. S. Kozlova and Yu. A. Aseyev, 1–206. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.
- . 2008. *Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]* [in Russian]. 2nd ed. Trans. from the German by D. G. Lakhuti and I. S. Dobronravov. Moskva [Moscow]: Kanon+ ROOI Reabilitatsiya.

Антонина Конькова, Владимир Маркин*

СУЖДЕНИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ВООБРАЖАЕМАЯ ЛОГИКА Н. А. ВАСИЛЬЕВА**

Получено: 17.04.2025. Рецензировано: 21.06.2025. Принято: 27.07.2025.

Аннотация: В статье предпринимается попытка экспликации суждений воображаемой логики Н. А. Васильева с использованием суждений существования. Под суждением существования в традиционной логике понималось суждение, предикатом которого является термин «существует», а в качестве субъекта выступает некий термин или последовательность терминов. По мнению некоторых предшественников современной логики, суждения существования имеют более фундаментальный статус по сравнению с атрибутивными суждениями, в том смысле, что вторые могут быть редуцированы к первым. В качестве современной реконструкции воображаемой логики в статье рассматривается логика Π , предложенная в работе Т. П. Костюк и В. И. Маркина «Формальная реконструкция воображаемой логики Н. А. Васильева» (1998). На основе анализа текстов Васильева показано, что формальная семантика данной системы вполне соответствует интерпретации суждений воображаемой логики, которую имел в виду сам ее автор. Построен язык, позволяющий осуществлять формальную запись суждений существования для случая, когда с каждым общим термином связываются три экстенциональные характеристики: не только его объем и антиобъем, но и противоречивая относительно этого термина область. Для данного языка сформулирована семантика, в которой используется тот же класс моделей, что и в логике Π . Задан перевод формул языка Π в этот язык; доказано, что условия истинности суждений воображаемой логики эквивалентны условиям истинности их переводов в «воображаемой» логике суждений существования (логике $\Pi\Upsilon$). Последнее означает, что данный перевод погружает Π в $\Pi\Upsilon$. Осуществлена аналитико-табличная формализация логики $\Pi\Upsilon$. Доказаны метатеоремы о семантической непротиворечивости и полноте. Сформулирована разрешающая процедура, позволяющая решать вопрос о доказуемости или недоказуемости произвольной формулы языка $\Pi\Upsilon$ методом аналитических таблиц. Данная процедура обеспечивает адекватный алгоритм проверки на валидность любого утверждения (в том числе любого силлогизма) воображаемой логики.

Ключевые слова: суждения существования, воображаемая логика, Николай Васильев, формализованный язык, формальная семантика, аналитические таблицы, разрешающая процедура.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-42-66.

*Конькова Антонина Викторовна, к. филос. н., старший преподаватель, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва), konkova@philos.msu.ru, ORCID: 0000-0002-7672-5476; Маркин Владимир Ильич, д. филос. н., профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва), markin@philos.msu.ru, ORCID: 0000-0001-5800-4096.

**© Конькова А. В.; Маркин В. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

СУЖДЕНИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ, ИХ ЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС

Во многих учебниках по традиционной логике суждения существования выделяются как особая разновидность простых суждений. Если атрибутивные суждения содержат информацию о наличии или отсутствии свойств у предметов, реляционные суждения — информацию о наличии или отсутствии отношений между предметами, то суждения существования выражают мысль о существовании или несуществовании самих предметов. Их логическим сказуемым является термин «существует», трактуемый как знак особой онтологической характеристики. В качестве логического подлежащего в них могут выступать сингулярные термины (знаки индивидов), общие термины (знаки классов), последовательности общих терминов (знаки пересечений классов). Суждения «Магнитное поле существует» и «Эфир не существует» — единичные, суждения «Гнедые кони существуют» и «Крылатые кони не существуют» содержат общий субъект, к третьему типу относятся суждения «Фруктоядные рукокрылые млекопитающие существуют» и «Неэлектропроводные нетеплопроводные металлы не существуют». По качеству суждения существования делятся на утвердительные и отрицательные. В каждой из трех приведенных выше пар суждений первое утвердительное, а второе отрицательное.

Однако с некоторых пор суждения существования перестали рассматривать в качестве суждений особого типа. По-видимому, свою роль здесь сыграла их критика Кантом при анализе онтологического аргумента в «Критике чистого разума». Кант отмечал, что термин «существует» не является реальным предикатом в том смысле, что он не добавляет информации к понятию о предмете:

Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю *Бог есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как предмет в отношении к моему понятию. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание (Кант, Лосский, 2020: 336).

Но если вы говорите, что *Бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом (там же: 335).

В рамках символической логики (а именно в логике предикатов) термин «существует» используется не как предикатор, а в качестве

квантора. Утверждение о существовании элементов в классе S фиксируется формулой $\exists x S(x)$. Суждение о существовании индивида t может, в принципе, быть выражено формулой $\exists x(x = t)$, но эта формула общезначима в классической логике предикатов с равенством и, следовательно, не содержит реальной информации о данном индивиде¹.

Вместе с тем суждения существования играют важную роль в логических работах некоторых предшественников современной логики. Мы имеем в виду прежде всего Франца Brentano и Льюиса Кэрролла. У Brentano они положены в основу теории суждения, а у Кэрролла — в основу его силлогистики.

Согласно Brentano, логический статус суждений существования более фундаментален по сравнению с атрибутивными суждениями: вторые можно редуцировать к первым, сохранив при этом их смыслы. Пусть S — положительный термин, репрезентирующий некий класс индивидов (объем S), а P' — отрицательный термин, репрезентирующий антиобъем термина P (то есть дополнение к объему P в некотором универсуме). Тогда атрибутивное суждение формы «Все S есть P » эквивалентно суждению существования « SP' не существуют» (не существуют предметы, входящие в объем S и антиобъем P). Атрибутивные суждения трех других видов сводятся к суждениям существования так: «Некоторые S есть P » редуцируется к « SP существуют», «Ни один S не есть P » — к « SP не существуют», «Некоторые S не есть P » — к « SP' существуют» (Brandl & Textor, 2022). Обратим внимание на то, что у Brentano на месте субъекта здесь находятся не отдельные термины, а их пары.

Интересно, что идея положить суждения существования в основу теории суждения получила свое развитие в дальнейшем. У. Кригель отмечает (Kriegel, 2017: 108–109), что ученик Brentano Франц Хиллебранд предпринял попытку переинтерпретации корректных умозаключений пропозициональной логики с использованием экзистенциальных суждений, редуцируя, по существу, к ним сложные суждения. Так, условное суждение «Если p , то q » он трактовал как « p без q не существует». Тогда если в качестве p взять «Окно открыто», а в качестве q — «Комната

¹Заметим, что в некоторых логиках, свободных от экзистенциальных допущений, предметная область стратифицируется: множество актуальных индивидов составляет лишь ее подмножество, не обязательно совпадающее с универсумом. Тогда введение предиката существования ($E!$) имеет смысл, и он как раз определяется так: $E!t \equiv_{df} \exists x(x = t)$. Правая часть этого определения в подобных логических теориях не общезначима в силу того, что квантифицируемые переменные пробегают по множеству актуальных объектов, а терму t в качестве значения может быть сопоставлен и неактуальный индивид.

холодная», то умозаключение по *modus ponens* может пониматься так: «Открытого окна без холодной комнаты не существует; открытое окно существует. Следовательно, холодная комната существует».

Кэрролл отводит суждениям существования существенную роль при построении оригинальной системы силлогистики (Кэрролл, Данилов, 2000). Первоначально он выделяет суждения, где на месте субъекта находится один общий термин: «Честные люди существуют», «Людей ростом в 50 футов не существует». Затем он рассматривает суждения существования, где субъект — это пара терминов. Именно к ним он сводит обычные атрибутивные суждения. Как и Brentano, частноутвердительное суждение «Некоторые купцы являются скупцами» он редуцирует к суждению «Купцы-скупцы существуют», а общеотрицательное суждение «Ни одна русалка не является модисткой» к суждению «Русалок-модисток не существует». Отличие кэрролловской интерпретации от Brentano-ской состоит в трактовке общеутвердительных суждений: «Все S есть P », согласно Кэрроллу, эквивалентно конъюнкции двух суждений существования — « SP существуют, а SP' не существуют»². Например, суждение «Все банкиры богаты» имеет тот же смысл, что и «Богатые банкиры существуют, а небогатых банкиров не существует».

При анализе силлогизмов Кэрролл фиксирует информацию, содержащуюся в их посылках, по сути дела, используя суждения существования, в которых субъектами являются тройки терминов. Исходный универсум объектов разбивается на восемь классов, каждый из которых репрезентирует пересечение объемов либо антиобъемов трех простых общих терминов (например, S , M и P). Посылки силлогизма выражают мысль о наличии или отсутствии элементов у этих классов. Рассмотрим силлогизм с посылками формы «Ни один M не есть P » и «Некоторые S есть M ». Первая посылка может быть переформулирована в суждение существования « MP не существуют», но последнее эквивалентно конъюнкции двух отрицательных суждений существования с трехкомпонентным субъектом: « SMP не существуют и $S'MP$ не существуют». Вторая посылка равносильна суждению « SM существуют», что эквивалентно дизъюнкции двух утвердительных суждений существования с трехкомпонентным субъектом: « SMP существуют или

²Тем самым Кэрролл полагает, что истинные суждения формы «Все S есть P » обязательно должны содержать непустой термин S на месте субъекта. Такое ограничение на общеутвердительные суждения известно в истории логики, его относят к работам Оккама и даже самого Аристотеля (Бочаров и Маркин, 2010: 49–61).

SMP' существуют». Из совокупной информации этих посылок, согласно Кэрроллу, можно вывести заключение « SP' существуют», которое соответствует атрибутивному суждению «Некоторые S есть P' »³.

В статье В. И. Маркина «Логика суждений существования и силлогистика» (Маркин, 2021) был построен язык, предназначенный для формальной записи суждений существования (язык логики **СТ**). В его алфавит включается особая константа существования Υ , вводятся также бесконечный список простых общих терминов (сингулярные термины в языке отсутствуют), оператор терминного отрицания $'$, пропозициональные связки и скобки. Атомарными формулами являются выражения вида $\Upsilon X_1 X_2 \dots X_n$ (« $X_1 X_2 \dots X_n$ существуют»), где $n \geq 1$, а каждый X_i есть либо простой общий термин S , либо отрицательный термин S' . Сложные формулы образуются с помощью пропозициональных связок и скобок.

Для этого языка формулируется естественная семантика. Простым общим терминам в качестве значений сопоставляются подмножества некоторого исходного универсума, отрицательным терминам — дополнения к этим подмножествам. Формула вида $\Upsilon X_1 X_2 \dots X_n$ истинна, если и только если пересечение множеств, сопоставленных терминам $X_1, X_2, \dots, X_n$, непусто. Условия истинности сложных формул стандартные. В той же работе В. И. Маркина (там же) предложена аксиоматическая, а в его же статье «Аналитико-табличное исчисление, адекватное логике суждений существования» (Маркин, 2024) — аналитико-табличная формализация логики **СТ**.

Заметим, что язык **СТ** намного богаче стандартных языков позитивных и негативных силлогистик. По своим выразительным возможностям он сравним разве что с языками булевой логики классов и расширенных силлогистик. В последних допускается, что субъектами и предикатами атрибутивных суждений могут быть не только простые термины и их отрицания, но и «конъюнктивные» и «дизъюнктивные» сложные термины. Так, суждение вида «Ни один S и P не есть M или Q » может быть адекватно представлено в языке **СТ** формулой $\Upsilon SPM'Q'$, но не имеет эквивалентного аналога в стандартных силлогистических языках.

В следующих разделах данной статьи мы покажем, что к особого типа суждениям существования могут быть редуцированы также суждения воображаемой логики Н. А. Васильева и что может быть построен аналог логики **СТ** — «воображаемая» логика суждений существования.

³Частноотрицательные суждения Кэрролл не рассматривает.

ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ СУЖДЕНИЙ ВООБРАЖАЕМОЙ ЛОГИКИ

Воображаемая логика Н.А. Васильева представляет собой силлогистику особого типа: ее предметом является установление логических взаимосвязей между различными атрибутивными суждениями. Отличие воображаемой логики от обычных силлогистических систем состоит в том, что в ней исследуются суждения не двух, а трех качеств: наряду с утвердительными и отрицательными суждениями Васильев вводит в рассмотрение так называемые индифферентные (самопротиворечивые) суждения. Суждения разных качеств отличаются друг от друга тем, какая предиктирующая связка в них содержится: утвердительные суждения содержат связку «есть», отрицательные — связку «не есть», а индифферентные — новую, необычную связку «есть и не есть».

Что касается деления суждений воображаемой логики по количеству, то сам автор первоначально выделяет три их типа: единичные, общие и определенно-частные (в терминологии Васильева — акцидентальные). У единичных суждений в качестве субъекта выступает сингулярный термин, а квантор отсутствует, общие содержат кванторное слово «все». Акцидентальные суждения, согласно Васильеву, так же, как и общие, несут информацию обо всем объеме субъекта, и возможны четыре их разновидности: (1) «одни S есть P , а все остальные не есть P »; (2) «одни S есть P , а все остальные есть и не есть P »; (3) «одни S не есть P , а все остальные есть и не есть P »; (4) «одни S есть P , другие не есть P , а все остальные есть и не есть P ».

Однако при систематическом построении основного варианта воображаемой логики Васильев не рассматривает силлогизмы с единичными и определенно-частными посылками. Вместо акцидентальных суждений в силлогизмах он использует обычные неопределенно-частные суждения, несмотря на то что ранее подверг их жесткой критике в своей первой работе «О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого» (Васильев, 1989: 12–53). В этих суждениях квантор «некоторые» трактуется в аристотелевском ключе: «по крайней мере один, а может быть и все».

Кроме того, исследуя силлогизмы II фигуры, Васильев обнаружил, что ни из какой комбинации посылок не следует ни общее, ни частное суждение никакого качества. Вместе с тем из некоторых пар посылок II фигуры можно сделать корректный вывод о ложности некоторого утвердительного суждения (общего или частного). Именно поэтому он

рассматривает суждения еще одного типа, которые называет исключаящими (или подготовительными) формами. Суждения этих форм выражают мысль о ложности либо утвердительного, либо отрицательного, либо индифферентного суждения. Заметим, что по сути исключаящие формы эквивалентны отрицаниям суждений какого-то из трех качеств. Поэтому если при реконструкции воображаемой логики ввести в язык пропозициональное отрицание, то нет необходимости в выделении этих форм суждений как самостоятельных. А если в таком языке предусмотреть еще и конъюнкцию, то отпадает необходимость и в особом выделении акцидентальных суждений: они будут выразимы через общие и неопределенно-частные суждения.

Будем в дальнейшем для формальной записи суждений воображаемой логики использовать следующую нотацию, предложенную в работе «Формальная реконструкция воображаемой логики Н. А. Васильева» (Костюк, Маркин, 1998). Общие суждения кодифицируются буквой **A**, а частные — буквой **I**, для кодификации утвердительных суждений используем после этих букв индекс 1, для отрицательных индекс 2, для индифферентных индекс 3. Получаем шесть силлогистических констант для языка воображаемой логики: **A₁**, **A₂**, **A₃**, **I₁**, **I₂**, **I₃**. Элементарными формулами в этом языке являются: **A₁SP** («Все *S* есть *P*»), **A₂SP** («Все *S* не есть *P*»), **A₃SP** («Все *S* есть и не есть *P*»), **I₁SP** («Некоторые *S* есть *P*»), **I₂SP** («Некоторые *S* не есть *P*»), **I₃SP** («Некоторые *S* есть и не есть *P*»). Для формального представления акцидентальных и исключаящих суждений в алфавите языка следует предусмотреть пропозициональные связки и допустить, что формулы (а именно сложные формулы) могут образовываться с их помощью.

Естественным образом возникает вопрос о семантике суждений воображаемой логики, о тех условиях, при которых эти суждения (в особенности индифферентные) являются истинными. При ответе на данный вопрос мы сталкиваемся с серьезным затруднением: сам автор воображаемой логики формулирует свою систему чисто синтаксическими средствами, по сути, взяв за образец изложение силлогистики Аристотелем в «Первой аналитике». Васильев так же поочередно рассматривает силлогизмы I, II и III фигур, выделяя те из них, которые, с его точки зрения, являются правильными, не давая при этом никакого семантического обоснования их корректности.

Эта проблема может быть решена с использованием средств современной символической логики и логической семантики: необходимо задать класс моделей, в котором валидными оказываются все принимаемые

Васильевым модусы силлогизмов, а все отвергаемые им модусы не являются таковыми. Такого типа модели для языка воображаемой логики были предложены в упомянутой выше работе (Костюк, Маркин, 1998).

Рассматриваются три семантические функции ψ_1 , ψ_2 и ψ_3 , каждая из которых сопоставляет произвольному общему термину Q подмножество некоторой наперед выбранной предметной области (универсума) **D**. Неформально, $\psi_1(Q)$ интерпретируется как объем термина Q , $\psi_2(Q)$ — как его антиобъем, а $\psi_3(Q)$ — как область, противоречивая относительно Q . Именно в последнее множество попадают индивиды, для которых было бы справедливо суждение о том, что они есть и не есть Q . Вводятся ограничения, согласно которым объем, антиобъем и противоречивая область, связанные с любым Q , попарно несовместимы, а объединение этих трех множеств исчерпывает универсум **D**: $\psi_1(Q) \cap \psi_2(Q) = \emptyset$, $\psi_1(Q) \cap \psi_3(Q) = \emptyset$, $\psi_2(Q) \cap \psi_3(Q) = \emptyset$, $\psi_1(Q) \cup \psi_2(Q) \cup \psi_3(Q) = \mathbf{D}$. Кроме того, постулируется непустота объема каждого термина: $\psi_1(Q) \neq \emptyset$.

Условия истинности элементарных формул (форм суждений воображаемой логики) в модели $\langle \mathbf{D}, \psi_1, \psi_2, \psi_3 \rangle$ определяются следующим образом. **A₁SP** истинна, если и только если (е. т. е.) $\psi_1(S) \subseteq \psi_1(P)$, то есть объем S включается в объем P . **A₂SP** истинна, е. т. е. $\psi_1(S) \subseteq \psi_2(P)$, то есть объем S включается в антиобъем P . **A₃SP** истинна, е. т. е. $\psi_1(S) \subseteq \psi_3(P)$, то есть объем S включается в область, противоречивую относительно P . **I₁SP** истинна, е. т. е. $\psi_1(S) \cap \psi_1(P) \neq \emptyset$, то есть объемы S и P имеют общие элементы. **I₂SP** истинна, е. т. е. $\psi_1(S) \cap \psi_2(P) \neq \emptyset$, то есть по крайней мере один элемент объема S содержится в антиобъеме P . **I₃SP** истинна, е. т. е. $\psi_1(S) \cap \psi_3(P) \neq \emptyset$, то есть по крайней мере один элемент объема S содержится в области, противоречивой относительно P .

Обычным образом определяется общезначимость формул и отношение логического следования. Т. П. Костюк и В. И. Маркин сформулировали (там же) аксиоматическое исчисление **IL**, для которого в диссертации «Реконструкция логических систем Н. А. Васильева средствами современной логики» (Костюк, 1999) были доказаны метатеоремы о непротиворечивости и полноте относительно изложенной выше семантики. Данная логическая система может рассматриваться как формализация основного варианта воображаемой логики в языке, в котором имеются не только формы атрибутивных суждений, но и сложные формулы, образованные с помощью пропозициональных связок.

Но насколько такая формализация адекватна оригинальной логике Васильева? Для ответа на этот вопрос введем понятие **IL**-валидного

силлогизма. Силлогизм называется **II**-валидным, е. т. е. его заключение логически следует из посылок в классе моделей $\langle \mathbf{D}, \psi_1, \psi_2, \psi_3 \rangle$ или, что то же самое, из его посылок выводимо заключение в исчислении **II**. В работе «О корректных силлогизмах основного варианта Воображаемой логики Н. А. Васильева» (Конькова, 2023) удалось выделить все **II**-валидные силлогизмы. Было установлено, что все силлогизмы воображаемой логики, корректные с точки зрения Васильева, и только они, являются **II**-валидными (если речь идет о первых трех фигурах)⁴.

Таким образом, можно считать обоснованным, что для воображаемой логики существует адекватная теоретико-множественная семантика, основанная на различении трех экстенциональных характеристик терминов — их объемов, антиобъемов и противоречивых областей. Но соответствует ли эта конструкция тем интуициям и содержательным соображениям, из которых исходил Васильев при построении воображаемой логики? Прямого ответа на этот вопрос в главной его статье «Воображаемая (неаристотелева) логика» мы, по существу, не находим. В развернутой преамбуле, предваряющей само построение данной логической системы, отмечается, что воображаемая логика, так же как и аристотелевская, является эмпирической логикой, но если аристотелевская в качестве онтологического фундамента имеет наш, «земной» мир, то логика Васильева — иную реальность, некий воображаемый мир. В нашем мире объект не может одновременно обладать и не обладать каким-то свойством, а в воображаемом мире может.

Объяснения, предлагаемые Васильевым, сводятся к следующему. Относительно нашего мира лишь утвердительные суждения основаны непосредственно на опыте (на восприятии и ощущении). Связь же отрицательных суждений с опытом всегда опосредована неким выводом о несовместимости двух признаков:

Я не могу видеть непосредственно, что данный предмет не белого цвета. У нас нет отрицательных ощущений, ощущений «не белого». Я могу видеть только определенные положительные ощущения красного, синего, черного и т. д. Когда я утверждаю, что предмет не белого цвета, то я несомненно сделал вывод. Я видел, что предмет красного цвета, и вывел, что предмет не белого цвета, зная, что красное не может быть белым (Васильев, 1989: 60–61).

⁴Напомним, что IV фигуру сам Васильев не рассматривал, ограничившись замечанием, что она возможна (то есть в ней имеются корректные силлогизмы). **II**-валидные силлогизмы IV фигуры также были выделены в той же статье (Конькова, 2023), что придало воображаемой логике определенную завершенность.

Однако, пишет Васильев, мы можем представить себе иной мир, в котором не только утвердительные, но и отрицательные суждения основаны на непосредственном восприятии. Тогда суждение о том, что предмет не является белым, в воображаемом мире прямым образом основывается на ощущении небелого, без какого-либо дополнительного вывода.

Необходимость введения индифферентных суждений применительно к этому миру Васильев обосновывает так. Пусть факт *a* дает основание для утвердительного суждения «*S* есть *A*», а факт *b* — основание для отрицательного суждения «*S* не есть *A*». Если допустить, что в воображаемом мире оба факта могут иметь место, то суждение «*S* есть *A*» окажется ложным в силу факта *b*, а суждение «*S* не есть *A*» — ложным в силу факта *a*.

Поэтому для случая совместного существования фактов *a* и *b* должно существовать третье суждение, которое будет истинным для этого случая. *Эту третью форму суждения [...] мы будем называть суждением противоречия, или лучше суждением индифферентным, и будем обозначать так: S есть и не есть A зараз* (Васильев, 1989: 66).

Следует иметь в виду, что союз «и» в предикцирующей связке «есть и не есть» — не обычная конъюнкция: из суждения «*S* есть и не есть *A*» не следует ни «*S* есть *A*», ни «*S* не есть *A*». «Вообще, — пишет Васильев, — каждая из этих форм — утвердительная, отрицательная или индифферентная — ложна, когда истинна какая-нибудь из двух остальных» (там же)⁵.

В заключительной части статьи «Воображаемая (неаристотелева) логика» автор обсуждает вопрос о том, как может быть рационально истолкована воображаемая логика применительно к нашему миру. Он предлагает три такого рода интерпретации этой логической системы, одна из интерпретаций дает альтернативный (по классу корректных силлогизмов) вариант воображаемой логики и подробно исследована (см., например: Зайцев и Маркин, 1999; Конькова, 2019; Конькова и Маркин, 2020). Но эти истолкования ничего не добавляют к пониманию «устройства» самого воображаемого мира, что могло бы послужить основой для построения семантической модели для основного варианта логики Васильева.

Вместе с тем в других работах Васильева имеются фрагменты, свидетельствующие в пользу того, что он допускал интерпретацию суждений

⁵По контексту, здесь у Васильева речь идет о суждениях с сингулярным субъектом. Сказанное справедливо и для общих суждений, но, конечно же, неверно для частных.

воображаемой логики, подобную реализованной в изложенной выше семантике.

Так, конспект лекции «Воображаемая логика» (1911) содержит следующий отрывок: «Тогда мы имели бы три основные формы суждения по качеству: (1) Простое утверждение: S есть P . (2) Простое отрицание: S есть по P . (3) Соединение утверждения с отрицанием (индифферентное суждение): S есть P и по P зараз» (Васильев, 1989: 129). Этот текст может вызвать справедливый недоуменный вопрос: почему суждения трех разных качеств автор формулирует, используя одну и ту же связку «есть» (утвердительную связку!), и это несмотря на то, что в основной своей статье он многократно подчеркивает, что утвердительные, отрицательные и индифферентные суждения различаются именно предикующей связкой, а отнюдь не предикатом. Мы предполагаем, что в этом месте Васильев делает попытку разъяснить условия истинности суждений разных качеств. В каждом из трех случаев речь идет о принадлежности предмета некоторому классу: в первом случае — объему некоторого термина, и данный объем обозначен как « P », во втором случае — антиобъему термина, представленному как «по P », а в третьем — особой, противоречивой области, представленной оборотом « P и по P зараз».

Аналогичный фрагмент встречается в статье Васильева «Логика и металогика»:

Чисто гипотетически предположим мир, в котором вещи обладают тем свойством, что одни из них имеют один противоречащий предикат, суть A , другие имеют другой, противоречащий первому предикат, суть по A , третьи же имеют и тот и другой, суть зараз A и по A . Пусть одни предметы белы, другие небелы, третьи и белы и небелы зараз (там же: 104).

Показательно, что уже в следующем абзаце Васильев формулирует три типа суждений разных качеств с использованием разных связок: «есть», «не есть», «есть и не есть зараз». Поэтому в процитированном отрывке речь идет, по нашему мнению, именно о семантической интерпретации этих суждений, которая базируется на том, что с каждым термином связаны три предиката (с экстенциональной точки зрения, их допустимо трактовать как множества). Так, с термином «белый» в воображаемом мире будут связаны, во-первых, множество белых предметов, во-вторых, множество небелых предметов, и в-третьих, множество предметов, которые одновременно белы и небелы. Но именно эта идея лежит в основе формальной семантики системы **II**!

Следует отметить, что ограничения, накладываемые на **П**-модели, вполне согласуются с представлениями Васильева о том, как соотносятся между собой объем, антиобъем и противоречивая область для произвольного термина. Он пишет:

Теперь мы должны дополнительно допустить, что, кроме этих трех форм суждения, не может быть четвертой, имеющей реальное обоснование и значение для мира воображаемой логики, то есть к отрицанию закона противоречия должны прибавить еще закон исключенного четвертого. Тогда в каждом данном случае⁶ воображаемой логики будет истинно или утвердительное, или отрицательное суждение, или индифферентное (Васильев, 1989: 105).

Этот тезис можно понимать как аналог принимаемого в нашей семантике условия — $\psi_1(Q) \cup \psi_2(Q) \cup \psi_3(Q) = \mathbf{D}$, то есть любой элемент предметной области **D** обязательно попадает в какой-то из трех классов и не может оказаться ни в каком четвертом классе, внешнем по отношению к каждому из этих трех.

«Для воображаемой логики, — продолжает Васильев, — истинность одной какой-нибудь формы влечет за собой признание ложности двух других, и обратно, истинность какой-нибудь формы может быть выведена из признания ложности двух других» (там же: 106). В первой части этого фрагмента речь очевидно идет о том, что объем, антиобъем и противоречивая область попарно несовместимы: если предмет находится в одном из этих классов, то он не является элементом двух других. Подобное требование постулируется и в нашей семантике — $\psi_1(Q) \cap \psi_2(Q) = \emptyset$, $\psi_1(Q) \cap \psi_3(Q) = \emptyset$, $\psi_2(Q) \cap \psi_3(Q) = \emptyset$. Вторая часть — это изложенный иными словами тезис о том, что объединение этих трех классов исчерпывает универсум рассмотрения.

Подводя итог сказанному, отметим, что мы привели достаточно убедительные аргументы в пользу того, что формальная семантика системы **П** не только позволяет обосновать корректные силлогизмы воображаемой логики и опровергнуть некорректные, но и вполне соответствует той интерпретации суждений трех разных качеств, которую имел ввиду сам Васильев.

СУЖДЕНИЯ ВООБРАЖАЕМОЙ ЛОГИКИ КАК СУЖДЕНИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Перейдем к обсуждению и решению главной задачи данной статьи — вопросу о возможности адекватного представления информации, ко-

⁶То есть когда субъектом является имя произвольного предмета.

торую содержат различные суждения воображаемой логики, с использованием суждений существования.

Для неопределенно-частных суждений этот вопрос решается очевидным образом: условия их истинности в **П**-модели представляют собой, по сути, утверждения о существовании общего для двух классов элемента. Так, утвердительные суждения «Некоторые S есть P » ($\mathbf{I}_1SP$) истинны, е. т. е. существует предмет, входящий как в объем S , так и в объем P . Отрицательные суждения «Некоторые S не есть P » ($\mathbf{I}_2SP$) выражают мысль о существовании предмета, принадлежащего объему S и антиобъему P . Наконец, индифферентные суждения «Некоторые S есть и не есть P » ($\mathbf{I}_3SP$) — это суждения о существовании общего элемента у объема S и противоречивой относительно P области.

Несколько сложнее обстоит дело с общими суждениями. Они истинны в **П**-модели, когда объем субъекта включается в один из трех классов, сопоставленных предикату (объему, антиобъему, противоречивой области). Однако утверждение о включении некоторого множества в один из этих классов равносильно утверждению о несуществовании общих элементов у этого множества и каждого из двух других классов.

Например, утвердительное суждение «Все S есть P » ($\mathbf{A}_1SP$) истинно, е. т. е. объем S включается в объем P , то есть когда $\psi_1(S) \subseteq \psi_1(P)$. Несложно показать, что последнее утверждение для моделей данного типа равносильно следующему: $\psi_1(S) \cap \psi_2(P) = \emptyset$ и $\psi_1(S) \cap \psi_3(P) = \emptyset$. Действительно, если допустить, что $\psi_1(S)$ включается в $\psi_1(P)$, то в силу принимаемого в семантике **П** ограничения о несовместимости множества $\psi_1(P)$ с $\psi_2(P)$ и с $\psi_3(P)$ получаем, что $\psi_1(S)$ также несовместим ни с $\psi_2(P)$, ни с $\psi_3(P)$. В обратную сторону: допустим, что $\psi_1(S) \cap \psi_2(P) = \emptyset$ и $\psi_1(S) \cap \psi_3(P) = \emptyset$; тогда в силу ограничения $\psi_1(P) \cup \psi_2(P) \cup \psi_3(P) = \mathbf{D}$ (любой предмет универсума **D** принадлежит какому-то из трех классов) приходим к выводу о том, что $\psi_1(S)$ включается в $\psi_1(P)$.

Таким образом, информация, содержащаяся в суждении формы $\mathbf{A}_1SP$, может быть эквивалентным образом выражена конъюнкцией двух отрицательных суждений о существовании: «Не существует предмета, входящего в объем S и антиобъем P , и не существует предмета, входящего в объем S и в противоречивую относительно P область».

Аналогично, отрицательное суждение «Все S не есть P » ($\mathbf{A}_2SP$) может быть переинтерпретировано следующим образом: «Не существует предмета, входящего в объем S и объем P , и не существует предмета, входящего в объем S и в противоречивую относительно P

область». А смысл индифферентного суждения «Все S есть и не есть P » (A_3SP) может быть адекватно выражен так: «Не существует предмета, входящего в объем S и объем P , и не существует предмета, входящего в объем S и антиобъем P ».

Для фиксации логической формы суждений существования, подобных приведенным выше, следует строго задать особый символический язык. Такого рода язык, как уже отмечалось ранее, был сформулирован в работе «Логика суждений существования и силлогистика» (Маркин, 2021) для точной формальной записи суждений, в которых говорится о существовании предметов в объемах и антиобъемах терминов. Нам предстоит модифицировать этот язык так, чтобы он позволял также выражать информацию о существовании элементов противоречивых областей.

Алфавит данного языка содержит следующие символы: бесконечный список общих терминов (будем использовать для них метапеременные $S, P, Q, M, \dots$); отметки для общих терминов — положительную $^+$, отрицательную $^-$ и смешанную $^\circ$; константу существования Υ ; пропозициональные связки и скобки.

Далее введем понятие *отмеченного термина*: если S — произвольный общий термин, то S^+, S^-, S° — отмеченные термины. Неформально, отмеченный термин S^+ репрезентирует объем термина S , отмеченный термин S^- — его антиобъем, а S° — противоречивую относительно S область. В качестве метапеременных по отмеченным терминам будем использовать символы $X, Y, Z, \dots$

Атомарными формулами языка являются выражения вида $\Upsilon X_1 X_2 \dots X_n$, где $n \geq 1$, а $X_1, X_2, \dots, X_n$ — отмеченные термины⁷. Атомарная формула $\Upsilon X_1 X_2 \dots X_n$ фиксирует логическую форму суждения существования и читается так: « $X_1 X_2 \dots X_n$ существуют». Например, формула ΥS^+ утверждает существование элементов в объеме термина S ; формула $\Upsilon S^+ P^-$ — существование общих элементов в объеме S и антиобъеме P ; формула $\Upsilon S^+ P^- Q^\circ$ — существование общих элементов в объеме S , антиобъеме P и области, противоречивой относительно термина Q . Сложные

⁷В принципе, для решения задачи формальной записи суждений воображаемой логики посредством суждений существования достаточно в качестве атомарных ввести в язык лишь формулы вида ΥXY , где после константы существования Υ стоит двухкомпонентная последовательность отмеченных терминов. Однако несомненный самостоятельный интерес представляет создание языка с большими выразительными возможностями с целью построения в нем богатой логической теории, относительно которой воображаемая логика (система **II**) является лишь частным фрагментом.

формулы нашего языка обычным способом образуются из других формул с помощью пропозициональных связок и скобок.

Опираясь на сформулированную в начале данного раздела интерпретацию различных форм суждений воображаемой логики, можно задать перевод Ω элементарных формул языка системы Π в только что построенный язык:

$$\begin{aligned}\Omega(I_1SP) &= \Upsilon S^+ P^+; & \Omega(A_1SP) &= \neg \Upsilon S^+ P^- \wedge \neg \Upsilon S^+ P^0; \\ \Omega(I_2SP) &= \Upsilon S^+ P^-; & \Omega(A_2SP) &= \neg \Upsilon S^+ P^+ \wedge \neg \Upsilon S^+ P^0; \\ \Omega(I_3SP) &= \Upsilon S^+ P^0; & \Omega(A_3SP) &= \neg \Upsilon S^+ P^+ \wedge \neg \Upsilon S^+ P^-.\end{aligned}$$

Перевод Ω стандартным образом распространяется на сложные формулы языка Π :

$$\Omega(\neg A) = \neg \Omega(A); \quad \Omega(A \nabla B) = \Omega(A) \nabla \Omega(B),$$

где ∇ — произвольная бинарная пропозициональная связка.

Упомянутые Васильевым акцидентальные (определенно-частные) суждения (Васильев, 1989: 83–84) также могут быть выражены с использованием суждений существования:

$$\begin{aligned}(1) & \Upsilon S^+ P^+ \wedge \Upsilon S^+ P^- \wedge \neg \Upsilon S^+ P^0; & (3) & \neg \Upsilon S^+ P^+ \wedge \Upsilon S^+ P^- \wedge \Upsilon S^+ P^0; \\ (2) & \Upsilon S^+ P^+ \wedge \neg \Upsilon S^+ P^- \wedge \Upsilon S^+ P^0; & (4) & \Upsilon S^+ P^+ \wedge \Upsilon S^+ P^- \wedge \Upsilon S^+ P^0.\end{aligned}$$

«ВООБРАЖАЕМАЯ» ЛОГИКА СУЖДЕНИЙ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ЕЕ ФОРМАЛИЗАЦИЯ

Нам предстоит теперь сформулировать семантику языка, атомарными формулами которого являются формы суждений о существовании предметов в объемах, антиобъемах и противоречивых областях терминов из некоторого конечного списка. При этом данная семантика будет строиться так, чтобы Ω -перевод любой формулы языка системы Π оказывался в ней истинным тогда и только тогда, когда сама эта формула истинна в семантике для Π .

Для решения этой задачи будем использовать ту же самую конструкцию — модель $\langle \mathbf{D}, \psi_1, \psi_2, \psi_3 \rangle$ с теми же свойствами, что и раньше. Дополнительно в рамках конкретной модели определим функцию φ , сопоставляющую каждому отмеченному термину подмножество универсума $\mathbf{D}$: $\varphi(Q^+) = \psi_1(Q)$, $\varphi(Q^-) = \psi_2(Q)$, $\varphi(Q^0) = \psi_3(Q)$. Термину с положительной отметкой сопоставляется объем самого термина (без отметки), термину с отрицательной отметкой — его антиобъем, термину

со смешанной отметкой — противоречивая область, связанная с самим этим термином. Назовем $\varphi(X)$ *экстенционалом* отмеченного термина X .

Условия истинности атомарных формул нашего языка определяются естественным с содержательной точки зрения образом: формула вида $\Upsilon X_1 X_2 \dots X_n$ истинна в модели $\langle \mathbf{D}, \psi_1, \psi_2, \psi_3 \rangle$, е. т. е. $\varphi(X_1) \cap \varphi(X_2) \cap \dots \cap \varphi(X_n) \neq \emptyset$ (то есть экстенционалы отмеченных терминов $X_1, X_2, \dots, X_n$ содержат общий элемент). Условия истинности сложных формул стандартные. Формула **ПТ**-общезначима, е. т. е. она истинна в любой модели данного типа.

Индукцией по построению формулы A языка **П** несложно показать, что условия истинности A и условия истинности ее перевода $\Omega(A)$ совпадают в произвольной модели $\langle \mathbf{D}, \psi_1, \psi_2, \psi_3 \rangle$. Отсюда вытекает, что перевод Ω погружает систему **П** в логику **ПТ**: для любой формулы A языка **П** верно, что A **П**-общезначима, е. т. е. $\Omega(A)$ **ПТ**-общезначима. Последнее означает, что воображаемая логика является фрагментом построенной нами логики суждений существования.

Выделим некоторые важные законы «воображаемой» логики суждений существования (**ПТ**-общезначимые формулы).

Формула ΥQ^+ общезначима в силу того, что $\psi_1(Q) \neq \emptyset$, а $\varphi(Q^+) = \psi_1(Q)$.

Формулы $\neg \Upsilon Q^+ Q^-$, $\neg \Upsilon Q^+ Q^\circ$, $\neg \Upsilon Q^- Q^\circ$ общезначимы в силу ограничений $\psi_1(Q) \cap \psi_2(Q) = \emptyset$, $\psi_1(Q) \cap \psi_3(Q) = \emptyset$, $\psi_2(Q) \cap \psi_3(Q) = \emptyset$ и определения функции φ .

Пусть u — произвольная конечная последовательность отмеченных терминов. Формулы вида $\Upsilon u \supset (\Upsilon u Q^+ \vee \Upsilon u Q^- \vee \Upsilon u Q^\circ)$ являются законами **ПТ** в силу ограничения $\psi_1(Q) \cup \psi_2(Q) \cup \psi_3(Q) = \mathbf{D}$. Общезначимы и конвенсии этих формул: $\neg \Upsilon u \supset (\neg \Upsilon u Q^+ \wedge \neg \Upsilon u Q^- \wedge \neg \Upsilon u Q^\circ)$.

Укажем также на законы сокращения и перестановочности отмеченных терминов $\Upsilon u X X w \supset \Upsilon u X w$ и $\Upsilon u X Y w \supset \Upsilon u Y X w$ (где u и w — последовательности отмеченных терминов, а X и Y — любые отмеченные термины), их семантическим «оправданием» являются свойства идемпотентности и коммутативности $\cap$.

И, что самое важное, в число законов логики суждений существования попадают Ω -переводы всех выделяемых Васильевым корректных силлогизмов его воображаемой логики⁸. Например, **ПТ**-общезначимая

⁸В данном случае силлогизмы представляются в духе Я. Лукасевича, как импликативные формулы, антецедент которых — конъюнкция двух посылок, а консеквент — заключение.

формула $(\neg \Upsilon M^+ P^- \wedge \neg \Upsilon M^+ P^\circ \wedge \Upsilon S^+ M^+) \supset \Upsilon S^+ P^+$ представляет собой аналог модуса **A₁I₁I₁** 1 фигуры.

Вопрос о построении аксиоматического исчисления, адекватного «ображаемой» логике суждений существования, остается открытым, однако нам удалось осуществить ее аналитико-табличную формализацию.

Под *конфигурацией* (строкой аналитической таблицы) будем понимать семейство непустых множеств формул языка **ILY**. *Аналитической таблицей* называется последовательность конфигураций, в которой каждая последующая конфигурация получается из непосредственно предыдущей заменой какого-то множества формул на одно или несколько множеств формул по одному из *правил вывода*. К числу правил вывода прежде всего относятся стандартные правила редукции для формул следующих видов: $A \wedge B$, $\neg(A \wedge B)$, $A \vee B$, $\neg(A \vee B)$, $A \supset B$, $\neg(A \supset B)$, $\neg \neg A$. Дополнительно постулируются пять правил для формул с константой Υ .

Правило **[Y_i]** позволяет заменить любое множество Γ в составе некоторой конфигурации на множество $\Gamma \cup \{\Upsilon Q^+\}$ в следующей строке таблицы. Неформально, правило позволяет добавить информацию о непустоте объема произвольного общего термина Q и основано на общезначимости формулы ΥQ^+ .

Правило **[Y]** позволяет заменить любое множество $\Gamma \cup \{\Upsilon u\}$ (u — последовательность отмеченных терминов) в составе некоторой конфигурации на три множества — $\Gamma \cup \{\Upsilon u Q^+\}$, $\Gamma \cup \{\Upsilon u Q^-\}$ и $\Gamma \cup \{\Upsilon u Q^\circ\}$ — в следующей строке таблицы. Это правило соответствует вышеупомянутому закону **ILY** $\Upsilon u \supset (\Upsilon u Q^+ \vee \Upsilon u Q^- \vee \Upsilon u Q^\circ)$.

Правило **[¬Y]** позволяет заменить любое множество $\Gamma \cup \{\neg \Upsilon u\}$ в составе некоторой конфигурации на множество $\Gamma \cup \{\neg \Upsilon u Q^+, \neg \Upsilon u Q^-, \neg \Upsilon u Q^\circ\}$ в следующей строке таблицы. Это правило соответствует закону $\neg \Upsilon u \supset (\neg \Upsilon u Q^+ \wedge \neg \Upsilon u Q^- \wedge \neg \Upsilon u Q^\circ)$.

Правило **[Y_n]** позволяет заменить любое множество $\Gamma \cup \{\Upsilon u\}$ в составе некоторой конфигурации на множество $\Gamma \cup \{\Upsilon[u]\}$ в следующей строке таблицы, а правило **[¬Y_n]** позволяет заменить $\Gamma \cup \{\neg \Upsilon u\}$ на $\Gamma \cup \{\neg \Upsilon[u]\}$. Здесь $[u]$ — это последовательность, которая содержит все отмеченные термины из u без повторений, причем компоненты $[u]$ расположены в следующем порядке: (1) каждый термин с отметкой $^+$ предшествует терминам с отметками $^-$ и $^\circ$, а каждый термин с отметкой $^-$ предшествует терминам с отметкой $^\circ$, (2) отмеченный термин S с любой отметкой предшествует P с той же отметкой, е. т. е. общий

термин S предшествует P в алфавите языка. Эти два правила соответствуют законам сокращения и перестановочности отмеченных терминов и позволяют минимизировать количество правил вывода.

Множество формул замкнуто, е. т. е. оно содержит формулы вида C и $\neg C$ или же содержит формулу вида Υu , причем в состав u входит термин Q с разными отметками: Q^+ и Q^- , или Q^+ и Q° , или Q^- и Q° . Замкнутость множества — аналог понятия противоречивого множества. Первое условие замкнутости стандартно для аналитико-табличных исчислений и основано на семантике пропозиционального отрицания. Второе условие специфично для системы, язык которой содержит константу существования, оно основано на общезначимости формул $\neg \Upsilon Q^+ Q^-$, $\neg \Upsilon Q^+ Q^\circ$ и $\neg \Upsilon Q^- Q^\circ$.

Конфигурация замкнута, е. т. е. все множества в ее составе замкнуты. Аналитическая таблица замкнута, е. т. е. она содержит конечное число конфигураций (строк) и последняя из них замкнута.

Формула A доказуема в данном исчислении, е. т. е. существует замкнутая аналитическая таблица, первой конфигурацией которой является семейство $\{\{-A\}\}$.

Обосновано метаутверждение о том, что множество формул, общезначимых в логике **ПЛУ**, и множество формул, доказуемых в аналитико-табличном исчислении, совпадают.

В данной статье мы ограничимся общей схемой доказательства адекватности нашего исчисления «воображаемой» логике суждений существования, а также разрешимости данной логики⁹.

Для обоснования корректности исчисления предварительно доказываются две леммы.

Лемма 1. *Если некоторая конфигурация в аналитической таблице содержит множество Δ , имеющее модель¹⁰, то следующая конфигурация в этой таблице также будет содержать множество, имеющее модель.*

⁹В доказательствах применен тот же метод, что и в статье «Аналитико-табличное исчисление, адекватное логике суждений существования» (Маркин, 2024), где рассматривалась обычная логика суждений существования (только с объемами и антиобъемами терминов). Этот метод был существенно модифицирован с целью адаптации к **ПЛУ**. Подробные доказательства лемм и метатеорем содержатся в диссертации А. В. Коньковой (Конькова, 2025).

¹⁰Моделью множества формул Δ называется такая **ПЛУ**-модель, в которой все формулы из Δ истинны.

Допустим, что конфигурация на шаге n построения аналитической таблицы содержит множество Δ , имеющее модель. Если на шаге $n + 1$ множество Δ не заменялось (а заменялось какое-то иное множество формул), то конфигурация на этом шаге будет снова содержать имеющее модель множество, а именно Δ . Случай, когда на шаге $n + 1$ произошла замена множества Δ , обосновывается на основе рассмотрения каждого из правил вывода.

Лемма 2. *Никакое замкнутое множество формул не имеет модели.*

Случай, когда замкнутое множество содержит формулы вида C и $\neg C$, очевиден: такие формулы не могут быть одновременно истинными ни в одной модели. Если элементом замкнутого множества является формула Υu , причем в состав u входит некий термин Q с разными отметками, то она не истинна ни в какой из моделей в силу ограничений $\psi_1(Q) \cap \psi_2(Q) = \emptyset$, $\psi_1(Q) \cap \psi_3(Q) = \emptyset$, $\psi_2(Q) \cap \psi_3(Q) = \emptyset$ и определения функции φ .

Теорема 1 (Теорема о корректности). *Если формула A доказуема, то A общезначима.*

Допустим, что формула A доказуема, но не общезначима. Доказуемость формулы A означает существование замкнутой аналитической таблицы, первая конфигурация которой содержит единственный элемент — множество $\{\neg A\}$. Из факта необщезначимости формулы A следует, что существует модель, в которой она не является истинной. Тогда в этой модели истинна формула $\neg A$, а множество $\{\neg A\}$ имеет модель. Итак, первая конфигурация нашей таблицы содержит множество, имеющее модель. Согласно **Лемме 1**, каждая следующая конфигурация, в том числе и последняя, также содержит множество, имеющее модель. Но это невозможно, поскольку последняя конфигурация замкнутой таблицы содержит только замкнутые множества, а в силу **Леммы 2** такие множества не имеют моделей.

Далее формулируется эффективная процедура проверки произвольной формулы A на доказуемость. Выделяется список $\mathcal{T}$ общих терминов, содержащий все такие Q , что какой-то из отмеченных терминов — Q^+ , Q^- или Q° — содержится в A .

- (1) Первая конфигурация содержит единственное множество — $\{\neg A\}$.

- (2) Применяются пропозициональные правила редукции до тех пор, пока в каждом множестве в составе конфигурации не останутся лишь формулы видов Υu и $\neg \Upsilon u$.
- (3) Применяется правило $[\Upsilon_i]$ по одному разу относительно каждого отмеченного термина Q^+ такого, что Q входит в список $\mathcal{T}$.
- (4) Применяются правила $[\Upsilon]$ и $[\neg \Upsilon]$ относительно любой формулы вида Υu и $\neg \Upsilon u$, где u не содержит одного и того же термина с разными отметками, и любого общего термина Q из списка $\mathcal{T}$ такого, что ни Q^+ , ни Q^- , ни Q° не входят в u .
- (5) Применяются правила $[\Upsilon_n]$ и $[\neg \Upsilon_n]$ относительно всех формул вида Υu и $\neg \Upsilon u$ таких, что u не совпадает с $[u]$.

По завершении процедуры имеем аналитическую таблицу, которую назовем $\mathcal{T}$ -таблицей. В ее последней конфигурации содержатся лишь формулы, которые имеют вид $\Upsilon[u]$ или $\neg \Upsilon[u]$, причем для любого термина Q из списка $\mathcal{T}$ верно, что Q^+ , Q^- или Q° входят в $[u]$. Эти множества проверяются на замкнутость. Если в последней конфигурации $\mathcal{T}$ -таблицы все множества формул замкнуты, то формула A доказуема по определению. Если по крайней мере одно из множеств незамкнуто, то назовем его $\mathcal{T}$ -незамкнутым множеством.

Лемма 3. $\mathcal{T}$ -незамкнутое множество имеет модель.

Произвольному $\mathcal{T}$ -незамкнутому множеству Δ сопоставим модель $\langle \mathbf{D}^*, \psi_1^*, \psi_2^*, \psi_3^* \rangle$. $\mathbf{D}^* = \{[u] : \Upsilon[u] \in \Delta\}$. Функции ψ_1^* , ψ_2^* , ψ_3^* определяются с учетом того, содержится ли общий термин Q в списке $\mathcal{T}$. Если Q входит в $\mathcal{T}$, то $\psi_1^*(Q) = \{[u] : \Upsilon[u] \in \Delta \text{ и } Q^+ \text{ содержится в } [u]\}$, $\psi_2^*(Q) = \{[u] : \Upsilon[u] \in \Delta \text{ и } Q^- \text{ содержится в } [u]\}$, $\psi_3^*(Q) = \{[u] : \Upsilon[u] \in \Delta \text{ и } Q^\circ \text{ содержится в } [u]\}$. Если Q не входит в список $\mathcal{T}$, то $\psi_1^*(Q) = \mathbf{D}^*$, $\psi_2^*(Q) = \psi_3^*(Q) = \emptyset$. Доказывается, что кортеж $\langle \mathbf{D}^*, \psi_1^*, \psi_2^*, \psi_3^* \rangle$ удовлетворяет всем условиям, предъявляемым к моделям в «воображаемой» логике суждений существования. Доказывается также, что любая формула из Δ значима в данной модели.

Лемма 4. Пусть $\langle \mathbf{D}, \psi_1, \psi_2, \psi_3 \rangle$ является моделью множества формул Δ , входящего в некоторую конфигурацию аналитической таблицы. Если Δ получено по некоторому правилу вывода заменой множества Λ в составе предшествующей конфигурации, то $\langle \mathbf{D}, \psi_1, \psi_2, \psi_3 \rangle$ является моделью множества Λ .

Доказательство ведется разбором случаев применения всех возможных правил вывода, в результате которых произошла замена Λ на Δ .

Лемма 5. *Если $\mathcal{T}$ -таблица, построенная по списку $\mathcal{T}$ всех общих терминов, входящих в формулу A , содержит в своей последней конфигурации незамкнутое множество, то множество $\{\neg A\}$ имеет модель.*

Пусть $\mathcal{T}$ -таблица начинается с конфигурации $\{\{\neg A\}\}$ и заканчивается конфигурацией, содержащей $\mathcal{T}$ -незамкнутое множество формул Δ . Согласно **Лемме 3**, Δ имеет модель, а именно кортеж $\langle \mathbf{D}^*, \psi_1^*, \psi_2^*, \psi_3^* \rangle$. Находим ту конфигурацию, в которой множество Δ появилось в результате применения некоторого правила вывода, заменяющего множество Λ в предшествующей конфигурации. Применяем нужное число раз **Лемму 4**.

Теорема 2 (Теорема о полноте). *Если формула A общезначима, то A доказуема.*

Допустим, что формула A общезначима, но не доказуема. Тогда не существует замкнутой аналитической таблицы, начинающейся с конфигурации $\{\{\neg A\}\}$. В частности, незамкнута и $\mathcal{T}$ -таблица с первой такой конфигурацией. То есть существует $\mathcal{T}$ -незамкнутое множество формул в последней конфигурации $\mathcal{T}$ -таблицы. Согласно **Лемме 5**, множество $\{\neg A\}$ имеет модель. В этой модели истинна $\neg A$, а формула A истинной не является. Но тогда A не общезначима.

Теорема 3 (Теорема о разрешимости). *Аналитико-табличное исчисление, адекватное «воображаемой» логике суждений существования, разрешимо.*

Любая формула имеет конечную длину, поэтому количество отмеченных терминов, входящих в ее состав, конечно, а значит, конечен и список $\mathcal{T}$. Процедура организована так, что число применений правил вывода ограничено этим списком. Поэтому в $\mathcal{T}$ -таблице имеется последняя конфигурация, содержащая конечное число конечных множеств формул. В этой конфигурации либо все множества формул замкнуты, либо по крайней мере одно из них незамкнуто. В первом случае формула A доказуема по определению. Во втором случае, в силу **Леммы 5**, множество $\{\neg A\}$ имеет модель. Тогда формула A не является общезначимой, а значит, в силу Теоремы о корректности, A недоказуема. Таким образом, описанная выше процедура построения $\mathcal{T}$ -таблицы является разрешающей, то есть она позволяет в конечное число шагов ответить вопрос о том, доказуема или недоказуема произвольная формула.

Какое же значение имеет эта процедура для исследования логики Васильева? Она представляет собой адекватный алгоритм проверки на валидность любого утверждения (в том числе любого силлогизма) воображаемой логики. С этой целью данное утверждение нужно сначала выразить посредством формулы языка системы **П**, осуществить **Ω**-перевод этой формулы в язык логики суждений существования **ПΥ** и, наконец, построить для данного перевода **T**-таблицу. Если таблица окажется замкнутой, то исходное утверждение валидно в воображаемой логике, а если незамкнутой, то оно не относится к числу законов логики Васильева.

ЛИТЕРАТУРА

- Бочаров В. А., Маркин В. И. Силлогистические теории. — М. : Прогресс-Традиция, 2010.
- Васильев Н. А. Воображаемая логика. Избранные труды. — М. : Наука, 1989.
- Зайцев Д. В., Маркин В. И. Воображаемая логика-2 : реконструкция одного из вариантов знаменитой логической системы Н. А. Васильева // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН. Т. 13. — М. : ИФ РАН, 1999. — С. 134–142.
- Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. А. Лосского. — М. : Академический проект, 2020.
- Конькова А. В. Воображаемая логика-2 Н. А. Васильева как силлогистическая теория // Логические исследования. — 2019. — Т. 25, № 2. — С. 94–113.
- Конькова А. В. О корректных силлогизмах основного варианта Воображаемой логики Н. А. Васильева // Логические исследования. — 2023. — Т. 29, № 1. — С. 84–100.
- Конькова А. В. Воображаемая логика Н. А. Васильева и традиционная силлогистика : дис. ... канд. филос. наук : 5.7.5 / Конькова А. В. — М. : МГУ им. Ломоносова, 2025.
- Конькова А. В., Маркин В. И. Силлогистика с двумя видами отрицания (реконструкция одной идеи Н. А. Васильева) // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2020. — № 5. — С. 108–127.
- Костюк Т. П. Реконструкция логических систем Н. А. Васильева средствами современной логики : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.07 / Костюк Т. П. — М. : МГУ им. Ломоносова, 1999.
- Костюк Т. П., Маркин В. И. Формальная реконструкция воображаемой логики Н. А. Васильева // Современная логика : теория, история и приложения в науке, труды V Всероссийской научной конференции. — СПб. : Санкт-Петербургский государственный университет, 1998. — С. 154–159.

- Кэрролл Л. Символическая логика // История с узелками / пер. с англ. Ю. А. Данилова. — М. : Мир, 2000. — С. 185–353.
- Маркин В. И. Логика суждений существования и силлогистика // Логические исследования. — 2021. — Т. 27, № 2. — С. 31–47.
- Маркин В. И. Аналитико-табличное исчисление, адекватное логике суждений существования // Логические исследования. — 2024. — Т. 30, № 2. — С. 11–22.
- Brandl J. L., Textor M. Brentano's Theory of Judgement / The Stanford Encyclopedia of Philosophy. — 2022. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/brentano-judgement/> (visited on May 4, 2025).
- Kriegel U. Brentano on Judgment // The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School / ed. by U. Kriegel. — London, New York : Routledge, 2017. — P. 103–109.

Kon'kova, A. V., and V. I. Markin. 2025. "Suzhdeniya sushchestvovaniya i voobrazhayemaya logika N. A. Vasil'yeva [Existence Judgments and Nikolai Vasiliev's Imaginary Logic]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (3), 42–66.

ANTONINA KON'KOVA

PHD IN PHILOSOPHY

SENIOR LECTURER

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-7672-5476

VLADIMIR MARKIN

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY

PROFESSOR

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-5800-4096

EXISTENCE JUDGMENTS AND NIKOLAI VASILIEV'S IMAGINARY LOGIC

Submitted: Apr. 17, 2025. Reviewed: June 21, 2025. Accepted: July 27, 2025.

Abstract: The paper attempts to explicate the judgements of N. A. Vasiliev's imaginary logic with the usage of the existence judgments. The existential judgment in traditional logic was understood as a judgement, the predicate of which is the term "exists" and the subject is a certain term or a sequence of terms. According to some predecessors of modern logic, existential judgements have a more fundamental status than attributive judgements, so that the latter can be reduced to the former. As a modern reconstruction of imaginary logic, this paper considers the IL suggested by T. P. Kostyuk and V. I. Markin in the article "Formal Reconstruction of Imaginary Logic by N. A. Vasiliev" (1998). On the base of the analysis of Vasiliev's texts, it is shown that the formal semantics of this system quite well corresponds to the interpretation of judgements of imaginary logic which was kept in mind by the author himself. The way the language is constructed allows to make the formal recording of existential judgements for the case when three extensional characteristics are associated with each general term: not only its extension and anti-extension, but also a contradictory domain of this term.

A semantics which uses the same class of models as in **IL** logic is formulated for this language. The translation of the **IL** formulas into this language is formulated and it is proved that the truth conditions of judgements in **IL**-models logic are equivalent to the truth conditions of their translations in the “imaginary” logic of existential judgements (**ILY** logic). The latter means that a given translation embeds **IL** into **ILY**. An analytic-tableau formalization of the **ILY** logic is carried out. The soundness and completeness theorems are also proved. A decision procedure is formulated to solve the problem of provability for an arbitrary formula of the **ILY** language by the analytic tableau method. This procedure provides an adequate algorithm for checking the validity of any statement (including any syllogism) of imaginary logic.

Keywords: Existential Judgement, Imaginary Logic, Nikolai Vasiliev, Formal Language, Formal Semantics, Analytic Tableau, Decision Procedure.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-42-66.

REFERENCES

- Bocharov, V. A., and V. I. Markin. 2010. *Sillogisticheskiye teorii [Syllogistic Theories]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.
- Brandl, J. L., and M. Textor. 2022. “Brentano’s Theory of Judgement.” The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed May 4, 2025. <https://plato.stanford.edu/entries/brentano-judgement/>.
- Carroll, L. 2000. “Simvolicheskaya logika [Symbolic Logic]” [in Russian]. In *Istoriya s uzelkami [The Knot Story]*, trans. from the English by Yu. A. Danilov, 185–353. Moskva [Moscow]: Mir.
- Kant, I. 2020. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. Trans. from the German by N. A. Losskiy. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt [Academic Project].
- Kon’kova, A. V. 2019. “Voobrazhayemaya logika-2 N. A. Vasil’yeva kak sillogisticheskaya teoriya [Imaginary Logic-2 N. A. Vasiliev as a Syllogistic Theory]” [in Russian]. *Logicheskkiye issledovaniya [Logical Investigations]* 25 (2): 94–113.
- . 2023. “O korrektnykh sillogizmakh osnovnogo varianta Voobrazhayemoy logiki N. A. Vasil’yeva [On Correct Syllogisms of the Main Variant of Imaginary Logic of N. A. Vasiliev]” [in Russian]. *Logicheskkiye issledovaniya [Logical Investigations]* 29 (1): 84–100.
- . 2025. “Voobrazhayemaya logika N. A. Vasil’yeva i traditsionnaya sillogistika [N. A. Vasiliev’s Imaginary Logic and Traditional Syllogistics]” [in Russian]. PhD diss., MGU im. Lomonosova [Lomonosov Moscow State University].
- Kon’kova, A. V., and V. I. Markin. 2020. “Sillogistika s dvumya vidami otritsaniya (rekonstruktsiya odnoy idei N. A. Vasil’yeva) [Syllogistics with Two Kinds of Negative Statements (Reconstruction of an Idea of N. A. Vasiliev)]” [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya [Lomonosov Philosophy Journal]*, no. 5, 108–127.
- Kostyuk, T. P. 1999. “Rekonstruktsiya logicheskikh sistem N. A. Vasil’yeva sredstvami sovremennoy logiki [Reconstruction of N. A. Vasiliev’s Logical Systems by Means of Modern Logic]” [in Russian]. PhD diss., MGU im. Lomonosova [Lomonosov Moscow State University].
- Kostyuk, T. P., and V. I. Markin. 1998. “Formal’naya rekonstruktsiya voobrazhayemoy logiki N. A. Vasil’yeva [Formal Reconstruction of Imaginary Logic by N. A. Vasiliev]” [in Russian]. In *Sovremennaya logika [Modern Logic] : teoriya, istoriya i prilozheniya v nauke, trudy v Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii [Theory, History and Applications in Science, Proceedings of v All-Russian Scientific Conference]*, 154–159. Sankt-Peterburg [Saint

- Petersburg]: Sankt-Peterburgskiy gosudarstvennyy universitet [St. Petersburg State University].
- Kriegel, U. 2017. "Brentano on Judgment." In *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, ed. by U. Kriegel, 103–109. London and New York: Routledge.
- Markin, V.I. 2021. "Logika suzhdeniy sushchestvovaniya i sillogistika [Logic of Existence Judgements and Syllogistic]" [in Russian]. *Logicheskiye issledovaniya [Logical Investigations]* 27 (2): 31–47.
- . 2024. "Analitiko-tablichnoye ischisleniye, adekvatnoye logike suzhdeniy sushchestvovaniya [An Analytic Tableaux Calculus Adequate for the Logic of Existence Judgements]" [in Russian]. *Logicheskiye issledovaniya [Logical Investigations]* 30 (2): 11–22.
- Vasil'yev, N. A. 1989. *Voobrazhayemaya logika. Izbrannyye trudy [Imaginary Logic. Selected Works]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Zaytsev, D. V., and V.I. Markin. 1999. "Voobrazhayemaya logika-2 [Imaginary Logic-2]: rekonstruktsiya odnogo iz variantov znamenitoy logicheskoy sistemy N. A. Vasil'yeva [Reconstruction of One of the Variants of the Famous Logical System of N. A. Vasiliev]" [in Russian]. In *Trudy nauchno-issledovatel'skogo seminara Logicheskogo tsentra Instituta filosofii RAN [Proceedings of the Research Seminar of the Logical Centre of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences]*, 13:134–142. Moskva [Moscow]: IF RAN [Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences].

ДАВИД ХИЗАНИШВИЛИ*

РАЦИОНАЛЬНАЯ РЕВИЗИЯ УБЕЖДЕНИЙ**

КОГНИТИВНЫЙ ПОДХОД

Получено: 10.08.2024. Рецензировано: 18.04.2025. Принято: 03.08.2025.

Аннотация: В статье анализируется понятие рациональной смены, или ревизии, убеждений в контексте персуазивной коммуникации. Стандартное представление о рациональности как следовании правилам формальной логики приводит к формулировке столь идеализированных критериев рациональной ревизии, что их достижение оказывается невыполнимым вследствие ограниченности познавательных способностей человека. Таким образом, основанные на требованиях формальной логики критерии рациональности не могут служить источником прескриптивных норм рациональной ревизии убеждений. Подходы в рамках парадигмы ограниченной рациональности пытаются учесть эти когнитивные ограничения людей с целью создания прескриптивных норм, которые могли бы быть в принципе достижимы для участников персуазивной коммуникации. К числу таких ограничений принято относить несовершенные память и вычислительные способности. Однако, как показывает множество исследований в рамках когнитивной науки, в большинстве случаев реального применения рассуждений причиной ошибочных убеждений и принятия неоптимальных решений являются не указанные ограничения, а те или иные особенности функционирования когнитивных механизмов, обычно ассоциируемые с тем, что в теориях двойных процессов принято называть процессами первого типа (система 1). В статье обосновывается тезис о необходимости дополнения прескриптивных норм рациональной ревизии убеждений с учетом данных особенностей для того, чтобы эти нормы были не просто реализуемы *в принципе*, но чтобы их реализация была достижима *на практике*. Приводятся конкретные способы дополнения этих норм.

Ключевые слова: рациональность, рациональная ревизия убеждений, персуазивная коммуникация, теории двойных процессов, рассуждения, ограниченная рациональность, теории когнитивного ответа.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-67-88.

ВВЕДЕНИЕ

Убеждение как процесс¹ является частным случаем социального влияния, понимаемого как «создание, изменение или усиление когнитив-

*Хизанишвили Давид Васильевич, аспирант, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва), khizza@gmail.com, ORCID: 0009-0000-6954-9753.

**© Хизанишвили, Д. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Здесь понятие убеждения как процесса соответствует английскому *persuasion*, частным случаем которого является персуазивная коммуникация, или убеждающее общение. Далее в статье термин «убеждение» используется в смысле продукта и соответствует английскому *belief*, предполагающему любой акт принятия информации и включающему в себя веру, мнение, знание и т. п.

ных и аффективных состояний или внешнего поведения другого лица» (Miller & Levine, 2019: 261). Отличительными особенностями убеждения, согласно Миллеру и Левину, являются *наличие у субъекта намерения* оказать влияние на адресата и *отсутствие принуждения* как средства достижения желаемого эффекта (ibid.).

Убеждение в этом смысле отличается от персуазивной коммуникации тем, что последняя имеет дело с воздействием посредством *символических транзакций*:

Чтобы заставить человека отдать вам деньги, может быть достаточно просто направить на него пистолет без необходимости прибегать к вербальным сообщениям. Хотя такое успешное ограбление можно в целом рассматривать как пример убеждения, оно не может считаться актом убеждающей коммуникации (Miller & Burgoon, 1978: 35).

Цель персуазивной коммуникации — смена или ревизия убеждений как продукта (*belief*). Структура персуазивной коммуникации является частным случаем структуры коммуникации в целом и предполагает наличие *субъекта* убеждения (отправителя), *адресата* убеждения (реципиента), *персуазивного сообщения* и *контекста* убеждения. Типы коммуникативных ситуаций, в которых по крайней мере одна из сторон пытается произвести изменения в системе убеждений другой стороны, различаются, помимо прочего, ролью и степенью активности последней. Так, Энтони Блэйр дифференцирует коммуникативные ситуации на основании одного из аспектов *контекста*, в котором происходит процесс убеждения. Согласно Блэйру, ситуации убеждения можно разделить на *риторические* и *диалектические*. Для первых характерен *монологичный* контекст, а потому существует фиксированная асимметрия между сторонами коммуникации: есть активный субъект — оратор — и пассивный реципиент — аудитория. Диалектической ситуации, напротив, свойственна *интерактивность*, наиболее естественным для нее является контекст диалога, в ходе которого стороны постоянно меняются ролями (Blair, 2012).

Во всех типах ситуаций цель активной стороны — повлиять на убеждения реципиента в нужном для нее направлении. В рамках теории аргументации существует множество прескриптивных концепций, дающих субъекту персуазивной коммуникации рекомендации по повышению эффективности воздействия на реципиента, но мало какие концепции включают рекомендации по противодействию такому эффекту, каковое

противодействие необходимо для поддержания стабильности коммуникации как кооперативной деятельности. Кооперативность коммуникации предполагает наличие общей для всех участников цели. В случае персуазивной коммуникации этой целью является не просто изменение убеждений, а такая их ревизия, которая ведет к повышению их достоверности и принятию лучших решений. Рекомендации по повышению эффективности убеждения реципиента субъектом учитывают интересы только одной стороны в ущерб другой стороне коммуникации, что и подрывает ее стабильность, по крайней мере в монологичных контекстах.

В определенной мере исключения составляют различные диалектические концепции аргументации, формулирующие требования к содержанию и процедуре ведения дискуссии, которые направлены на *рациональное* разрешение разногласий в споре. Недостаток этих концепций состоит в том, что они строят слишком идеализированные модели, которым мало что может соответствовать в реальности. То же самое можно сказать о теориях рациональной ревизии убеждений: даже ограничивая требования «идеальной» рациональности с учетом несовершенства когнитивных способностей людей, эти теории предлагают критерии *ограниченной рациональности*, которые не могут быть удовлетворены на практике, если отсутствуют необходимые для этого условия.

В настоящей статье мы пытаемся показать, что как диалектические концепции аргументации, так и теории рациональной ревизии убеждений не учитывают в достаточной мере когнитивных особенностей восприятия персуазивных сообщений, а потому не могут считаться удовлетворительными источниками прескриптивных норм рациональной смены убеждений. Помимо этого, мы намечаем несколько направлений, на которые следует обратить внимание в поисках способов дополнения существующих предписаний для создания условий, способствующих соблюдению принципов рациональной ревизии.

1. ВОСПРИЯТИЕ ПЕРСУАЗИВНЫХ СООБЩЕНИЙ

Рациональная ревизия убеждений является целью персуазивной коммуникации и предполагает выбор ее сторонами наиболее обоснованной из представленных альтернатив. Обоснованность убеждения не сводится просто к наличию оснований для его принятия, а требует оснований, релевантных его достоверности. Таким образом, можно дать следующее минимальное определение рациональной ревизии убеждений: *рациональная смена убеждений состоит в выборе между альтернативами на основании релевантных достоверности убеждения факторов.*

В контексте персуазивной коммуникации, а точнее в контексте восприятия персуазивных сообщений, влияние релевантных аспектов этих сообщений на их персуазивный эффект находится в фокусе внимания *теорий когнитивного ответа*. Базовая предпосылка теорий когнитивного ответа состоит в том, что смена убеждений адресата является ответом на сообщения субъекта: сообщение вызывает у адресата определенные мысли, вследствие которых происходит (или не происходит) изменение установки относительно темы сообщения (Greenwald, 1968). Наиболее известными и разработанными теориями когнитивного ответа, изучающими восприятие персуазивных сообщений, являются *модель вероятности сознательной обработки информации* (*elimination likelihood model*, далее — ELM) и *эвристико-систематическая модель обработки информации* (*heuristic-systematic model*, далее — HSM). Обе модели изучают факторы, влияющие на способы обработки реципиентом персуазивных сообщений, а также эффект, который вызывает тот или иной способ обработки.

ELM и HSM относятся к теориям двойных процессов, и в соответствии с особенностями этой традиции их авторы выделяют два способа обработки информации, которые аналогичны основным характеристикам процессов первого и второго типов (система 1 и система 2). Так, ELM выделяет *центральный* и *периферийный* пути обработки информации, в то время как HSM говорит о *систематическом* и *эвристическом* способах. Центральный и систематический способы обработки требуют большого количества усилий: обработка информации совершается осознанно, сообщению уделяется много внимания, его содержание тщательно обдумывается. Периферийный и эвристический способы, напротив, требуют мало усилий, в основном представляют собой неосознанные и автоматические процессы, содержанию сообщения уделяется мало внимания. Для целей настоящей статьи мы абстрагируемся от различий рассматриваемых моделей, сконцентрировавшись на их общих чертах, а понятия центрального и систематического путей обработки будут использоваться нами как взаимозаменяемые (то же относится к периферийному и эвристическому).

Важной для нас характеристикой теорий когнитивного ответа является положение, выраженное в первом постулате ELM: «Люди мотивированы (по крайней мере, на сознательном уровне) придерживаться (субъективно) корректных установок» (Petty, Wegener, 1999: 44). При этом стремление к достоверности убеждений является фактором, мотивирующим реципиента к сознательному обдумыванию содержания

сообщения, то есть к использованию систематической стратегии. Проблема состоит в том, что этому стремлению противостоит тенденция к экономии ресурсов, которая склоняет людей к выбору эвристической стратегии, и в итоге на решение о смене убеждений влияют нерелевантные теме факторы: привлекательность собеседника, уровень доверия к нему, мнение аудитории (эвристика консенсуса), внутренние состояния самого реципиента, скорость речи, фреймирование и т. д. Эта тенденция находит свое выражение в HSM в *принципе наименьших усилий*:

Принцип наименьших усилий отражает допущение, согласно которому индивиды стараются прийти к решению о смене установки настолько эффективно, насколько это возможно. Таким образом, при прочих равных люди должны предпочитать требующий наименьших усилий способ обработки (то есть эвристическую обработку) тому, который требует больших затрат времени и когнитивных ресурсов (то есть систематической обработке) (Chaiken & Ledgerwood, 2012: 247).

Решение о выборе стратегии обработки определяется отношением двух величин — желаемого и реального уровня уверенности в достоверности суждения. Первый называется *порогом достаточности*, который находится в континууме уверенности в суждении (*judgmental confidence*): дополнительные усилия для обработки информации прилагаются тогда, «когда реальный уровень уверенности оказывается ниже порога достаточности, и должны прилагаться (когда позволяет возможность), пока разрыв уверенности не будет устранен» (ibid.: 248). Чем больше разрыв уверенности, тем выше мотивация прилагать ментальные усилия для обработки информации, что повышает вероятность применения систематической стратегии, а значит и учета релевантных достоверности убеждения факторов, связанных с персуазивным сообщением. Повысить мотивацию можно либо путем понижения реальной уверенности, либо путем повышения желаемой уверенности. Повышение желаемой уверенности зависит от значимости и вероятности наступления последствий от принятия убеждения.

Зависимость вероятности учета аспектов персуазивного сообщения, релевантных достоверности убеждения, от последствий, наступающих в результате принятия этого убеждения, подчеркивается в концепции смены убеждений Тали Шэрот. Эти последствия могут зависеть от достоверности убеждения, а могут не зависеть от него. Если последствия принятия убеждения зависят от его достоверности, то воспринимаемая полезность принятия достоверного убеждения возрастает, вследствие

чего повышается и мотивация к учету релевантных достоверности убеждения факторов (см. *Why and When Beliefs Change*, 2023).

Наконец, еще одним фактором, с которым коррелирует мотивация использовать систематическую стратегию обработки и который важен для настоящего исследования, является способность и компетентность индивида. Исследования показывают (Chaiken & Ledgerwood, 2012: 253), что люди с более высокими интеллектуальными способностями и знаниями более склонны к сознательной обработке персуазивных сообщений (Petty, Wegener, 1999: 45).

2. ИНТЕРАКЦИОНИСТСКАЯ ТЕОРИЯ РАССУЖДЕНИЙ

Рациональная ревизия убеждений в парадигме ограниченной рациональности предполагает, как было отмечено выше, что прескриптивные нормы должны быть сформулированы с учетом когнитивных способностей и ограничений людей. Когда критерии ограниченной рациональности не соблюдаются, причины этого обычно видят в недостатке знаний и навыков правильных способов рассуждения. На восполнение этого недостатка направлены дисциплины, которые можно объединить под зонтичным термином «критическое мышление»² (логика, теория аргументации, теория ошибок в рассуждениях). Тем не менее исследователи сходятся во мнении, что проект критического мышления не дает ожидаемых результатов (Willingham, 2008), и связано это, по всей видимости, вовсе не с нехваткой указанных компетенций.

О том, что провалы рациональности зачастую вызваны не логической некомпетентностью людей, не ограниченной памятью или отсутствием других знаний и навыков, обычно ассоциируемых с критическим мышлением, свидетельствуют систематические ошибки, допускаемые большинством испытуемых при решении элементарных с точки зрения логики или математики задач. Яркими примерами этого являются эксперименты, в которых участникам предлагается решить стандартные

²Термин «критическое мышление» имеет как минимум два значения. Он может обозначать (1) определенные качества мыслительной деятельности человека, такие как умения и навыки, а также установку применять эти умения и навыки; (2) учебную дисциплину, направленную на развитие этих качеств. В связи с этим сделаем два замечания. Во-первых, учитывая стандартное содержание курсов критического мышления, которые обычно включают основы логики и теории аргументации, теорию когнитивных искажений и ошибок в аргументации, мы сочли оправданным объединить дисциплины, соответствующие этим разделам курсов критического мышления, под одноименным термином. Во-вторых, как видно из контекстов употребления термина, в дальнейшем он используется именно в смысле (1).

задачи, вроде проблемы выбора Уэйсона (Wason, 1966) или задачи о бите и мяче. Стандартная интерпретация результатов решения подобных задач, в том числе предложенная самим Уэйсоном, заключается в том, что ошибочные решения вызваны действием предвзятости подтверждения: при ознакомлении с условием задачи автоматические когнитивные механизмы испытуемых порождают интуитивный ответ, а дальнейшие рассуждения направлены на оправдание исходной интуиции.

Несмотря на то что эта интерпретация была подвергнута критике, а альтернативные объяснения видят источник ошибок в недостатке внимания (Mata, 2020) или порядке доступности и ожидании релевантности (Sperber et al., 1995), в любом случае причина ошибок коренится в особенностях устройства когнитивных механизмов, которые вызывают искажения в понимании или рассуждении и в конечном счете ведут к формированию иррациональных убеждений, даже если применяются относительно мягкие критерии рациональности. Кроме того, даже принимая допущение, что предвзятость подтверждения не является источником ошибок, довольно сложно отрицать, что на ней все равно лежит ответственность за иррациональную устойчивость ложных убеждений: пусть исходная интуиция, легшая в основу ложного убеждения, была вызвана недостатком внимания или другими особенностями восприятия или понимания, но последующая тенденция к оправданию этой интуиции является характерным проявлением предвзятости подтверждения.

Что касается предвзятости подтверждения и других когнитивных искажений, систематически вызывающих ошибки в рассуждениях, то проблемой является не только их влияние на убеждения и принимаемые решения, но и объяснение самого их наличия у людей. Суть этой проблемы была сформулирована Уве Питерсом:

Учитывая ее кажущийся дисфункциональный характер, повсеместная распространенность предвзятости подтверждения ставит вопрос: если эта склонность эпистемически проблематична, то почему она до сих пор с нами? (Peters, 2020: 2)

Действительно, адаптационистская логика гласит, что черты, препятствующие адаптации организма, должны исчезать в ходе эволюционного развития. Но раз все люди подвержены предвзятости подтверждения, то следует либо отбросить эту адаптационистскую предпосылку, либо все же попытаться выявить те адаптивные преимущества, которые дает эта склонность. Авторы *интеракционистской теории рассуждений*,

Уго Мерсье и Дэн Спербер, пошли по второму пути. Так как предвзятость подтверждения является характеристикой рассуждений, то они начали с выявления их функции. Термин «функция» используется ими в биологическом смысле:

Говоря простыми словами, функция некоторого признака организма есть эффект этого признака, который обуславливает его появление и сохранение в популяции: благодаря этому эффекту признак вносит вклад в приспособляемость организма, наделенного им (Mercier & Sperber, 2011: 59).

Чтобы определить функцию рассуждений, следует обратить взгляд на условия, в которых они эволюционировали, и выявить функцию, выполняемую ими в этих условиях. Согласно Мерсье и Сперберу, *рассуждения выполняли аргументативную функцию в условиях групповых обсуждений* — для оправдания существующих убеждений и уже принятых решений (ретроспективная функция), с одной стороны, и для обоснования новых решений и убеждений (проспективная функция) — с другой (Mercier & Sperber, 2017: 129). Рассуждения (понимаемые как «особая форма вывода, осуществляемая на концептуальном уровне, при которой не только сознательно производятся новые ментальные репрезентации [или выводы], но и уже имеющиеся репрезентации [или посылки] сознательно рассматриваются как обосновывающие ее» (Mercier & Sperber, 2011: 57)) решали две проблемы — проблему *координации* и проблему *стабильности коммуникации*.

Успешная координация достигается благодаря сочетанию трех компонентов. Во-первых, это *нормы*, которые регулируют поведение участников кооперации в определенной ситуации, тем самым определяя взаимные ожидания. Во-вторых, *чтение мыслей* — осведомленность людей о ментальных состояниях друг друга: зная, каково намерение другого человека, я могу получить представление о том, чего от него ожидать. Наконец, *рассуждения*, направленные на оправдание наших действий и убеждений:

Оправдательные рассуждения преодолевают разрыв между нормами и чтением мыслей. Когда мы оправдываем себя, мы представляем свою мотивацию как соответствующую нормам и представляем нормы как имеющие мотивирующую силу. Иными словами, мы психологизируем нормы и «нормализуем» ментальные состояния. Поступая таким образом, мы не преследуем цель дать объективные социологические или психологические оценки нашим действиям и взаимодействиям, а пытаемся достичь выгодной координации, защищая

и улучшая свою репутацию и влияя на репутацию других (Mercier & Sperber, 2017: 186).

Поскольку характеристики предвзятости подтверждения включают не только *склонность* к подтверждению собственных взглядов и решений, но и *способность* с большей легкостью находить аргументы в их поддержку, то ее оправдательная роль состоит в том, что она позволяет производить аргументацию для обоснования убеждения или принятого решения и тем самым способствует решению проблемы координации в осуществлении коллективного действия.

В проспективном применении рассуждения выполняли аргументативную функцию в условиях групповых обсуждений. Здесь они решали проблему стабильности коммуникации: чтобы коммуникация была стабильной, она должна быть выгодной как отправителям, так и реципиентам сообщений (в противном случае первые перестали бы отправлять, а последние — принимать информацию). Рассуждения позволяют *оценивать* как получаемую информацию на предмет ее правдоподобности, так и отправителя с точки зрения того, заслуживает ли он доверия. Это достигается благодаря такой характеристике рассуждений, как *эпистемическая бдительность* (*epistemic vigilance*), «два наиболее важных механизма [которой] — проверка правдоподобности и калибровка доверия» (Natural-Born Arguers..., 2017: 5). Но эпистемическая бдительность может привести к тому, что получатель будет отвергать и значительные объемы полезной информации. Поэтому рассуждения также играют роль в *производстве* оснований (аргументов), призванных продемонстрировать, что та информация, которая может показаться реципиенту неправдоподобной, на самом деле достойна доверия. Предвзятость подтверждения обеспечивает именно эту функцию.

Применяемая в условиях групповых обсуждений, предвзятость подтверждения не только позволяет людям заполнять лакуны доверия и регулировать репутацию, но и способствует повышению степени достоверности убеждений и улучшению качества принимаемых решений. Достигается это благодаря *разделению когнитивного труда*. Оценка всех свидетельств, как в пользу существующих альтернатив, так и против них (как и определение самих возможных альтернатив), требует от индивидуального субъекта значительного объема когнитивных ресурсов. Однако, если альтернативы представлены несколькими участниками коммуникации, каждому из которых присущи собственные предвзятость

подтверждения и эпистемическая бдительность, то легкость, с которой они могут находить аргументы в пользу собственной точки зрения и доводы против позиции оппонента, способствует выявлению сильных и слабых сторон всех альтернатив с максимальной эффективностью.

Мало того, как показывают исследования, групповые обсуждения способствуют не только тому, чтобы были представлены аргументы за и против, но и большей готовности отказываться от менее обоснованных убеждений благодаря способности людей правильно оценивать аргументы и приходить к корректным выводам³. Контекст групповых обсуждений ослабляет эффект устойчивости убеждений, позволяя группе прийти к более рациональным убеждениям. Вывод, к которому приходит Мерсье с соавторами: *люди — прирожденные спорщики*, если спор происходит в надлежащих условиях (Natural-Born Arguers..., 2017).

Даже если не принимать проблематичную гипотезу Мерсье и Спербера об эволюционной адаптивности предвзятости подтверждения, выводы авторов интеракционистской теории о том, что для повышения рациональности убеждений необходимо применять рассуждения в условиях групповой дискуссии, все равно представляются в высшей степени правдоподобными. Приверженность традиционному взгляду на предвзятость подтверждения как когнитивное искажение, которое оказывает негативное воздействие на качество убеждений, не является препятствием для принятия тезиса о том, что это качество повышается, если рассуждения используются в интерактивном контексте, смягчающем негативные эффекты предвзятости подтверждения.

3. РАСШИРЕНИЕ ПРЕСКРИПТИВНЫХ НОРМ РАЦИОНАЛЬНОЙ СМЕНЫ УБЕЖДЕНИЙ

Мы согласны с Годденом в том, что «атрибуция рациональности является не дескриптивным положением, а ценностным суждением, выражающим положительную оценку...» (Godden, 2016: 72). Это значит, что рациональность, и в частности рациональная ревизия убеждений, представляет собой характеристику мышления, к которой следует стремиться. Поэтому одной из главных задач теории рациональной ревизии должна быть формулировка прескриптивных требований, соблюдение которых призвано повысить степень рациональности смены убеждений.

³Ссылки на некоторые из этих исследований и их краткое описание можно найти в статье: Natural-Born Arguers..., 2017: 6–7.

Один из факторов повышения рациональности ревизии убеждений — это, собственно, умение правильно рассуждать, или логическая компетентность индивида. Действительно, если рациональность предполагает соблюдение таких основополагающих требований, как требования принимать суждение, которое логически следует из существующих убеждений, и избегать несогласованности убеждений, то, как отмечает Харман, у людей должно быть представление о понятиях логического следования и согласованности (Harman, 1989: 18). Согласно интеракционистской теории рассуждений, оказавшись в условиях группового обсуждения, которое предполагает необходимость предъявлять аргументы в поддержку собственной точки зрения, люди проявляют естественное понимание базовых принципов правильных рассуждений. Поэтому первым расширением прескриптивных норм рациональной ревизии убеждений должно стать требование *использовать рассуждения в интерактивном контексте*, или, другими словами, *конструировать диалектическую ситуацию*.

(Это вовсе не означает, что обучение критическому мышлению, в частности формальной логике, бесполезно для умения рассуждать рационально. Значительное повышение качества решения простых математических и логических задач указывает лишь на то, что люди способны интуитивно распознавать наиболее очевидные случаи *непосредственных* противоречий и *непосредственного* логического следования. Но большинство проблем, требующих организованной делиберации, намного сложнее, и логические связи в рассуждениях гораздо более опосредованные. Кроме того, многие аспекты естественных рассуждений включают не только установление логических связей, но и связей каузальных, вынесение вероятностных оценок, выявление тенденций и т. п. Рассуждения подобного рода не только выходят за границы интуитивного понимания базовых логических принципов, но часто оказываются контринтуитивными. Поэтому выводы авторов интеракционистской теории никак не отменяют важности обучения навыкам критического мышления.)

Требование использования рассуждений в интерактивном контексте помещает вопрос о формулировке прескриптивных норм рациональной ревизии в рамки диалектического подхода к аргументации. Общая предпосылка различных диалектических концепций аргументации совпадает по духу с основными положениями интеракционистской теории. Поскольку цель диалектической процедуры — истина суждений или выбор лучшего из возможных решений, то наиболее эффективный способ добиться этой цели заключается в том, чтобы были представлены

существующие альтернативы и выявлены их достоинства и недостатки. Достигается это благодаря тому, что каждая альтернатива отстаивается одной из сторон дискуссии, которая приводит лучшие аргументы в пользу своей позиции (функция предвзятости подтверждения в интеракционистской теории) и критикует позицию оппонента, высвечивая ее недостатки (функция эпистемической бдительности). Недостаток диалектических концепций аргументации состоит в том, что, предлагая нормы или правила критической дискуссии, они выдвигают преимущественно формальные требования к корректности ее содержания и процедурной справедливости, но не дают рекомендаций по созданию условий для практического соблюдения этих правил и, соответственно, достижения цели дискуссии. Таким образом, предписание конструировать диалектическую ситуацию не может ограничиваться отсылкой к существующим диалектическим теориям аргументации, когда мы пытаемся ответить на вопрос, какими именно должны быть параметры этой ситуации.

Для того чтобы правила критической дискуссии могли быть использованы в качестве прескриптивных норм, они должны учитывать выделенные в предыдущем разделе когнитивные факторы, в частности роль *мотивации* к использованию систематической стратегии обработки информации. Сам по себе аргументативный контекст диалога уже имеет такую мотивирующую силу:

Когда люди спорят даже об очевидно скучных математических или логических задачах, то не наблюдается ни социального тунеядства, ни когнитивных провалов. Напротив, их мотивация повышается самим диалогическим контекстом. Они отвечают на аргументы друг друга и развивают их (Mercier & Sperber, 2017: 266).

Кроме того, согласно концепции смены убеждений Тали Шэрот и теориям когнитивного ответа, компетентность индивида также повышает мотивацию для сознательной обработки информации.

Но, как было подчеркнуто выше, важнейшим мотивирующим фактором является осознание индивидом того, что от выбора убеждения зависит наступление реальных (внешних или внутренних⁴) последствий.

⁴В концепции смены убеждений Т. Шэрот различаются внешние и внутренние последствия, которые наступают от принятия того или иного убеждения. К внешним относятся любые последствия, связанные с объективными выгодами и издержками принятия убеждения. «Внутренние последствия относятся к положительным или отрицательным когнитивным и аффективным последствиям, которые прямо вытекают из самого убежде-

Примером групповых обсуждений, результаты которых напрямую влияют на дальнейшие решения и, следовательно, вызывают соответствующие последствия, могут быть различные делиберативные практики, вроде судов присяжных заседателей и публичных обсуждений, свойственных делиберативной демократии (Mercier & Landemore, 2012). Действительно, исследования показывают, что, будучи должным образом организованы, подобные практики применения рассуждений позволяют ослабить эффект устойчивости убеждений и ведут к повышению качества принимаемых решений⁵. Поэтому правила критической дискуссии должны предусматривать наличие значимых для участников последствий, и их следует расширить рекомендацией: *дискуссия должна быть организована таким образом, чтобы участники осознавали наступление зависящих от ее результатов значимых последствий*⁶.

Хотя повышение мотивации и ведет к учету релевантных аспектов персуазивного сообщения, но этот учет не всегда направлен на достижение достоверности убеждения, поскольку человек может быть мотивирован субъективной полезностью *независимых от достоверности* последствий. Многие типы таких последствий связаны с чувствами идентичности и групповой принадлежности индивида. В споре атака на точку зрения оппонента может восприниматься им как атака на его идентичность. Спор в этом случае становится не способом разрешить противоречия, а попыткой одержать победу — участники оказываются подвержены *предвзятости рассуждения* (*motivated reasoning*). Как указывает Джордж Лакофф, даже безотносительно содержания спор имеет тенденцию восприниматься как вражда, поскольку он описывается в тех же терминах, что и боевые действия. Согласно теории концептуальной метафоры, уже это детерминирует соответствующее восприятие спора (Лакофф и Джонсон, Баранов, 2004: 26). В результате то, что с точки зрения рациональности должно оцениваться как

ния независимо от того, имеют ли место связанные с убеждением внешние последствия» (Why and When Beliefs Change, 2023: 143).

⁵Ссылки на соответствующие исследования можно найти в статье: Mercier & Landemore, 2012: 249.

⁶Стоит отметить, что Мерсье и Ландемор подчеркивают роль когнитивного разнообразия, то есть представленности разных точек зрения, в подобных делиберативных практиках (см. *ibid.*). В фокусе же настоящей статьи находится ревизия убеждений в *персуазивной* коммуникации, в которой расхождение во мнениях является исходной предпосылкой, и потому мы не включаем это условие в число скриптивных норм.

успех — замена участником ошибочного убеждения на достоверное, — воспринимается им как поражение.

Такое восприятие спора не является неизбежным, по крайней мере до определенной степени. Условия дискуссии могут как усиливать, так и ослаблять чувство непримиримой конфронтации. Так, в условиях сильной поляризации ощущение непримиримости и невозможности компромисса активизирует то, что Джонатан Хайдт назвал *режимом битвы* (*combat mode*) (Haidt, 2012: 64), который может привести не только к невозможности смены позиции, но и к усилению поляризации. Тот же эффект может быть вызван агрессивной и/или неуважительной манерой ведения спора.

Смене убеждений в споре также может препятствовать отсутствие качественных аргументов. В групповой дискуссии участники не должны воздерживаться от оглашения аргументов по причине того, что слабый с их точки зрения аргумент плохо отразится на их репутации. Однако полное отсутствие репутационных издержек тоже имеет негативный эффект: не опасаясь ущерба репутации, участники могут приводить довольно слабые аргументы, что препятствует регулятивной цели дискуссии (Natural-Born Arguers..., 2017: 10–11). Поэтому третьим дополнением к прескриптивным нормам рациональной смены убеждений должна стать рекомендация *поддерживать надлежащий уровень толерантности*.

Подводя итог сказанному, следует отметить, что ни одно из трех приведенных требований к рассуждениям и способам их применения не является принципиально новым. В той или иной форме тезис о позитивном эффекте диалога и уважительной манеры его ведения для рационального разрешения разногласий можно обнаружить в философской традиции начиная как минимум с Сократа. Поэтому для пояснения того, что именно предлагается в настоящей статье, внесем несколько уточнений.

Во-первых, конвенциональная мудрость подразумевает, что все три условия — диалогичность, мотивированность и толерантность — *способствуют* рациональному выбору убеждений. При этом предпосылка стандартного обоснования важности обучения критическому мышлению состоит в том, что качество результатов рассуждений зависит от *индивидуальной* способности рассуждать в соответствии с нормами рациональности. Иными словами, развитые навыки критического мышления способны обеспечить желаемый результат и в контексте индивидуального применения рассуждений, а диалог, мотивирующие

факторы и стиль дискуссии — лишь вспомогательные условия, недостаток которых критически мыслящий индивид с хорошо развитой способностью рассуждения может компенсировать применением этой способности наедине с собой. Наш тезис, с другой стороны, состоит в том, что сама по себе развитая способность рассуждения не только не является достаточным условием рациональной ревизии, но во многих случаях представляет собой препятствующий этой ревизии фактор, а потому три дополнительных прескриптивных требования имеют по крайней мере не меньшее значение для достижения регулятивной цели рациональной ревизии (а согласно Мерсье и его соавторам, даже большее).

Во-вторых, требование интерактивности ситуаций, в которых применяются рассуждения, само по себе бесплодно, если выполнять его без учета обуславливающей это требование специфики когнитивных процессов, характерных для человеческой способности рассуждения. Это хорошо иллюстрируется контрастом между такими интерактивными способами принятия решений и формирования убеждений, как суды присяжных заседателей, с одной стороны, и политические дебаты — с другой. Если первые повышают вероятность рациональной ревизии (Mercier & Sperber, 2017: 271), то последние либо не дают сколь-либо заметных положительных эффектов (Reconsidering Partisanship..., 2020), либо ведут к противоположному результату — еще большему укоренению исходных убеждений и усилению поляризации (Warner & McKinney, 2013). Ярко выраженный соревновательный характер дебатов усиливает упомянутую выше особенность восприятия спора как вражды и ведет к тому, что у людей с сильными установками относительно кандидатов отношение к дебатам сближается с отношением к спортивным играм: процесс больше подобен переживанию за «свою команду» (Keum & Cho, 2021: 2), чем попытке выявить преимущества и недостатки кандидатов и их политических программ.

В-третьих, как было отмечено выше, три требования связаны друг с другом. Интерактивный формат обсуждения не способствует цели рациональной ревизии, если нарушаются другие требования (о чем свидетельствует пример политических дебатов). Мотивация к сознательной обработке информации контрпродуктивна, если отсутствуют противояссы предвзятости подтверждения в лице собеседников и присущей им эпистемической бдительности. Стиль обсуждения, направленный на поддержание должного уровня толерантности, также может оказаться контрпродуктивным, если отсутствует необходимое свойство диалога —

представленность разных точек зрения (когнитивное разнообразие). Поэтому прескриптивные нормы рациональной ревизии должны включать три наших требования не как разрозненные элементы, а как взаимосвязанные составляющие способа и процедуры ведения дискуссии.

В качестве примера подхода, в котором наиболее приближенно реализуются предложенные нами прескриптивные требования рациональной ревизии (хоть и без эксплицитной цели формулировки норм рациональной ревизии), можно привести разработанный Г. В. Сориной метод экспертных групп. Цель этого метода — не только повышение эффективности освоения студентами учебного материала, но и овладение навыками критического мышления. Характерная особенность метода экспертных групп состоит не столько в том, что в его основе лежит активное взаимодействие студентов в рамках небольших групп, сколько в сознательном построении этого взаимодействия таким образом, чтобы создать «атмосферу разумной критичности» (Сорина, 2005: 203), которая невозможна без дополнения организационных правил работы групп правилами этическими. Именно последние позволяют добиться необходимого уровня толерантности. В этом отношении среди этических правил, предложенных Г. В. Сориной, можно выделить следующие.

- ♦ В период работы семинара учебная группа — это единый субъект. Если в группе звучат какие-то ошибки, то это — ошибки группы.
- ♦ Если какой-то член группы допускает ошибку, а другой ее исправляет, то он, условно говоря, не подставляет подножку товарищу, а помогает общему росту группы.
- ♦ Критические суждения должны носить толерантный характер, высказываться в форме критических размышлений, а не уничижительного разгрома (там же: 201).

Наконец, стоит отметить, что не все приведенные нами требования в равной мере поддаются конкретизации без привязки к типам ситуаций, в которых они применяются. Если обсуждение в небольших группах, в которых представлены различные точки зрения, может быть имплементировано для большого спектра различных типов ситуаций, а уважительный стиль этого обсуждения может быть эксплицитно регламентирован в виде набора этических правил, как в методе экспертных групп, то имплементация мотивационного компонента предлагаемых прескриптивных норм в первую очередь зависит от конкретного типа контекста. В некоторых случаях, как, например, в уже упомянутом суде присяжных заседателей, сам контекст делает очевидным для всех участников обсуждения последствия принимаемого решения. В других типах

ситуаций может оказаться необходимым добиваться осознания участниками этих последствий искусственным способом. Так, хорошо известный способ презентации продуктов компании «Apple» состоит в том, что в начале презентации описывается проблема, с которой сталкиваются пользователи (Gallo, 2010). Это позволяет сформировать ощущение релевантности продукта конкретным нуждам пользователей. Только после того, как аудитория осознала практическую пользу представляемого продукта, спикер (Стив Джобс или Тим Кук) предлагал решение. Несмотря на то что этот пример не относится к делиберативным ситуациям, о которых идет речь в настоящей статье, он хорошо иллюстрирует то, как структура постановки вопроса обсуждения позитивно влияет на мотивацию участников.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рациональная смена убеждений представляет собой такой способ ре-визии набора убеждений некоторого лица, который сводится к выбору наиболее обоснованной из имеющихся альтернатив. Степень обоснованности каждой из этих альтернатив зависит от количества и качества релевантных свидетельств или аргументов. Выбор некоторой альтернативы будет рациональным, если степень ее обоснованности превышает степень обоснованности других альтернатив. Адекватной оценке степени обоснованности (как абсолютной, так и относительной), помимо прочего, препятствуют автоматические когнитивные механизмы восприятия и понимания — эвристики. Эти эвристики вызывают когнитивные искажения, которые традиционно рассматриваются как источник провалов рациональности.

Широко распространенный взгляд на природу провалов рациональности предполагает борьбу с негативными эффектами когнитивных искажений путем развития навыков критического мышления, которое включает обучение правильным способам рассуждений, умению распознавать логические (формальные и неформальные) ошибки, а также самим когнитивным искажениям. Перечисленных компетенций недостаточно для повышения степени рациональности убеждений, об этом свидетельствует низкая эффективность обучения критическому мышлению. Альтернативная точка зрения на природу провалов рациональности и роль когнитивных искажений представлена интеракционистской теорией рассуждений. Согласно этой теории, основным препятствием для рациональности является неправильное использование рассуждений:

чтобы рассуждения давали желаемый результат, они должны использоваться надлежащим образом — в условиях групповых обсуждений.

Прескриптивные нормы теорий рациональной смены убеждений учитывают ограничения познавательных способностей человека, отходя от норм идеальной рациональности и смягчая их. Однако они не принимают во внимание важность создания надлежащих условий применения рассуждений, из-за чего на практике соблюдать предписания рациональной ревизии оказывается трудновыполнимо даже при решении наиболее простых задач.

В настоящей статье мы попытались наметить направление, в котором следует искать способы дополнения прескриптивных норм рациональной ревизии убеждений, которые касаются не содержания рассуждений, а условий их применения. Когнитивная наука дает богатый материал, на базе которого это оказывается возможным: когнитивная психология раскрывает основные механизмы формирования и смены убеждений, а теории двойных процессов выявляют особенности когнитивных механизмов рассуждений и факторы, влияющие на них. Основываясь на этом материале, мы предлагаем дополнить нормы тремя взаимосвязанными компонентами — интеракционным, мотивационным и стилевым. *Интеракционный* компонент предполагает использование рассуждений в контексте диалога, предпочтительно в небольших группах, что ведет к большей эффективности рассуждений за счет разделения когнитивного труда. *Мотивационный* компонент, помимо повышающих мотивацию условий диалога, включает повышение осознания участниками диалога значимости последствий от его результатов, что увеличивает вероятность сознательной обработки информации и ревизии убеждений на основании релевантных их достоверности факторов. *Стилевой* компонент содержит рекомендации по манере ведения дискуссии, которая должна обеспечивать сохранение правильного баланса между подавлением аргументов из-за опасений репутационных издержек, с одной стороны, и производством слишком слабых аргументов — с другой. Она также направлена на защиту от перехода дискуссии в режим битвы, который препятствует смене убеждений, тем самым подрывая цель персуазивного диалога.

ЛИТЕРАТУРА

Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / пер. с англ., под ред. А. Н. Баранова. — М. : Едиториал УРСС, 2004.

- Сорина Г. В.* Критическое мышление и метод экспертных групп // Эпистемология и философия науки. — 2005. — Т. 3, № 1. — С. 194–209.
- Blair J. A.* Groundwork in the Theory of Argumentation / ed. by C. W. Tindale. — Dordrecht : Springer Netherlands, 2012.
- Chaiken S., Ledgerwood A.* A Theory of Heuristic and Systematic Information-Processing // Handbook of Theories of Social Psychology. Vol. 1 / ed. by P. Van Lange, A. Kruglanski, E. Higgins. — London : SAGE Publications, 2012. — P. 246–266.
- Gallo C.* The Presentation Secrets of Steve Jobs : How to Be Insanely Great in Front of Any Audience. — Prentice Hall, 2010.
- Godden D.* Pushing the Bounds of Rationality : Argumentation and Extended Cognition // The Psychology of Argument : Cognitive Approaches to Argumentation and Persuasion / ed. by F. Paglieri, L. Bonelli, S. Felletti. — London : College Publications, 2016. — P. 67–83.
- Greenwald A. G.* Cognitive Learning, Cognitive Response to Persuasion, and Attitude Change // Psychological Foundations of Attitudes / ed. by A. G. Greenwald, T. C. Brock, T. M. Ostrom. — New York, London : Academic Press, 1968. — P. 147–170.
- Haidt J.* The Righteous Mind : Why Good People Are Divided. — New York : Pantheon Books, 2012.
- Harman G.* Change in View : Principles of Reasoning. — 2nd ed. — Cambridge (MA) : MIT Press, 1989.
- Keum H., Cho J.* Presidential Debates and Voter Decision Making // The Social Science Journal. — 2021. — P. 1–12.
- Mata A.* An Easy Fix for Reasoning Errors : Attention Capturers Improve Reasoning Performance // Quarterly Journal of Experimental Psychology. — 2020. — Vol. 73, no. 10. — P. 1695–1702.
- Mercier H., Landemore H.* Reasoning Is for Arguing : Understanding the Successes and Failures of Deliberation // Political Psychology. — 2012. — Vol. 33, no. 2. — P. 243–258.
- Mercier H., Sperber D.* Why Do Humans Reason? Arguments for an Argumentative Theory // Behavioral and Brain Sciences. — 2011. — Vol. 34, no. 2. — P. 57–74.
- Mercier H., Sperber D.* The Enigma of Reason. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2017.
- Miller G. R., Burgoon M.* Persuasion Research : Review and Commentary // Annals of the International Communication Association. — 1978. — Vol. 2, no. 1. — P. 29–47.
- Miller M., Levine T.* Persuasion // An Integrated Approach to Communication Theory and Research / ed. by D. W. Stacks, M. B. Salwen, K. C. Eichhorn. — New York : Routledge, 2019. — P. 261–275.
- Natural-Born Arguers : Teaching How to Make the Best of Our Reasoning Abilities / H. Mercier, M. Boudry, F. Paglieri, E. Trouche // Educational Psychologist. — 2017. — Vol. 52, no. 1. — P. 1–16.
- Peters U.* What Is the Function of Confirmation Bias? // Erkenntnis. — 2020. — Vol. 87, no. 3. — P. 1351–1376.

- Petty R. E., Wegener D. T.* The Elaboration Likelihood Model : Current Status and Controversies // *Dual-process Theories in Social Psychology* / ed. by S. Chaiken, Y. Trope. — New York : The Guilford Press, 1999. — P. 37–72.
- Reconsidering Partisanship as a Constraint on the Persuasive Effects of Debates / B. R. Warner [et al.] // *Communication Monographs*. — 2020. — Vol. 87, no. 2. — P. 137–157.
- Sperber D., Cara F., Girotto V.* Relevance Theory Explains the Selection Task // *Cognition*. — 1995. — Vol. 57, no. 1. — P. 31–95.
- Warner B. R., McKinney M. S.* To Unite and Divide : The Polarizing Effect of Presidential Debates // *Communication Studies*. — 2013. — Vol. 64, no. 5. — P. 508–527.
- Wason P. C.* Reasoning // *New Horizons in Psychology* / ed. by B. Foss. — Harmondsworth : Penguin Books, 1966. — P. 135–151.
- Why and When Beliefs Change / T. Sharot, M. Rollwage, C. R. Sunstein, S. M. Fleming // *Perspectives on Psychological Science*. — 2023. — Vol. 18, no. 1. — P. 142–151.
- Willingham D.* Critical Thinking : Why is it so Hard to Teach? // *Arts Education Policy Review*. — 2008. — Vol. 109, no. 4. — P. 21–32.

Khizanishvili, D. V. 2025. “Ratsional’naya reviziya ubezhdeniy [Rational Belief Revision]: kognitivnyy podkhod [Cognitive Approach]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 9 (3), 67–88.

DAVID KHIZANISHVILI

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0009-0000-6954-9753

RATIONAL BELIEF REVISION

COGNITIVE APPROACH

Submitted: Aug. 10, 2024. **Reviewed:** Apr. 18, 2025. **Accepted:** Aug. 03, 2025.

Abstract: The article analyzes the concept of rational belief change, or revision, in the context of persuasive communication. The standard idea of rationality as following the rules of formal logic results in such idealized criteria of rational belief revision that achieving them proves impossible due to limited human cognitive abilities. Therefore, the criteria of rationality based on the requirements of formal logic cannot serve as a source of prescriptive norms of rational belief revision. Approaches within the bounded rationality paradigm attempt to take into account these cognitive limitations in order to create prescriptive norms that could in principle be achieved by participants in persuasive communication. Such limitations usually include limited memory and computational abilities. However, as many studies in cognitive science show, in most cases of real-life uses of reasoning, the cause of erroneous beliefs and suboptimal decision-making is not the mentioned above limitations, but rather certain characteristics of cognitive mechanisms usually associated with processes that are referred to as type 1 processes (system 1) in dual process theories. The article substantiates the need to supplement

prescriptive norms of rational belief revision taking into account these characteristics so that these norms are not only satisfiable *in principle*, but also achievable *in practice*. Specific ways of supplementing these norms are suggested.

Keywords: Rationality, Rational Belief Revision, Persuasive Communication, Dual-Process Theories, Reasoning, Bounded Rationality, Cognitive Response Theories.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-67-88.

REFERENCES

- Blair, J. A. 2012. *Groundwork in the Theory of Argumentation*. Ed. by C. W. Tindale. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Chaiken, S., and A. Ledgerwood. 2012. "A Theory of Heuristic and Systematic Information-Processing." In *Handbook of Theories of Social Psychology*, ed. by P. Van Lange, A. Kruglanski, and E. Higgins, 1:246–266. London: SAGE Publications.
- Gallo, C. 2010. *The Presentation Secrets of Steve Jobs: How to Be Insanely Great in Front of Any Audience*. Prentice Hall.
- Godden, D. 2016. "Pushing the Bounds of Rationality: Argumentation and Extended Cognition." In *The Psychology of Argument : Cognitive Approaches to Argumentation and Persuasion*, ed. by F. Paglieri, L. Bonelli, and S. Felletti, 67–83. London: College Publications.
- Greenwald, A. G. 1968. "Cognitive Learning, Cognitive Response to Persuasion, and Attitude Change." In *Psychological Foundations of Attitudes*, ed. by A. G. Greenwald, T. C. Brock, and T. M. Ostrom, 147–170. New York and London: Academic Press.
- Haidt, J. 2012. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided*. New York: Pantheon Books.
- Harman, G. 1989. *Change in View: Principles of Reasoning*. 2nd ed. Cambridge (MA): MIT Press.
- Keum, H., and J. Cho. 2021. "Presidential Debates and Voter Decision Making." *The Social Science Journal*, 1–12.
- Lakoff, G., and M. Johnson. 2004. *Metafory, kotorymi my zhivem [Metaphors We Live By]* [in Russian]. Ed. and trans. from the English by A. N. Baranov. Moskva [Moscow]: Yeditorial URSS.
- Mata, A. 2020. "An Easy Fix for Reasoning Errors: Attention Capturers Improve Reasoning Performance." *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 73 (10): 1695–1702.
- Mercier, H., and H. Landmore. 2012. "Reasoning Is for Arguing: Understanding the Successes and Failures of Deliberation." *Political Psychology* 33 (2): 243–258.
- Mercier, H., and D. Sperber. 2011. "Why Do Humans Reason? Arguments for an Argumentative Theory." *Behavioral and Brain Sciences* 34 (2): 57–74.
- . 2017. *The Enigma of Reason*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Mercier, H., et al. 2017. "Natural-Born Arguers: Teaching How to Make the Best of Our Reasoning Abilities." *Educational Psychologist* 52 (1): 1–16.
- Miller, G. R., and M. Burgoon. 1978. "Persuasion Research: Review and Commentary." *Annals of the International Communication Association* 2 (1): 29–47.
- Miller, M., and T. Levine. 2019. "Persuasion." In *An Integrated Approach to Communication Theory and Research*, ed. by D. W. Stacks, M. B. Salwen, and K. C. Eichhorn, 261–275. New York: Routledge.
- Peters, U. 2020. "What Is the Function of Confirmation Bias?" *Erkenntnis* 87 (3): 1351–1376.

- Petty, R. E., and D. T. Wegener. 1999. "The Elaboration Likelihood Model: Current Status and Controversies." In *Dual-process Theories in Social Psychology*, ed. by S. Chaiken and Y. Trope, 37–72. New York: The Guilford Press.
- Sharot, T., et al. 2023. "Why and When Beliefs Change." *Perspectives on Psychological Science* 18 (1): 142–151.
- Sorina, G. V. 2005. "Kriticheskoye myshleniye i metod ekspertnykh grupp [Critical Thinking and the Expert Group Method]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 3 (1): 194–209.
- Sperber, D., F. Cara, and V. Girotto. 1995. "Relevance Theory Explains the Selection Task." *Cognition* 57 (1): 31–95.
- Warner, B. R., and M. S. McKinney. 2013. "To Unite and Divide: The Polarizing Effect of Presidential Debates." *Communication Studies* 64 (5): 508–527.
- Warner, B. R., et al. 2020. "Reconsidering Partisanship as a Constraint on the Persuasive Effects of Debates." *Communication Monographs* 87 (2): 137–157.
- Wason, P. C. 1966. "Reasoning." In *New Horizons in Psychology*, ed. by B. Foss, 135–151. Harmondsworth: Penguin Books.
- Willingham, D. 2008. "Critical Thinking: Why is it so Hard to Teach?" *Arts Education Policy Review* 109 (4): 21–32.

ГЕОРГИЙ ФИЛАТОВ, МАКСИМ ЕВСТИГНЕЕВ*

ГРАММАТИКА, КАРТА, ТЕРАПИЯ**

МЕТАФОРЫ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА В ТВОРЧЕСТВЕ

Л. ВИТГЕНШТЕЙНА, Г. РАЙЛА И П. Ф. СТРОСОНА

Получено: 02.05.2024. Рецензировано: 20.03.2025. Принято: 20.08.2025.

Аннотация: Данная статья посвящена понятию философского анализа в творчестве трех классиков аналитической философии — Л. Витгенштейна, Г. Райла и П. Ф. Стросона. Их, как и многих современников, объединяет тезис о том, что философский анализ не открывает нового знания, а лишь проясняет то, что до этого было неясным. Однако, в отличие от мейнстрима аналитической философии XX в., особую роль перечисленные философы отводят метафилософским метафорам, при помощи которых объясняют собственные философские проекты. Метафоры в их творчестве представляют не просто иллюстрации к тезисам, но выступают «ходами» в рассуждениях. Райл сравнивает философский анализ с работой картографа. Эта метафора позволяет ему сформулировать доктрину анализа как доктрину концептуальной картографии. Витгенштейн, хотя и использует метафору карты, в центр своей метафилософской рефлексии помещает метафору терапии. Философская проблема — это болезнь, которую лечит философ-терапевт. Стросон оппонирует и Райлу, и Витгенштейну, сравнивая философский анализ с составлением пособия по грамматике. В этой модели цель анализа — выявление фундаментальной структуры нашего мышления. Обращение к данным метафорам позволяет нам показать, каким образом философы приходят к трем различным моделям анализа. Стросон настаивает на возможности систематической аналитической философии, эксплицирующей фундаментальную концептуальную схему. Витгенштейн же, напротив, считает, что

*Филатов Георгий Юрьевич, аспирант, стажер-исследователь, Международная лаборатория логики, лингвистики и формальной философии, Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), gfilatov@hse.ru, ORCID: 0000-0003-2477-8864; Евстигнеев Максим Дмитриевич, аспирант, стажер-исследователь, Международная лаборатория логики, лингвистики и формальной философии, Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), mevstigneev@hse.ru, ORCID: 0000-0003-1391-4517.

**© Филатов Г. Ю.; 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). Авторы выражают благодарность Е. Г. Драгалиной-Черной, А. С. Бобровой, А. А. Мельникову и анонимному рецензенту журнала за комментарии и замечания к ранним версиям данного текста, а также участникам семинара МЛ Лог/ЛинФФ «From the Logical Point of View», на котором первая версия текста была представлена.

анализ не может быть систематическим и преследует в первую очередь терапевтические цели. Райл занимает срединную позицию. Кроме того, наша реконструкция позволяет обратить внимание на то, что все три философа как будто выходят за пределы аналитических максим, под которыми они эксплицитно подписываются.

Ключевые слова: Стросон, Райл, Витгенштейн, метафилософия, анализ, обыденный язык.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-89-123.

Скорее образы, а не суждения, скорее метафоры, а не утверждения определяют большую часть наших философских убеждений.

Ричард Рорти

ВВЕДЕНИЕ

В книге «Философия и зеркало природы» (1979) Р. Рорти писал: «Едва ли кто-нибудь из аналитических философов сейчас будет пытаться объяснить, что значит осуществить анализ» (Rorty, 2018: 173). Этот вопрос, однако, играл большую роль в рассуждениях классиков аналитической философии.

Понятию анализа в работах трех таких классиков — Г. Райла, Л. Витгенштейна и П. Ф. Стросона — посвящена наша статья. Это понятие мы рассматриваем под, пожалуй, несколько неожиданным углом. Нас интересует не сама по себе доктрина философского анализа в работах этих философов, а скорее то, распаковкой каких метафор она объясняется.

Будучи авторами различных по цели и содержанию философских проектов, Витгенштейн, Райл и Стросон разделяли общий подход к процедуре философского анализа. Стросон называл его британской версией анализа и замечал, что, хотя британская философия и до Второй мировой войны, и после была захвачена идеей анализа, а также эта идея доминирует в американской послевоенной философии, британская послевоенная версия анализа сильно отличается как от американской версии, так и от довоенного анализа (Strawson, 1992b: 312; Strawson, 1956: 97).

Довоенный анализ, согласно Стросону, несмотря на все свое разнообразие¹, сводился к технике перевода или переформулировки, разрешающей философское затруднение. Одной из проблем такой модели анализа, однако, было несоответствие претензий и возможностей. И особенно

¹Стросон называет логических атомистов, Дж. Э. Мура и логических позитивистов в качестве проponentов этой программы (Strawson, 1956: 97).

оно проявлялось в отношении обыденной речи. Сторонники ранней модели анализа претендовали на то, что их парафраз позволяет раскрыть реальную логическую форму высказываний. Они имели на вооружении очень сильную, но и не менее спорную гипотезу, что парафраз действительно достигает поставленной цели. Эта гипотеза, согласно Стросону, никуда не годится и является просто видом философского догматизма (Strawson, 2011a: 32). И сам Стросон приложил руку к ее развенчанию (см.: Strawson, 1950).

Осознав несостоятельность довоенного анализа, философы оказались перед дилеммой: пожертвовать логической строгостью или обыденным языком². Американские аналитики выбрали второе, британские — первое (Strawson, 1956: 100–101).

Помимо акцента на обыденный язык, наших философов объединяет также характеристика анализа как операции, не приводящей к *новому* знанию. Практиковать философский анализ — значит отказаться от претензий на философские открытия. Единственная его цель — прояснение³.

Чтобы объяснить, что значит практиковать философский анализ, наши философы обращаются к различным идиомам, примерам и метафорам. Среди них мы выделим три центральные метафоры, с помощью которых они представляют свои метафилософские проекты. Анализ сравнивается с построением географической карты, составлением учебника по грамматике и терапевтической практикой. Первая метафора по преимуществу принадлежит Райлу, вторая — Стросону, а третья — Витгенштейну. Хотя в той или иной мере каждый из авторов обращается ко всем трем.

В творчестве героев нашей статьи эти метафоры занимают особое место, так как они являются не просто иллюстрациями к тезисам, а ходами в рассуждениях. Причем аналогия в таких случаях диктует то, *как* следует смотреть на философию. Более того, эти метафоры используются не только для прояснения собственной позиции, но и для

²Это, конечно, чрезвычайно схематичное описание. Американская версия анализа в лице У. В. О. Куайна и У. Селларса не оставляла претензий на обыденный язык, тем более что для них было естественно говорить, что научный язык является результатом развития и «усовершенствования» обыденного. Но — и здесь трудно не согласиться со Стросоном — обыденный язык интересовал их почти исключительно в качестве логического предка научного, а не сам по себе. «Математическая логика — наш обыденный язык», — шутливо заметил Куайн в теледискуссии со Стросоном и Д. Дэвидсоном (The Davidson..., 2021).

³Ср. с заявлением редакции, которое сопровождало учреждение философского журнала «Анализ» (A Statement of Policy, 1933: 1). Подробнее см. Krishnan, 2023: 125.

отграничения ее от конкурирующих. Особенно ярко это проявляется в случае Стросона, который эксплицитно обращается к сравнению метафор Райла и Витгенштейна со своей собственной.

Нам важно показать, как распаковка разных заглавных метафор позволяет предложить три проекта философского анализа, очень различающихся и по стилю, и по целям. Если обратить внимание на используемые метафоры, проясняется образ философской практики, из которого наши философы исходят в своем творчестве. Также это позволяет установить, какие теоретические обязательства они берут на себя, принимая на вооружение один из этих образов.

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ Г. РАЙЛА

Райл открывает «Понятие ума»⁴ утверждением, что эта книга, с некоторыми оговорками, предлагает теорию ума или сознания. Но, предлагая теорию, «она не дает никакой новой информации об уме (*minds*)» (Ryle, 2009k: LIX), не выдвигает «новых психологических гипотез» (ibid.: 89): «составляющие эту книгу философские аргументы направлены не на обогащение нашего знания об уме (*minds*), но на уточнение логической географии знания, которым мы уже и так владеем» (ibid.: LIX).

Тезис об отсутствии приращения знания в философских рассуждениях важен для Райла. Хотя он и пишет, что «всякий строгий философский аргумент — это открытие» (Ryle, 2009j: 172), но лишь для того, чтобы затем заметить: «философия не раскрывает и не ищет новых положений дел. В некотором смысле [...] философ проливает новый свет⁵, но не дает новой информации» (ibid.: 173).

Итак, с первой же страницы Введения в «Понятие ума» Райл знакомит нас с одним из главных своих метафилософских понятий-метафор. С концептуальной или понятийной географией.

⁴Существует известная проблема с переводом слова «mind» на русский язык, недавно в очередной раз ставшая предметом споров в отечественном философском сообществе, в связи с энциклопедической статьей М. С. Сысоева «Модульная теория разума» (Сысоев, 2023): его можно переводить и как «ум», и как «сознание», и даже как «разум». Слово, подобно французскому *esprit*, очень многозначно, и уместить все многообразие его употребления в одном русском эквиваленте вряд ли кому-нибудь удастся. Поэтому, говоря о Райле, мы оставляем за собой свободу в выборе контекстуально лучше подходящего эквивалента.

⁵«Философы проливают новый свет в том смысле, что делают ясным то, что ранее было неясным, или очевидным то, что ранее было запутанным» (Ryle, 2009j: 174). Это устойчивый элемент риторики Райла. Так, например, рассуждая о величии Дж. Локка, Райл пишет: «он пролил новый свет там, где до этого была лишь тьма» (Ryle, 2009d: 132).

Многие люди могут осмысленно говорить с помощью понятий, но не могут осмысленно говорить о самих понятиях. Благодаря практике они знают, как обращаться с ними, во всяком случае, в знакомых полях. Но они не могут установить логические предписания, управляющие их употреблением. Они похожи на людей, ориентирующихся в собственном приходе, но не способных построить или прочесть его карту и еще в меньшей степени способных построить или прочесть карту региона или континента, на котором расположен их приход (Ryle, 2009k: LX).

Способность ориентироваться на месте, набор привычек и знакомство с местностью не делают людей компетентными в чтении или составлении ее карты. Можно годами ходить по одним и тем же дорогам или вдоль и поперек исходить какую-нибудь территорию, знать едва заметные глазу тропы, но при этом не иметь возможности найти их на карте или такую карту составить⁶ (ср. Таппеу, 2013: 98). Чтение и составление карты предполагает несколько иной набор навыков, чем просто способность найти дорогу. В других местах Райл говорит о различии между владением техникой и технологией: «одно дело — научиться делать что-то хорошо и правильно; совсем другое дело — быть способным рассказать, как делать это хорошо и правильно» (Ryle, 2009j: 335). Именно этим, согласно Райлу, и занимается его философ: «философия — это замена категориальных привычек категориальной дисциплиной» (Ryle, 2009k: LXI)⁷.

Иными словами, философская практика — особая практика, как бы надстраивающаяся над обыденным употреблением понятий, поднимающаяся над уровнем конкретного употребления и обзирающая с этого эшелона понятийный ландшафт, чтобы в итоге описать концептуальную географию местности. Работа философа-картографа, таким образом, должна отличаться от карикатурно описанного У. Селларсом близорукого анализа, прикованного к деталям и неспособного возвыситься до синоптической точки зрения (Sellars, 1991: 3). Именно такой точки зрения требует райловская метафорика: «философское исследование, как и географическое, с необходимостью является синоптическим. Философские проблемы не могут быть поставлены или решены по частям» (Ryle,

⁶ «Люди часто ориентируются на местности, не будучи при этом способными описать расстояния или направления между различными ее частями или между ней и какой-то другой местностью» (Ryle, 2009g: 210).

⁷ Ср.: «Будничное знание — это знание, но лишённое системы и проверок. Это знание по обычаю, а не по правилам» (ibid.: 211).

2009g: 211). Поскольку в философии мы всегда имеем дело с «паутиной взаимосвязанных понятий» (Ryle, 2009f: 196).

Итак, философ чертит концептуальную карту. Но зачем? С одной стороны, нам может быть просто интересно составлять карты. Построение концептуальной карты может быть ценным само по себе. Это, наверное, валидный ответ, но в любом случае не тот, который дает сам Райл. Д. Танней, резюмируя метафилософскую позицию Райла, пишет:

Понятие ума не только расчерчивает логическую географию наших ментальных понятий. Делая это, оно указывает на путь к избавлению от *проблемы сознание-тело*, *проблемы других сознаний* и *проблемы (необходимо) приватных языков* (Tanney, 2009: LVII).

Книга добивается этого благодаря диагностике и обезвреживанию некоторых философских мифов, искажающих карту наших ментальных понятий. Причем «миф — это, конечно, не сказка. Это представление фактов, принадлежащих одной категории, в идиоме, свойственной другой. Соответственно, чтобы развеять миф, нужно не отрицать факты, а по-другому расположить их» (Ryle, 2009k: LX). Важно понимать, что Райл не считает сами по себе философские мифы злом. Так, например, по поводу главного предмета своей критики он замечает: «было бы неверно говорить, что миф о двух мирах не принес никаких теоретических благ. Мифы часто приносят много теоретических благ, пока они все еще новы» (ibid.: 13). Проблема картезианского мифа не просто в том, что он ложен, но также и в том, что его время прошло. Пора бы от него отказаться, но «старые мифы умирают тяжело» (ibid.: 22).

В разных текстах Райл выбирает несколько различное объяснение того, что он делает. В «Понятии ума» его техника работы сводится к корректному описанию логического места понятий на нашей концептуальной карте. Иногда складывается впечатление, что Райл полагает, будто следует при этом какому-то определенному методу. Но даже если он так и думает⁸, сложно выделить какой-то специфический метод помимо максимально общего: *внимательный анализ того, как выражения употребляются, какие выводы на основании такого употребления можно сделать, а какие нет.*

⁸За что его критиковал Дж. Остин: «идея, что эти аргументы представляют собой единый логический метод и ведут к четко обозначенным выводам, выглядит как предложенная задним умом и как иллюзорная» (Austin, 1970: 46–47).

В «Систематически вводящих в заблуждение выражениях» Райл более эксплицитен. Он пишет, что его задача сводится к поиску выражений, чья «синтаксическая форма не подходит для установленных фактов, а подходит для фактов другой логической формы» (Ryle, 2009i: 44), которые затем должны быть представлены в логической форме, более не вводящей в заблуждение (ibid.: 63–64). Философский анализ, таким образом, в качестве своей отправной точки исходит из факта логической путаницы в языке.

А в «Философских аргументах» он, двигаясь в русле уже известной нам метафоры, указывает, что главным философским «инструментом» является *reductio ad absurdum*. Аргумент в пользу *reductio* выглядит следующим образом:

Корректность географического исследования устанавливается двумя главными видами проверок: присутствие географического противоречия доказывает, что исследование ошибочно, но визуальные наблюдения являются позитивными свидетельствами в пользу его правдивости (Ryle, 2009g: 211).

Однако в философии, там, где мы имеем дело с логической силой идей, у нас нет ничего похожего на наблюдение. Остается один тест — *reductio ad absurdum*, тест на прочность, которому мы подвергаем наши философские построения.

Здесь, однако, у Райла возникает некоторое напряжение между систематическими и терапевтическими целями. Так, тон «Понятия ума» и «Систематически вводящих в заблуждение выражений», да даже и «Категорий» (Ryle, 2009a), во многом склоняет к мысли, что Райл представляет философское предприятие не как построение теории *ради самой теории*, а скорее как построение теории *ради избавления от ошибок*. Аргументы типа *reductio* призваны избавить нас от мифов, но при этом они все же выступают в качестве «краш-тестов» (Ryle, 2009g: 207). Но краш-тестов чего? Связи выражений и идей, которую мы находим в естественном языке? Имплицитных *теорий* естественного языка? Или философских попыток построить теории, основанные на том или ином аспекте употребления выражений?

Напряжение между систематическими и терапевтическими целями проявляется и в главной райловской метафоре. С одной стороны, карта, конечно, нужна, чтобы лучше ориентироваться на местности, чтобы не запутаться. Но, с другой стороны, карты бывают очень разными: карты полезных ископаемых, высот, ветров, политические карты. Такие карты могут служить не только для ориентирования, но и для настоящих

открытий. По ним можно также понять что-то об устройстве региона. И сам Райл в «Философских аргументах» пишет, что есть некоторые кардинальные или ключевые идеи, обнаружение и расстановка которых позволяет по крайней мере в общих чертах зафиксировать географию региона (Ryle, 2009g: 221).

«Понятие ума, — пишет Райл, — имеет центральный стратегический мотив. Философия сознания, я думал, была систематически искажена пониживающей все концептуальной ошибкой» (Ryle, 2009f: 196). Под последней Райл понимает разговор о человеке как состоящем из двух онтологически различных сущностей: ума и тела. Согласно этому способу думать, существуют вещи физического мира, но наряду с ними и другие, не физические, находящиеся в некотором «метафорическом месте» (Ryle, 2009k: 118). Повинен в этой ошибке Р. Декарт, который «оставил нам в наследство миф, продолжающий искажать континентальную географию предмета» (ibid.: LX). Этому мифу или догме Райл дал знаменитое имя — «догма о призраке в машине». Он заявляет, что надеется

показать, что она целиком и полностью ложна, и ложна не в деталях, а в своих принципах. Она не является просто набором конкретных ошибок. Это одна большая ошибка, и ошибка особого вида. Это категориальная ошибка. Она представляет факты ментальной жизни как принадлежащие одному логическому типу или категории (или набору типов или категорий), в то время как в действительности они принадлежат к другой. Таким образом, эта догма является философским мифом (ibid.: 5–6).

Итак, догма о призраке в машине должна быть отброшена. И *философия-qua-картография* должна как-то в этом помочь. По-видимому, Декарт каким-то образом повинен в составлении неправильной концептуальной карты (карты, в которой между регионом ментального и физического пролегает непреодолимое препятствие). Однако декартов способ рисовать оказался заразительным, и философы начали следовать его карте, разрабатывая и дополняя ее. В нем было что-то привлекательное, что-то, что заставляло философов принимать картезианскую языковую игру. И действительно:

...одним из ключевых интеллектуальных истоков [...] картезианской категориальной ошибки, кажется, является следующий. Когда Галилей показал, что его методы научного открытия достаточны для разработки механистической теории, которая должна покрыть все, что занимает место в пространстве, Декарт обнаружил в себе два конфликтующих мотива. Будучи гениальным

ученым, он не мог не поддержать утверждения механики. Но будучи человеком религиозным и моральным, он не мог, подобно Гоббсу, принять обескураживающий аллонж к этим утверждениям. А именно, что человеческая природа отличается от часов только степенью сложности. Ментальное не может быть лишь вариантом механического (Ryle, 2009k: 8)⁹.

Категориальная география Райла должна позволить составить карту ментальных понятий, из которой будет ясно, что догма о призраке в машине — это просто миф, результат некорректного размещения понятий друг относительно друга. После того как карта будет построена, мы сможем закончить блуждание в зачарованном лесу, а вместе с ним и распрощаться, например, с традиционным нововременным скептицизмом — солипсизмом (ibid.: 138)¹⁰. Картезианский миф подобен недугу:

...могу заверить, что допущения, против которых я наиболее жарко выступаю, — это допущения, чьей жертвой был я сам. В первую очередь я пытаюсь избавиться от расстройства в своей собственной системе. Только затем я надеюсь помочь другим теоретикам распознать нашу болезнь и пожать плоды моего лечения (ibid.: LXI).

Уместно, однако, задать вопрос: что Райл оставляет взамен старого мифа? Что остается после того, как чары лишатся власти? В конце концов, что-то должно взять на себя функции, которые выполнял старый миф. Селларс в последних строчках «Эмпиризма и философии сознания» заметил: «я использовал миф, чтобы убить миф» (Селларс, Рогонян, 2021: 145). Когда чары мифа о данном развеиваются, мы обнаруживаем в своих руках другое объяснение, другую *теорию*. Когда картезианский миф развеивается, с чем мы остаемся?

ТЕРАПЕВТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

Если бы ответ на завершающий предшествующий параграф вопрос был доверен Людвигу Витгенштейну, он бы, вероятно, сказал: развенчи-

⁹Ср.: «то, что мы испытываем в себе таким образом, что сможем допустить это и в телах неодушевленных, должно приписать только нашему телу; наоборот, все то, что, по нашему мнению, никоим образом не может принадлежать телу, должно быть приписано нашей душе» (Декарт, Сынопалов, 1989: 483); «Ньютоновская система уже давно не единственная парадигма естественных наук. Отрицание того, что человек — это призрак в машине, не обязательно низводит его до машины. В конце концов, он может быть видом животного, а именно высшим приматом» (Ryle, 2009k: 301).

¹⁰Солипсизм также является важной целью критики для Витгенштейна и Стросона. Им важно показать, что эта доктрина является следствием непонимания функционирования целого класса ментальных понятий.

вая мифы, философия не просто не обязана, но, более того, *не должна* выдвигать каких-либо теорий в качестве кандидатов на освободившееся место. Ведь наш язык «уже полностью упорядочен» (цит. по: Вайсман, Анашвили, 1998: 45), и задача философии состоит лишь в том, чтобы *ясно показать* нам этот порядок, когда мы в этом нуждаемся¹¹.

Мы не собираемся каким-то неслыханным образом очищать или дополнять систему правил употребления наших слов.

Ибо ясность, к которой мы стремимся, — это, право же, *исчерпывающая* ясность. А это просто-напросто означает, что философские проблемы должны *совершенно* исчезнуть.

Подлинное открытие заключается в том, что, когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать. — В том, что философия умиротворяется, так что ее больше не лихорадят вопросы, ставящие под сомнение ее самое (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 131).

Так, вопреки Аристотелю, философия для Витгенштейна начинается не с *удивления*, но с *затруднения*.

Чудо природы (кристалл), естественно, может удивлять и математика; но способен ли он удивляться и тогда, когда *созерцаемое* оказывается несколько проблематичным? Действительно ли это возможно и при том, что удивляющее, изумляющее *окутано* философским туманом? [...] его восхищение получит травму, и его придется *подлечивать*¹².

Философские проблемы, таким образом, имеют форму «Я в тупике» (там же: 130) и приводят нас в состояние «философского замешательства» (Витгенштейн, Суровцев и Иткин, 2008: 53). Главную причину этих «философских недомоганий» Витгенштейн усматривает в «однообразной диете», следуя которой, «люди питают свое мышление только одним видом примеров» (там же: 241). Исходя из этого, в самом основании своего, по некоторым оценкам, *антифилософского* проекта Витгенштейн пересматривает традиционный взгляд на философию как на некоторую всеобъемлющую теорию или учение в пользу представления о философии как о *деятельности*¹³, сводящейся к особому виду

¹¹Так как «путаницы, занимающие нас, возникают тогда, когда язык находится на холостом ходу, а не тогда, когда он работает» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 131).

¹²Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994a: 464. Курсив наш. — Г. Ф., М. Е.

¹³См. «Логико-философский трактат» (ЛФТ), 4.112. Здесь и далее мы цитируем «Логико-философский трактат», используя только номер афоризма, по изданию: Витгенштейн, Лахути и Добронравов, 2017.

терапии, в рамках которой философ не ставит, но *лечит* вопрос — «как болезнь» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 175).

Райл и Стросон очень серьезно относятся к метафилософским метафорам, но случай Витгенштейна особый: он демонстрирует последовательную приверженность более радикальному подходу к процедуре философского анализа. Метафоры в его творчестве выступают не дидактическими помощниками теоретика, но медицинскими инструментами практика, предупреждающего зарождение и развитие теоретических заболеваний¹⁴. Причем такой подход свойственен как «довоенной», так и «послевоенной» фазе его творчества¹⁵.

Впервые данная стратегия проявляется еще в дотрактатных заметках 1913–1914 гг., где Витгенштейн, обсуждая теорию типов Б. Рассела, что характерно, фиксирует «*затруднение*»¹⁶, которое чувствуется относительно типов». Так, призванный показать выход из лабиринта «Алфавита понятий» Г. Фреге¹⁷ подход Рассела получает у начинающего диагноста-Витгенштейна неутешительный вердикт «невозможного» (Витгенштейн,

¹⁴С этим связан ряд известных интерпретационных трудностей. Так, например, открывая свою монографию говорящим названием «Философия как терапия», Дж. Питерман отмечает, что затруднения, возникающие при анализе терапевтической программы Витгенштейна, в первую очередь связаны с его афористичным стилем письма и общим довлеющим метафорическим характером рассуждений (Peterman, 1992: 14).

На эту особенность также обращал внимание Райл. Рассуждая, почему Витгенштейн пришел к тезису о бессмысленности философских утверждений, Райл заметил, что Витгенштейн при работе над «Трактатом» «находился под чересчур сильным влиянием своих собственных аналогий между говорением и изготовлением карт, диаграмм и графиков» (Ryle, 2009e: 262–263). Ср.: «Возможно, язык карт обладает ограничениями, от которых свободен язык слов; и возможно, понятие смысла шире, чем понятие истинности или ложности в отношении эмпирического факта», — также замечает Райл по поводу «Замечаний по основаниям математики» (Ryle, 2009h: 274).

¹⁵В контексте философии Витгенштейна это разделение, конечно, довольно условно. Воплощенный в серии посмертно изданных поздних работ проект был заложен философом задолго до начала войны. Скорее уместно было бы говорить (1) о философии «Трактата», также включающей короткий феноменологический период (см. Витгенштейн, Суровцев, 2015е), и (2) о «посттрактатной» философии, отказывающейся от примата логической формы и переходящей к анализу обыденного языка (после 1929 г.). Данный переход, что характерно, оказал существенное влияние на общую тенденцию в аналитической философии, которая в полной мере была реализована уже в послевоенные годы и зафиксирована Стросоном в используемой нами дистинкции.

¹⁶Курсив наш. — Г. Ф., М. Е.

¹⁷Как замечает Р. Монк, размышления над парадоксом Рассела выступили отправной точкой философско-логических штудий Витгенштейна еще во время его учебы в Манчестере в 1909 г., за два года до личного знакомства с Расселом и Фреге и за пять лет до диктовки рассматриваемых заметок (Монк, Васильева, 2018: 47–49).

Суровцев, 2015с: 179), лишь купирующего, но никак не разрешающего первоначальное затруднение. Уже в поздних заметках он напишет:

Глубоко проникнуть в затруднение — вот что трудно. Ведь поверхностно схваченное, оно так и останется затруднением. Его нужно вырвать с корнями; а значит, нужно начать думать об этих вещах по-новому (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994а: 454).

Предложенное философом решение, снимающее затруднение относительно теории типов, действительно предлагало новый, весьма радикальный подход, выступивший одним из центральных метафилософских инструментов его проекта. Речь идет о разделении на то, что может быть *сказано*, и то, что лишь *показывает* себя¹⁸.

Итак, проблема теории типов состоит не в ее логическом аппарате или технических решениях, но, шире, в самом ее *теоретическом* статусе. Как и любая другая *теория*, теория Рассела, прослеживая отношения между типами, пытается *сказать* нечто о них, «когда можно говорить только о символах» (Витгенштейн, Суровцев, 2015с: 179–180). Вместо этого нужно буквально *увидеть* отношения между типами, а не описывать их. Витгенштейн настаивает и одновременно предупреждает нас, что если мы действительно хотим выйти из намеченного затруднения, то любая попытка языкового выражения этих «отношений» всегда уже будет обречена на провал: мы можем лишь постараться указать на них, прибегая к иносказанию. Ведь «ясно, что это отношение не является отношением в обычном смысле» (Витгенштейн, Суровцев, 2015b: 227).

Предлагая обеспокоенному фундаментальными вопросами логики читателю лечь на кушетку и пройти философскую терапию, Витгенштейн прибегает к своему первому иносказанию и «называет» *внутренними* отношения «между типами, которые не могут быть выражены в предложении, но во всем показываются в самих символах и могут быть систематически проявлены в тавтологиях» (Витгенштейн, Суровцев, 2015с: 191). Полагаемые, с одной стороны, в противопоставлении, но с другой — *подобно* внешним, обычным отношениям, внутренние «отношения» в конечном счете *отношениями не являются* и выступают, таким образом, в качестве своеобразной философской или логической метафоры или аналогии. Более того, сама логика, обладающая трансцендентальным

¹⁸Стоит отметить, что, несмотря на сохраняющийся магистральный статус данной метафилософской дистинкции, менялись терминологические решения. Так, в позднем творчестве на смену *сказанному* (*gesagt*) и *показанному* (*gezeigt*) приходит дихотомия *правила* и *его применения*. См., например: Mácha, 2015: 83.

статусом, также облачается философом в метафорические одежды: она предстает *не теорией*, но *отражением* мира¹⁹, в то время как ее предложения — тавтологии, — что характерно, не являются предложениями в *обычном смысле*. Они «описывают [...] или, скорее, изображают» (6.124) логические строительные леса мира, но не говорят ничего (4.461), они «являются предельными случаями комбинации знаков, а именно — их исчезновением» (4.466)²⁰. Так, уже с первых текстов философия Витгенштейна существенно опирается на конструкцию логико-философских метафор и аналогий. Все ее фундаментальные понятия²¹ — будь то внутренние отношения и свойства или имена и объекты — служат лишь целям реализации процедуры анализа, по завершении которой они испаряются и исчезают.

На вопрос «что должна показывать философия?» можно дать два принципиально разных ответа. С одной стороны, показывается логическая структура мира (6.12), с другой — «выход из мухоловки» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 186). И если содержание первого ответа в творчестве Витгенштейна претерпевает весьма существенные перемены²², то относительно второго мы видим удивительное постоянство²³, проявляющееся в серии образов, которые служат единой заглавной метафоре — метафоре терапии. Она, хотя и не вполне эксплицитно, уже оформляется в 6-й группе афоризмов «Трактата»²⁴, в рамках кото-

¹⁹ «Логика не теория, а отражение мира. Логика трансцендентальна» (6.13).

²⁰ Последнее роднит тавтологии с противоречиями: и те, и другие играют особую роль в формальной конструкции «Трактата», являясь «частью символики, подобно тому как „о“ есть часть символики арифметики» (4.4611). Здесь также можно обнаружить и предпосылки метафоры высказывания как измерительного прибора, к которой философ обращается в раннем (2.1511–2.15121) и, с рядом уточнений, в позднем творчестве: «высказывание так же относится к реальности, как измерительный стержень к объекту измерения» (Витгенштейн, Михайлова, 1993: 278).

²¹ Последние, что характерно, получают статус псевдопонятий (*die Scheinbegriffe*), а предложения, их содержащие, — статус псевдопредложений (*die Scheinsätze*) соответственно.

²² Заставляющие исследователей раз за разом задаваться вопросами о корректной системе периодизации творчества философа. См., например, обстоятельную статью с весьма говорящим названием «Сколько всего существует Витгенштейнов?» («How Many Wittgensteins?»; Stern, 2005).

²³ Примечательно, что на протяжении всего своего творчества Витгенштейн настаивает на исключительно логическом характере своего предприятия. Даже рассуждая о цвете в одной из своих последних работ, он отмечает, что ищет не «теорию цвета», но «логику цветовых понятий» (Витгенштейн, Ильина, 2020: 16, 40).

²⁴ Здесь стоит отметить, что существует дискуссия о том, корректно ли характеризовать ЛФТ в качестве отправной точки терапевтического проекта Витгенштейна или только

рой область употребления рассмотренного метафилософского аппарата расширяется до сферы этики²⁵:

Решение проблемы жизни состоит в исчезновении этой проблемы.

(Не это ли причина того, что люди, которым после долгих сомнений стал ясным смысл жизни, все же не могут сказать, в чем этот смысл состоит.) (6.521).

Подобно логическим предложениям, предложения этики не описывают реальность, но выступают в качестве как бы метафорических иллюстраций, служащих общей цели достижения ясности и исчезающих вместе с проблемами, по поводу которых они были «высказаны». Тем самым этические предложения демонстрируют свой инструментальный статус, встраивающийся в общий метафилософский проект по борьбе с концептуальными затруднениями²⁶. Так возникает образ трактатной лестницы — лестницы, которую надлежит отбросить после успешного восхождения (6.54).

Весьма показателен здесь терминологический выбор Дж. Питермана, характеризующего терапевтический проект Витгенштейна в качестве именно этической терапии, направленной на «устранение препятствий, мешающих реализовать определенное отношение (*attitude*) к миру» (Petersman, 1992: 3, 11). В «Трактате» — с опорой на идеальный язык²⁷, в «Некоторых замечаниях о логической форме» — с опорой на язык феноменологически данного, наконец, в текстах начиная с «Философских заметок» и «Голубой книги» — с опорой на обыденный язык, Витгенштейн по-разному решает единую задачу этического врачевания, призванного избавить нас от философской сумятицы.

Впрочем, переход от «довоенной» фазы философии Витгенштейна к «послевоенной» характерен не только сменой объекта его философского анализа с идеального языка логики на наш естественный, повседневный язык, но и общей тенденцией отхода от систематичности,

в качестве предтечи его философской терапии. См., например: Goldstein, 2002: 429, 436; Petersman, 1992: 13.

²⁵И, как следствие, также и эстетической сферы (см. 6.421).

²⁶Показательна в этом контексте сравнительно молодая традиция аналитической интерпретации ЛФТ, получившая название «этического прочтения» и отталкивающаяся от тезиса о совпадении этического и метафилософского аспектов «Трактата». Подробнее см. Родин, 2021.

²⁷Вопрос о валидности разделения на идеальный и обыденный языки в контексте интерпретации раннего творчества Витгенштейна является дискуссионным. См., например: Суровцев, 2021: 195–196.

утверждающей примат некоторой фундаментальной логической формы, а также единые стандарты точности, в направлении стремления к *исчерпывающей ясности*. И если в «Трактате» Витгенштейн, хотя и не занимается построением *теории*, все же сохраняет претензию на систематическое изложение своего проекта²⁸, то в поздний период его творчества терапевтическая программа явно отмежевывается от систематичности и, более того, выступает ее противопоставлением.

«Все то, что может быть сказано, должно быть ясно сказано» (4.116) — эта максима хорошо работает в отношении идеального языка логики, но она разбивается о реальный язык человеческой коммуникации. Если требованием к ясному выражению выступает его согласование с общей формой предложения²⁹, то выражает ли что-то шутка, разряжающая напряженное молчание, инструктаж по технике безопасности или неаполитанский жест презрения?³⁰ В полной ли мере ясными покажутся актеру указания оператора встать на 322 мм правее и на 578 мм ближе к кинокамере? Стремимся ли мы получить фотографически точное изображение, обращаясь к художнику-портретисту?

Применение продиктованных идеальными теоретическими моделями внешних стандартов зачастую не отвечает условиям нашей живой практической деятельности. Иногда весьма приблизительный эскиз или набросок оказывается предпочтительней и яснее, чем точный чертеж, ведь «единый идеал точности не предусмотрен; мы не знаем, что нужно понимать под ним, — пока сами не установим, что следует называть таковым» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 121). Последнее объясняет существенные сложности, которые могут возникнуть в процессе точной фиксации значений, казалось бы, весьма повседневных и часто употребляемых понятий, а также неуспешность попыток схватывания некоторых достаточно общих их классов с помощью единого генерализующего понятия. И вызвано это тем, что, в отличие от зафиксированных внешне теоретических концептов, понятия обыденного языка (в том числе и наиболее фундаментальные) одновременно и конституируют нашу практическую деятельность, и меняются в ее процессе. Снимая

²⁸Так, например, уже упомянутые внутренние свойства и отношения в ранней философии Витгенштейна «систематически проявлены в тавтологиях» (Витгенштейн, Суровцев, 2015с: 191), и, что важно, единственным, *окончательно верным* способом (Витгенштейн, Лахути и Добронравов, 2017: 34).

²⁹См. ЛФТ, 6.

³⁰См. Монк, Васильева, 2018: 270–271.

это затруднение, Витгенштейн вновь обращается к целому ряду метафор: сравнению слов и инструментов, выделению общих их признаков по «семейному сходству» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 84–86, 110–111) и т. п. Общим же ответом на эту проблему выступает тезис о потенциально безграничном многообразии методов, которые могут быть применены для анализа, учитывающего конкретные коммуникационные контексты.

Философия не может быть теорией: описывая грамматику выражений, философ-терапевт не стремится построить какой-то истинной *картины мира*. Напротив, как замечает Ф. Хатчинсон, его задача состоит в том, чтобы «разрушить власть этой философской картины над собеседником, то есть показать ему, что есть и другие способы видения вещей» (Hutchinson, 2007: 694). Равно как есть и различные способы указания на них. В соответствии с этим Витгенштейн утверждает, что «нет какого-то одного метода философии, а есть методы наподобие различных терапий» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 132). Именно поэтому среди героев нашей статьи он не только наиболее «иллюстративен», но и, вероятно, наименее «аналитичен»³¹: «философский анализ не говорит нам чего-либо нового о мысли (а если и говорит, то нам это неинтересно)» (Витгенштейн, Михайлова, 1993: 303).

В конечном счете цель терапевтического проекта Витгенштейна состоит не в выработке некоторой доктрины анализа, но в деятельности по прояснению мыслей, инструментально прибегающей к различным аналитическим оптикам, не обладающим значимостью вне своих конкретных задач. Как в одной из своих поздних работ замечает Г. Бейкер, «предприятие Витгенштейна имеет больше общего с сеансами психотерапии, чем с дидактическими презентациями логической географии языка» (Baker, 2004: 145). Это подобие отмечал и сам Витгенштейн. Став профессором Кембриджа, он представил комитету машинописный текст, половина страниц которого была посвящена идее подобия философии и психоанализа (Bouwsmā, 1984: 36). Впрочем, несмотря на ряд сходств, Фрейд в значительной степени занят именно анализом. Причем анализом «довоенного» толка — предприятие Фрейда также призвано внести *ясность*, но опирается на систему, что отличает его от принципиально несистематичной терапевтической философии.

³¹Обстоятельный анализ релевантности и ценности вопроса «был ли Витгенштейн аналитическим философом?» см. в: Glock, 2004.

На что же похожа предлагаемая Витгенштейном терапия? Пафос его проекта, очевидно, идет дальше паллиативных и патогенетических методов лечения, борющихся лишь с симптомами и механизмами заболевания. Терапевтическая философия претендует на статус этиотропного подхода, направленного на устранение самих причин болезни, и идет еще дальше, ведь по завершении философской терапии «решается не *одна* проблема, а проблемы (устраняются трудности)» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 131). Между тем ни Витгенштейн, ни его многочисленные последователи не предлагают конкретных, точно выверенных методов лечения, всегда уже подразумевающих некоторый первоначальный систематический взгляд на природу заболевания. Они не выпишут рецепт на подходящий препарат и не назначат метафизическую ампутацию с последующим логическим протезированием. Исходя из самой специфики философской хвори, деятельность философа-терапевта не сводится к препарированию или какому-либо иному вмешательству в «концептуальное тело», скорее она ближе к работе врача-реабилитолога, помогающего обрести утерянные вследствие травмы способности, что каждый раз предполагает особенную программу по восстановлению, уникальную для каждого конкретного случая.

СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ П. Ф. СТРОСОНА

Как и старшие современники, Стросон замечает, что философия начинается с некоторого затруднения. Иногда вместо того, чтобы просто использовать наши понятия и формы речи, мы размышляем о них и об их употреблении. Такие размышления порой влекут к утверждениям, которые мы просто не готовы принять, они противоречат здравому смыслу и просто неприемлемы. «Но такие выводы, хотя и неприемлемы, могут казаться неизбежными. В этой ситуации имеет место некое концептуальное искажение» (Strawson, 1956: 106). Задача философии, таким образом, — от него избавиться.

Наличие такого рода искажений и расстройств в нашей системе обыденных понятий играет важную роль в стросоновском обосновании своего философского проекта. Обращение к обыденному языку, а не к логическим конструкциям в искусственном языке отчасти мотивировано тем, что, в конце концов, именно обыденный язык является

источником философского затруднения³². Разрешение же затруднения обыденного, естественного языка посредством замены его искусственным будет подобно протягиванию учебника по физиологии тому, кто со вздохом замечает, что «желал бы понимать работу человеческого сердца» (Strawson, 1963: 505)³³.

Таким образом, концептуальное искажение или «потеря баланса» (ibid.: 515) нуждается в исправлении, в некоторой терапии. Стросон, однако, не останавливается на этом терапевтическом характере философии. Эксплицитнее всего он проговаривает свою позицию на контрасте с «Философскими исследованиями» Витгенштейна: в рецензии на них³⁴ он выделяет два аспекта, в которых Витгенштейн предположительно перегнул палку.

Во-первых, Стросон замечает:

...даже если мы *начнем* с терапевтической целью, наш интерес может не исчерпаться ее достижением; может иметь место исследование логики набора понятий, которое начинается, не имея в качестве цели ничего иного, кроме как раскрытия и упорядочивания сложностей ради себя самого. Желание систематически представить факты выходит здесь на первый план, в то время как терапевтические задачи становятся вторичными (Strawson, 1954b: 78).

Сопротивление всякой систематичности, согласно Стросону, привело к тому, что Витгенштейн просто отбрасывает проект по экспликации отношения между наиболее общими понятиями или категориями нашей концептуальной схемы (Strawson, 1998: 20). Терапевтическая цель не обязательно исключает систематическую. Они вполне могут сосуществовать. Аргумент Витгенштейна в пользу исключительно терапевтической философии скорее носит этический или даже личный характер, на что Стросон готов ответить, что он — «*élitist liberal bourgeois*» (ibid.: 16).

Размышляя о состоянии «оксфордского анализа», Стросон замечал, что к 1960-м гг. у философов его круга возникло понимание, что сам

³²Он будет источником не потому, что сам по себе ведет к противоречиям, а потому, что, задаваясь общими философскими вопросами, мы опираемся на одни аспекты употребления выражений и опускаем другие.

³³Ср.: «Говорят, что лучшая концептуальная схема, лучшая система идей — это та, которая лучше всего нам подходит (*one that gets us around best*) [...] Для того, кто готов провести свою жизнь — по крайней мере интеллектуальную — в сухой атмосфере науки, выбор будет одним. Для того, кто готов провести *свою* интеллектуальную жизнь в более влажной земной атмосфере — в том, что в другой традиции было названо „*expérience vécue*“ — выбор будет другим» (Strawson, 2011c: 177).

³⁴Кстати, наказанной Райлом.

по себе метод лингвистического анализа, взращиваемый в Оксфорде, не удовлетворяет «всем потребностям философского исследования»: он «не способен удовлетворить непреходящее желание общности, желание раскрытия объединяющих паттернов и структур нашей концепции мира» (Strawson, 2011b: 74)³⁵. Стросон даже полагает, что уже Райл и Витгенштейн выступали за более систематический характер философского исследования. Первый эксплицитно³⁶, второй (по-видимому, в том числе и для себя самого) имплицитно (ibid.: 76).

Во-вторых, критикуя систематические, метафизические философские проекты, Витгенштейн как будто критикует их амбициозные версии — те, которые желают предложить новый способ думать и смотреть на вещи³⁷. Но здесь возникает закономерный вопрос: не можем ли мы «найти место для очищенного вида метафизики с более скромными и менее спорными претензиями, чем старая» (Strawson, 1954b: 78)?

Стросоновская «реабилитация метафизики» (см. Nacker, 2003) во многом мотивирована желанием найти в новой британской модели лингвистической философии место для фундаментального исследования, которое бы было посвящено не борьбе с конкретными концептуальными затруднениями, а в целом было бы направлено на экспликацию нашей фундаментальной концептуальной схемы — набора связанных друг с другом понятий, в которые облачается все наше мышление о мире. Следует не только описывать употребление понятий, но и пытаться найти ответы на вопросы, почему понятия работают так, а не иначе (Strawson, 1956: 107). Последнее, однако, предполагает не генеалогию понятий, а скорее исследование того, что должно быть истинно о нас и о мире, в котором мы находимся, чтобы наши мысли о себе и о нем были такими, какими они являются. Такое исследование по праву будет носить имя метафизики и являться наиболее «общим и фундаментальным» (Strawson, 1966: 18).

Новая метафизика, по замыслу Стросона, отличается от традиционного концептуального анализа не своими намерениями, а «охватом

³⁵Ср. Strawson, 1998: 12. Схожее замечание сделал и Б. Уильямс в телепередаче, посвященной лингвистической философии (см. Williams & Magee, 2022).

³⁶Ср., например, с тем, как Райл отмежевывается от проекта Остина: «Для исследования категориальных требований обращение к различиям в видах говорения (*saying-type*) не релевантно. Для исследования различных видов говорения нерелевантны обращения к категориальным требованиям (*category-requirements*). Неудачные выражения (*infelicities*) и абсурдности даже не пересекаются» (Ryle, 1970: 15).

³⁷Ср. Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994b: 205–206.

и общностью» (Strawson, 2003: 9). Она стремится дать наиболее общее описание связи наших фундаментальных понятий. Причем эти фундаментальные понятия обладают исторической неизменностью. То есть, хотя понятия, в которых мы мыслим о себе и о мире, и претерпевали значительные исторические изменения, но концептуальная схема, на которую Стросон нацелился, сама по себе не исторична, она скорее является сценой, на которой можно увидеть смену различных понятий. В противовес Р. Д. Коллингвуду³⁸ Стросон утверждает, что метафизика не сводится к исследованию *исторических* пресуппозиций мышления, ведь, помимо сменяющихся способов говорить и думать, есть и такие, которые не имеют обозримой истории (ibid.: 10).

Итак, Стросон говорит о двух видах метафизического исследования, получающих в идиоме «Индивидов» названия «пересматривающего» и «дескриптивного» (ibid.: 9). В то время как пересматривающая метафизика, вооруженная внешними стандартами логической ясности, обоснованности или полноты, стремится улучшить нашу концептуальную схему или предложить новую³⁹, дескриптивная претендует лишь на экспликацию действительной концептуальной схемы.

Экспликация фундаментальной концептуальной схемы по праву может называться анализом, ведь она «не обещает никакого нового раскрывающего что-то взгляда» (Strawson, 1992a: 2). Это отличает дескриптивную метафизику и от довоенного британского анализа, и от

³⁸Стросон эксплицитно противопоставляет себя Коллингвуду в «Скептицизме и натурализме» (Strawson, 1985b: 26). Неисторичность фундаментальной концептуальной схемы также играет значительную роль в его интерпретации «Критики чистого разума» И. Канта. Так, он пишет, что «Критика чистого разума» была бы куда менее интересной работой, если бы ее значение сводилось *просто* к экспликации пресуппозиций науки кантовского времени (Strawson, 1966: 120). Подробнее о Стросоне и Коллингвуде см.: Vanheeswijck, 2014.

³⁹П. Сноудон полагает, что Стросон не придерживается своего деления на два вида метафизик где-либо вне «Индивидов» и что само по себе различие не является фундаментальным для его взглядов (Snowdon, 2008: 176), однако можно обратить внимание на то, что противопоставление пересматривающих и дескриптивных проектов характерно и для многих других работ Стросона. В статье М. Д. Евстигнеева (Евстигнеев, 2023) показывается, как это стросоновское деление трансформировалось в его позднем творчестве. Также можно отметить, как Стросон в «Конструкции и анализе» обсуждает напряжение между желанием понять, как нечто существует, и желанием улучшить его (Strawson, 1956: 110). Также и в обсуждении логической теории Стросон дистанцирует себя от современных логик, указывая, что его целью является описание функционирования языка, а не конструкция искусственной логической системы. Особенно ярко это проявляется в полемике с У. Селларсом (Strawson, 1954a: 231).

американской версии анализа, а также от «божественной философии», составляющей «систематическую рефлексию над человеческой ситуацией [...] порой способную открыть новые перспективы на жизнь и опыт»⁴⁰; философии, представляемой людьми вроде М. Хайдеггера, Ф. Ницше и Ж.-П. Сартра (Strawson, 1992a: 2).

Чтобы точнее объяснить отличие своего проекта от проектов Райла и Витгенштейна, Стросон прибегает к «столкновению метафор». Он начинает с метафоры картографии, отмечая ее достоинства:

...карта или диаграмма снабжают нас представлением некоторой области. Представлением, которое в некоторой мере абстрактно и таково, что мы не имеем с ним дело в нормальных условиях восприятия (ibid.: 3; Strawson, 1973: 800).

Иными словами, карта дает нам доступ к тому, что эксплицитно не содержится в обыденном опыте ориентирования на местности. И этим удовлетворяет стросоновскому желанию искать скрытую концептуальную структуру.

Однако Стросон опасается, что, несмотря на свою наглядность и понятность, эта метафора не продвигает нас далеко в понимании того, что значит заниматься философским анализом.

Если мы отбросим метафорические элементы, то останемся, пожалуй, только с понятием абстрактного представления некоторых отношений между некоторыми понятиями, созданными для некоторой цели. Но между какими понятиями, какими отношениями, какими целями? — На данный момент все это остается неопределенным (Strawson, 1992a: 3; Strawson, 1973: 800–801).

Карты могут быть очень разными по своей задаче: геологическими, картами маршрутов автобусов, метро, высот, летными картами. С некоторой точки зрения метафора карты может быть применена вообще к любому концептуальному анализу. В ней нет ничего специфичного.

Примечательно, что сам Стросон во «Введении в логическую теорию» обращался к метафоре составления карт, чтобы показать несостоятельность анализа обыденного языка с помощью современной математической логики.

Формальный логик по отношению к обыденному языку может быть сравнен с человеком, якобы размечающим фрагмент территории, чьи основные

⁴⁰Во французском варианте лекций Стросон говорит «новые моральные перспективы», еще более подчеркивая «экзистенциальный» характер такой философии (Strawson, 1985a: 8).

очертания очень нерегулярны и подвижны. Но человек страстно привязан к геометрии и настаивает на использовании в своих чертежах только геометрических фигур, для которых могут быть даны правила построения; и на использовании настолько малого количества таких правил, насколько это возможно⁴¹. Очевидно, его карты никогда не будут хорошо подходить [к тому, картами чего они являются] (Strawson, 2011a: 58).

П. Гич подверг эту метафору критике, похожей на ту, которую сам Стросон выдвинул в отношении Райла:

Один из них, насколько я помню, сравнил формальных логиков с составителями карт, которые должны пытаться разметить все конструируемыми геометрическими фигурами. Без сомнения, он забыл, что в действительности территории размечаются с помощью триангуляции⁴² (Geach, 1980: 10).

Аналогия карты слишком поливалентна, чтобы с ее помощью объяснить особенность философского анализа: ей можно придавать очень разнообразные трактовки, она слишком неспецифична⁴³.

В то же время достаточная специфичность может быть найдена в аналогии с грамматикой. Она обладает всеми достоинствами картографической метафоры, но, согласно Стросону, освобождена от ее недостатков. Все люди, способные говорить на языке, делают это в согласии с правилами грамматики. Однако, *владея* грамматикой, они часто могут быть неспособны ее эксплицировать. Способность использовать выражение вовсе не предполагает умения дать общее описание случаев, в которых выражения такого типа следует употреблять (ср. Grice, 1991: 174). Грамматическая метафора также позволяет отдать должное тому факту⁴⁴, что анализ обыденного языка — это не квазисоциологическое исследование наподобие современной *экспериментальной философии* (см. Knobe & Nichols, 2007). Оно априорно и опирается на некоторую версию аналитичности: связь между понятиями должна быть в каком-то

⁴¹Ср.: «В философии я всегда желал продвигаться с наименьшим возможным набором инструментов (*apparatus*)» (Russell, 2010: 53–54).

⁴²«Не думаю, что нам следует смириться и начать рисовать импрессионистские картины нерегулярных ландшафтов. Давайте посмотрим, как небольшая триангуляция территории отразится на способах составления карт» (Geach, 1980: 128).

⁴³Впрочем, и сам Райл признавал, что метафоре карты можно придавать очень разные трактовки (см. Ryle, 2009e: 270–271).

⁴⁴Являющемуся центральным для райловского (и стросоновского) взгляда на понятие «обыденного языка» (см. Ryle, 1953; ср. Grice, 1991: 175).

смысле необходимой⁴⁵. Так и составление грамматического пособия не сводится просто к количественному исследованию разнообразных способов употреблять слова, скорее оно нацелено на экспликацию некоторого набора правил, по которым функционирует язык.

Так же дело обстоит и с метафизикой. Мы можем успешно оперировать разнообразными понятиями, не будучи способными дать ответ, почему мы используем их так, а не иначе. В таком случае задача метафизика состоит в разработке ответа на этот вопрос, который, в согласии с обсуждаемой аналогией, принимает вид систематической теории о функционировании некоторых фундаментальных видов понятий.

Аналогию можно развернуть и немного в другую сторону. Эксплицируя концептуальную схему, дабы показать необходимость некоторых понятий и положений, философ предпринимает своеобразные мысленные эксперименты, состоящие в попытке представить, какими бы были наш опыт и концептуальная схема, если бы эти понятия и положения не имели места. Эта техника выходит за пределы простого описания функционирования понятий, она имажинативна. Но при этом она дает возможность высветить некоторый каркас понятий, необходимый для нашего мышления. Составитель грамматики отчасти руководствуется схожим методом, пытаясь посредством варьирования различных способов употребления слов и предложений эксплицировать грамматический каркас языка, в рамках которого это варьирование осуществляется.

Систематическое исследование фундаментальной грамматики нашего мышления отличается от витгенштейновской терапии в первую очередь духом (Strawson, 1992a: 9). Грамматическая аналогия содержит в себе идею системы, которую мы можем добавить к нашему обыденному употреблению слов и выражений. Терапевтический проект совершенно не заинтересован в построении систематических объяснений, если только это не способствует непосредственно освобождению от недуга. Стросон же именно в них и заинтересован, что и подчеркивает его метафилософская аналогия.

Но какую роль выполняет эта система? Если бы Стросон детальнее разработал свою аналогию, он мог бы заметить, что грамматическое исследование обладает некоторой двойственностью. С одной стороны, оно описывает реальное употребление языка. С другой стороны, оно

⁴⁵Хотя необходимость и не должна быть дедуктивной. Не следует применять к естественному языку стандарты искусственного (см. Грайс и Стросон, Долгоруков, 2012; ср. Searle, 1969: 5-6).

занимает не только дескриптивную, но и нормативную позицию по отношению к последнему, например, эксплицитно заявляет, что такие-то и такие-то предложения не являются грамматически корректными.

Два этих аспекта также присутствуют и в философии Стросона. Особенно ярко они проявляются в отношении скептицизма. Так, его дескриптивный проект показывает, что некоторые типы скептицизма не валидны, так как они ставят под сомнение саму концептуальную схему, в рамках которой и могут быть сформулированы (Strawson, 2003: 40). Получается, что систематическое описание концептуальной схемы также является и способом демонстрации ложности претензий некоторых пересматривающих проектов.

С определенной точки зрения написание пособия по грамматике может включать некоторую степень ревизионизма. Она состоит в принятии решений, которые призваны упорядочить разнообразие употребления слов, при этом руководствуясь некоторой идеей связности и полноты. Тогда может оказаться, что грамматическая аналогия позволяет сконструировать «стросоновский ревизионизм», являющийся мягкой попыткой подправить обыденное употребление слов и выражений, правда, с точки зрения самого этого обыденного употребления. В духе: «если бы люди были последовательны, то они бы говорили так, а не так» (см. Vargas, 2004). Можно даже предположить, что такой взгляд «вшит» в саму идею исследования обыденного языка.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Позиции наших философов можно расположить на «шкале систематичности», где Стросон представляет систематический полюс, Витгенштейн — антисистематический, а Райл находится где-то посередине (хотя, возможно, и ближе к систематическому полюсу). Несмотря на различное положение на нашей шкале, каждый из проектов в конечном счете сталкивается с вопросом: насколько последовательно реализуется заявляемая им аналитическая программа. Насколько анализ оставляет все таким, «каким оно было»?

В случае Райла анализ ментального словаря в «Понятии ума» в итоге выливается не в экспликацию нашей обыденной концептуальной схемы, а в нечто, как будто ей противоречащее. Так, основываясь на райловском анализе, Селларс конструирует «наших райловских предшественников», говорящих на языке, кардинально отличающемся от нашего, — на языке, лишенном обращения к «внутренним эпизодам» (Селларс, Рогонян,

2021: 118–121, 130–145). Дэвидсон же вообще отмахивается от его решения на том основании, что оно отрицает очевидный с точки зрения здравого смысла факт — асимметрию между первым и третьим лицом (Davidson, 2001: 6). Более того, Райл во многом, несмотря на попытки отвести от себя этот ярлык (Ryle, 2009k: 300), ассоциируется с бихевиоризмом (см. Ullin, 1999), с программой, которая воспринимается как противостоящая обыденным способам выражения. Так для какой же местности Райл действительно составил карту?

Избирая терапевтическую метафору, Витгенштейн отказывается от претензий на систематическое описание использования языка. Даже когда он рассуждает об анализе как о картографии, он считает концептуальные карты чем-то временным, в полной мере не поддающимся систематическому описанию. То же и в случае с грамматикой⁴⁶. Если Витгенштейн времен «Трактата» претендует на демонстративную экспликацию логической структуры мира, то фиксируемая им в позднем творчестве грамматика обыденного языка становится слишком нестабильной и едва ли уловимой даже для демонстративного постижения. Более того, радикальный антисистематический подход Витгенштейна ставит под вопрос саму возможность адекватной реализации процедуры анализа. Ведь если для каждой языковой игры справедливо, что ее правила не являются строго зафиксированными, а кроме того, всегда возможно выделить альтернативные их наборы, можем ли мы быть уверенными в успешности реализуемой аналитической процедуры?

Метафора Стросона как раз предлагает модель, в которой в этом многообразии способов употреблять выражения есть ядро, без которого последние едва ли были бы осмысленными. И это ядро можно систематически описать. Вместе с тем возникает вопрос, на который Стросон, по-видимому, не был готов отвечать: насколько действительно *дескриптивен* этот проект, не ищет ли он системности, которая просто не присутствует (даже имплицитно) в наших речевых практиках?⁴⁷ Стросоновского анализа может быть достаточно для ограничения скептицизма, но не оказывается ли Стросон в том же положении, в котором обвиняет своих оппонентов, — в положении человека, пересматривающего

⁴⁶ «Страна, о которой мы говорим, — это язык, а география — его грамматика. Мы вполне можем прогуливаться по этой стране, но когда нас заставляют сделать карту, у нас не получается» (Витгенштейн, Суворцев, 2015d: 103).

⁴⁷ Примечательно, что в попытке защитить «connective analysis» от критики Т. Уильямсона П. Триподи исходит из того, что анализ Витгенштейна и Стросона *только дескриптивен* (Tripodi, 2011: 7). Ответ Уильямсона см.: Williamson, 2022: 560–562.

наши концептуальные практики, пытающегося научить нас «правильно говорить»?

ЛИТЕРАТУРА

- Вайсман Ф. Витгенштейн и Венский кружок / пер. с нем. В. В. Анашвили // Аналитическая философия: становление и развитие / под ред. А. Ф. Грязнова. — М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. — С. 44–68.
- Витгенштейн Л. Лекции : Кембридж 1930–1932. По записям Дж. Кинга и Д. Ли / пер. с англ. Т. Михайловой // Людвиг Витгенштейн : человек и мыслитель / под ред. В. П. Руднева. — М. : Прогресс Культура, 1993. — С. 273–310.
- Витгенштейн Л. Культура и ценность / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. I / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994а. — С. 406–492.
- Витгенштейн Л. Философские исследования / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. I / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994b. — С. 75–319.
- Витгенштейн Л. Голубая книга / пер. с англ. В. А. Суровцева, В. В. Иткина // Голубая и коричневая книги : предварительные материалы к «Философским исследованиям» / под ред. В. В. Иткина, Е. В. Афонасина, Т. П. Пановой. — Новосибирск : Сибирское университетское издательство, 2008. — С. 25–115.
- Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 / под ред. В. А. Суровцева. — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015а.
- Витгенштейн Л. Заметки по логике / пер. с англ. В. А. Суровцева // Дневники 1914–1916 / под ред. В. А. Суровцева. — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015b. — С. 223–242.
- Витгенштейн Л. Заметки, продиктованные Дж. Э. Муру в Норвегии / пер. с англ. В. А. Суровцева // Дневники 1914–1916 / под ред. В. А. Суровцева. — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015с. — С. 177–196.
- Витгенштейн Л. Из лекций Л. Витгенштейна 1932–1935 гг. / пер. с англ. В. А. Суровцева // О Витгенштейне / под ред. В. А. Суровцева. — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015d. — С. 102–157.
- Витгенштейн Л. Некоторые замечания о логической форме / пер. с англ. В. А. Суровцева // Дневники 1914–1916 / под ред. В. А. Суровцева. — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015е. — С. 321–330.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. с нем. Д. Г. Лахути, И. С. Доброзраова. — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017.
- Витгенштейн Л. Заметки о цвете (избранные фрагменты) / пер. с нем. А. С. Ильиной // Вопросы философии. — 2020. — № 6. — С. 157–168.
- Грайс Г. П., Строссон П. Ф. В защиту догмы / пер. с англ. В. В. Долгорукова // Эпистемология и философия науки. — 2012. — Т. 32, № 2. — С. 206–223.

- Декарт Р.* Страсти души / пер. с фр. А.К. Сынопалова // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред., примеч. В.В. Соколова ; сост. В.В. Соколова ; пер. с лат., с фр. С.Я. Шейман-Топштейн. — М. : Мысль, 1989. — С. 481–572. — (Философское наследие ; 106).
- Евстигнеев М.Д.* П.Ф. Стросон : от Юма к Канту и обратно // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2023. — Т. 27, № 3. — С. 644–658.
- Монк Р.* Людвиг Витгенштейн. Долг гения / под ред. В. Анашвили ; пер. с англ. А. Васильевой. — М. : ИД «Дело» РАНХиГС, 2018.
- Родин К.* Этическое прочтение «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна // Эпистемология и философия науки. — 2021. — Т. 58, № 1. — С. 31–39.
- Селларс У.* Эмпиризм и философия сознания / под ред. Л.Б. Макеевой ; пер. с англ. Г.С. Рогоняна. — СПб. : Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2021.
- Суровцев В.* Автономия логики : Источники, генезис и система философии раннего Витгенштейна. — М. : Ленанд, 2021.
- Сысоев М.* Модульная теория разума / Большая российская энциклопедия. — 2023. — URL: <https://bigenc.ru/c/modul-naia-teoriia-razuma-1a4cc4/?v=7491904>.
- A Statement of Policy / A.E. Duncan-Jones, L.S. Stebbing, C.A. Mace, G. Ryle // Analysis. — 1933. — Vol. 1, no. 1. — P. 1–2.
- Austin J.L.* Intelligent Behaviour // Ryle / O.P. Wood, G. Pitcher. — London : Macmillan, 1970. — P. 45–52.
- Baker G.P.* Wittgenstein's Method : Neglected Aspects. — Malden, MA : Blackwell, 2004.
- Bouwtsma O.K.* Wittgenstein : Conversations 1949–1951. — Indianapolis : Hackett, 1984.
- Davidson D.* First Personal Authority // Subjective, Intersubjective, Objective. — Oxford : Clarendon Press, 2001. — P. 3–14.
- Geach P.T.* Reference and Generality : An Examination of Some Medieval and Modern Theories. — 3rd ed. — London : Cornell University Press, 1980.
- Glock H.-J.* Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? // Metaphilosophy. — 2004. — Vol. 35, no. 4. — P. 419–444.
- Goldstein L.* How Original a Work is the Tractatus Logico-Philosophicus? // Philosophy. — 2002. — Vol. 77, no. 3. — P. 421–446.
- Grice P.* Postwar Oxford Philosophy // Studies in the Way of Words. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1991. — P. 171–180.
- Hacker P.M.S.* On Strawson's Rehabilitation of Metaphysics // Strawson and Kant / ed. by H.-J. Glock. — New York : Oxford University Press, 2003. — P. 43–66.
- Hutchinson P.* What's the Point of Elucidation? // Metaphilosophy. — 2007. — Vol. 38, no. 5. — P. 691–713.

- Knobe J., Nichols S.* An Experimental Philosophy Manifesto // *Experimental Philosophy* / ed. by J. Knobe, S. Nichols. — New York : Oxford University Press, 2007. — P. 3–14.
- Krishnan N.* A Terribly Serious Adventure : Philosophy at Oxford 1900–60. — New York : Oxford University Press, 2023.
- Mácha J.* Wittgenstein on Internal and External Relations : Tracing All the Connections. — London : Bloomsbury Academic, 2015.
- Peterman J. F.* Philosophy as Therapy : An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project. — Albany : State University of New York Press, 1992.
- Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. — Princeton : Princeton University Press, 2018.
- Russell B.* The Philosophy of Logical Atomism. — London, New York : Routledge Classics, 2010.
- Ryle G.* Ordinary Language // *Philosophical Review*. — 1953. — Vol. 62, no. 2. — P. 167–186.
- Ryle G.* Intelligent Behaviour // *Ryle* / O. P. Wood, G. Pitcher. — London : Macmillan, 1970. — P. 45–52.
- Ryle G.* Categories // *Collected Papers*. In 2 vols. Vol. 2. — New York : Routledge, 2009a. — P. 178–193.
- Ryle G.* *Collected Papers*. In 2 vols. Vol. 1. — New York : Routledge, 2009b.
- Ryle G.* *Collected Papers*. In 2 vols. Vol. 2. — New York : Routledge, 2009c.
- Ryle G.* John Locke on the Human Understanding // *Collected Papers*. In 2 vols. Vol. 1. — New York : Routledge, 2009d. — P. 132–153.
- Ryle G.* Ludwig Wittgenstein // *Collected Papers*. In 2 vols. Vol. 1. — New York : Routledge, 2009e. — P. 258–266.
- Ryle G.* Phenomenology versus “The Concept of Mind” // *Collected Papers*. In 2 vols. Vol. 1. — New York : Routledge, 2009f. — P. 186–204.
- Ryle G.* Philosophical Arguments // *Collected Papers*. In 2 vols. Vol. 2. — New York : Routledge, 2009g. — P. 203–221.
- Ryle G.* Review of Ludwig Wittgenstein : “Remarks on the Foundations of Mathematics” // *Collected Papers*. In 2 vols. Vol. 1. — New York : Routledge, 2009h. — P. 267–277.
- Ryle G.* Systematically Misleading Expressions // *Collected Papers*. In 2 vols. Vol. 2. — New York : Routledge, 2009i. — P. 41–65.
- Ryle G.* Taking Sides in Philosophy // *Collected Papers*. In 2 vols. Vol. 2. — New York : Routledge, 2009j. — P. 160–177.
- Ryle G.* The Concept of Mind : 60th Anniversary Edition. — New York : Routledge, 2009k.
- Searle J. R.* Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language. — Cambridge : Cambridge University Press, 1969.

- Sellars W. S.* Philosophy and the Scientific Image of Man // Science, Perception, and Reality. — Atascadero : Ridgeview Publishing Company, 1991. — P. 1–40.
- Snowdon P. F.* Strawson on Philosophy — Three Episodes // South African Journal of Philosophy. — 2008. — Vol. 27, no. 3. — P. 167–178.
- Stern D.* How Many Wittgensteins? // Wittgenstein : The Philosopher and His Works / ed. by A. Pichler, S. Säätelä. — Bergen : Allkopi, 2005. — P. 164–179.
- Strawson P. F.* On Referring // Mind. New Series. — 1950. — Vol. 59, no. 235. — P. 320–344.
- Strawson P. F.* A Reply to Mr. Sellars // The Philosophical Review. — 1954a. — Vol. 63, no. 2. — P. 216–231.
- Strawson P. F.* Critical Notice : Philosophical Investigations. By Ludwig Wittgenstein // Mind. — 1954b. — Vol. 63, no. 249. — P. 70–99.
- Strawson P. F.* Construction and Analysis // The Revolution in Philosophy. — London : Macmillan, 1956. — P. 97–110.
- Strawson P. F.* Carnap's Views on Constructed Systems Versus Natural Languages in Analytic Philosophy // The Philosophy of Rudolf Carnap / ed. by P. A. Schilpp. — La Salle : Open Court, 1963. — P. 503–518.
- Strawson P. F.* The Bounds of Sense : An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. — London : Routledge, 1966.
- Strawson P. F.* Different Conceptions of Analytical Philosophy // Tijdschrift voor Filosofie. — 1973. — No. 4. — P. 800–834.
- Strawson P. F.* Analyse et métaphysique : une série de leçons donnée au Collège de France en mars 1985. — Paris : Vrin, 1985a.
- Strawson P. F.* Skepticism and Naturalism : Some Varieties. — New York : Cambridge University Press, 1985b.
- Strawson P. F.* Analysis and Metaphysics : An Introduction to Philosophy. — New York : Oxford University Press, 1992a.
- Strawson P. F.* Analysis, Science and Metaphysics // The Linguistic Turn : Essays in Philosophical Method / ed. by R. Rorty. — Chicago : The University of Chicago Press, 1992b. — P. 312–320.
- Strawson P. F.* Intellectual Autobiography of P. F. Strawson // The Philosophy of P. F. Strawson / ed. by L. E. Hahn. — Chicago, LaSalle : Open Court, 1998. — P. 3–22.
- Strawson P. F.* Individuals : An Essay in Descriptive Metaphysics. — London, New York : Routledge, 2003.
- Strawson P. F.* Introduction to Logical Theory. — New York : Routledge, 2011a.
- Strawson P. F.* The Post-Linguistic Thaw // Philosophical Writings / ed. by G. Strawson, M. Montague. — Oxford : Oxford University Press, 2011b. — P. 71–78.
- Strawson P. F.* Two Conceptions of Philosophy // Philosophical Writings / ed. by G. Strawson, M. Montague. — Oxford : Oxford University Press, 2011c. — P. 165–177.

- Tanney J.* Rethinking Ryle : A Critical Discussion of The Concept of Mind // The Concept of Mind : 60th Anniversary Edition / G. Ryle. — New York : Routledge, 2009. — P. ix–lvii.
- Tanney J.* Ryle's Conceptual Cartography // The Historical Turn in Analytic Philosophy / ed. by E. H. Reck. — New York : Palgrave Macmillan, 2013. — P. 94–112.
- The Davidson, Quine and Strawson Panel [1977] / YouTube. — 2021. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=RjwY1vGBW4Y>.
- Tripodi P.* Peter, Stephen ... and Ludwig // Analisi. Annuario della Società Italiana di Filosofia Analitica (SIFA). — 2011. — P. 103–115.
- Ullin T. P.* Ryle's Behaviorism // Handbook of Behaviorism / ed. by W. O'Donohue, R. Kitchener. — Amsterdam : Elsevier, 1999. — P. 361–398.
- Vanheeswijck G.* The Kantian Heritage of R. G. Collingwood and P. F. Strawson : Two Varieties of Descriptive Metaphysics // History of Philosophy Quarterly. — 2014. — Vol. 31, no. 3. — P. 271–292.
- Vargas M.* Revisionism and the Aims of Theory : Strawson and Revisionism // Pacific Philosophical Quarterly. — 2004. — Vol. 85, no. 2. — P. 218–241.
- Williams B., Magee B.* The Spell of Linguistic Philosophy [1977] / YouTube. — 2022. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=9ztLmWv1S1c>.
- Williamson T.* The Philosophy of Philosophy. — 2nd ed. — Wiley Blackwell, 2022.

Filatov, G. Yu., and M. D. Evstigneev. 2025. "Grammatika, karta, terapiya [Grammar, Map and Therapy]: metaforý filosofskogo analiza v tvorchestve L. Vitgenshteyna, G. Rayla i P. F. Strosona [Metaphors of Philosophical Analysis in Wittgenstein, Ryle and Strawson]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (3), 89–123.

GEORGY FILATOV

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

RESEARCH FELLOW

INTERNATIONAL LABORATORY FOR LOGIC, LINGUISTICS AND FORMAL PHILOSOPHY

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-2477-8864

MAKSIM EVSTIGNEEV

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

RESEARCH FELLOW

INTERNATIONAL LABORATORY FOR LOGIC, LINGUISTICS AND FORMAL PHILOSOPHY

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-1391-4517

GRAMMAR, MAP AND THERAPY

METAPHORS OF PHILOSOPHICAL ANALYSIS

IN WITTGENSTEIN, RYLE AND STRAWSON

Submitted: May 02, 2024. Reviewed: Mar. 20, 2025. Accepted: Aug. 20, 2025.

Abstract: This paper is dedicated to the concept of philosophical analysis in work of three classics of analytic philosophy: Ryle, Strawson and Wittgenstein. These philosophers, as many in their generations, believe that philosophical analysis does not bring forth new knowledge, it simply brings clarity into our ways of speaking. However, despite the main stream of analytical philosophy of 20th century, they take metaphors that philosophers use seriously. They use it to make “moves” in the argument and explain with the help of different metaphilosophical metaphors their general philosophical approach. Their projects differ in goals, style, and also in key metaphilosophical metaphors by which our philosophers explain what they are doing. Ryle compares philosophical analysis with a work of a cartographer. This metaphor allows him to formulate the doctrine of analysis in a form of conceptual geography. Wittgenstein, in contrast, despite the fact of using the map-metaphor, makes a metaphor of therapy the central metaphor of his metaphilosophy. A philosophical problem is a disease that needs to be cured. Strawson opposes the metaphors and conceptions of Ryle and Wittgenstein. He does it by introducing a third metaphor. Philosophy is now analogous to a study of language grammar. The goal of such grammatical philosophy is to explicate the fundamental conceptual scheme of our thinking about the world. According to Strawson, there is a possibility of systematic analytical philosophy, and his metaphor offers a way to think about it. Wittgenstein, in contrast, discards any attempt to do analysis in a systematic way, while Ryle stays somewhere in the middle. Our reconstruction not only explicates these metaphilosophical differences, but also allows us to pay attention to the fact that, as it seems to be, all three philosophers transcend their own “official” formulations of a doctrine of analysis.

Keywords: Strawson, Ryle, Wittgenstein, Metaphilosophy, Analysis, Ordinary Language.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-89-123.

REFERENCES

- Austin, J. L. 1970. "Intelligent Behaviour." In *Ryle*, by O. P. Wood and G. Pitcher, 45–52. London: Macmillan.
- Baker, G. P. 2004. *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*. Malden, MA: Blackwell.
- Bouwmsma, O. K. 1984. *Wittgenstein: Conversations 1949–1951*. Indianapolis: Hackett.
- Davidson, D. 2001. "First Personal Authority." In *Subjective, Intersubjective, Objective*, 3–14. Oxford: Clarendon Press.
- Descartes, R. 1989. "Strasti dushi [Les passions de l'âme]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, ed. and annot. by V. V. Sokolov, comp. V. V. Sokolov, trans. from the French by A. K. Synopalov, 481–572. 2 vols. *Filosofskoye naslediye* 106. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Duncan-Jones, A. E., et al. 1933. "A Statement of Policy." *Analysis* 1 (1): 1–2.
- Geach, P. T. 1980. *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*. 3rd ed. London: Cornell University Press.
- Glock, H.-J. 2004. "Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?" *Metaphilosophy* 35 (4): 419–444.
- Goldstein, L. 2002. "How Original a Work is the Tractatus Logico-Philosophicus?" *Philosophy* 77 (3): 421–446.
- Grice, H. P., and P. F. Strawson. 2012. "V zashchitu dogmy [In Defense of a Dogma]" [in Russian], trans. from the English by V. V. Dolgorukov. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 32 (2): 206–223.
- Grice, P. 1991. "Postwar Oxford Philosophy." In *Studies in the Way of Words*, 171–180. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Hacker, P. M. S. 2003. "On Strawson's Rehabilitation of Metaphysics." In *Strawson and Kant*, ed. by H.-J. Glock, 43–66. New York: Oxford University Press.
- Hutchinson, P. 2007. "What's the Point of Elucidation?" *Metaphilosophy* 38 (5): 691–713.
- Knobe, J., and S. Nichols. 2007. "An Experimental Philosophy Manifesto." In *Experimental Philosophy*, ed. by J. Knobe and S. Nichols, 3–14. New York: Oxford University Press.
- Krishnan, N. 2023. *A Terribly Serious Adventure: Philosophy at Oxford 1900–60*. New York: Oxford University Press.
- Mácha, J. 2015. *Wittgenstein on Internal and External Relations: Tracing All the Connections*. London: Bloomsbury Academic.
- Monk, R. 2018. *Lyudvig Vitgenshteyn. Dolg geniya [Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius]* [in Russian]. Ed. by V. Anashvili. Trans. from the English by A. Vasil'yeva. Moskva [Moscow]: ID "Delo" RANKhiGS [Delo Publishers of RANEPa].
- Peterman, J. F. 1992. *Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*. Albany: State University of New York Press.
- Rodin, K. 2021. "Eticheskoye prochtenie 'Logiko-filosofskogo traktata' L. Vitgenshteyna [Ethical Reading of the Tractatus Logico-Philosophicus]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 58 (1): 31–39.
- Rorty, R. 2018. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Russell, B. 2010. *The Philosophy of Logical Atomism*. London and New York: Routledge Classics.
- Ryle, G. 1953. "Ordinary Language." *Philosophical Review* 62 (2): 167–186.
- . 1970. "Intelligent Behaviour." In *Ryle*, by O. P. Wood and G. Pitcher, 45–52. London: Macmillan.
- . 2009a. Vol. 1 of *Collected Papers*. 2 vols. New York: Routledge.
- . 2009b. Vol. 2 of *Collected Papers*. 2 vols. New York: Routledge.

- . 2009c. "Categories." In vol. 2 of *Collected Papers*, 178–193. 2 vols. New York: Routledge.
- . 2009d. "John Locke on the Human Understanding." In vol. 1 of *Collected Papers*, 132–153. 2 vols. New York: Routledge.
- . 2009e. "Ludwig Wittgenstein." In vol. 1 of *Collected Papers*, 258–266. 2 vols. New York: Routledge.
- . 2009f. "Phenomenology versus 'The Concept of Mind'." In vol. 1 of *Collected Papers*, 186–204. 2 vols. New York: Routledge.
- . 2009g. "Philosophical Arguments." In vol. 2 of *Collected Papers*, 203–221. 2 vols. New York: Routledge.
- . 2009h. "Review of Ludwig Wittgenstein: 'Remarks on the Foundations of Mathematics'." In vol. 1 of *Collected Papers*, 267–277. 2 vols. New York: Routledge.
- . 2009i. "Systematically Misleading Expressions." In vol. 2 of *Collected Papers*, 41–65. 2 vols. New York: Routledge.
- . 2009j. "Taking Sides in Philosophy." In vol. 2 of *Collected Papers*, 160–177. 2 vols. New York: Routledge.
- . 2009k. *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition*. New York: Routledge.
- Searle, J. R. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, W. S. 1991. "Philosophy and the Scientific Image of Man." In *Science, Perception, and Reality*, 1–40. Atascadero: Ridgeview Publishing Company.
- . 2021. *Empirizm i filosofiya soznaniya [Empiricism and the Philosophy of Mind]* [in Russian]. Ed. by L. B. Makeyeva. Trans. from the English by G. S. Rogonyan. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yevropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge [European University at St. Petersburg Press].
- Snowdon, P. F. 2008. "Strawson on Philosophy—Three Episodes." *South African Journal of Philosophy* 27 (3): 167–178.
- Stern, D. 2005. "How Many Wittgensteins?" In *Wittgenstein : The Philosopher and His Works*, ed. by A. Pichler and S. Säätelä, 164–179. Bergen: Allkopi.
- Strawson, P. F. 1950. "On Referring." *Mind. New Series* 59 (235): 320–344.
- . 1954a. "A Reply to Mr. Sellars." *The Philosophical Review* 63 (2): 216–231.
- . 1954b. "Critical Notice: Philosophical Investigations. By Ludwig Witgenstein." *Mind* 63 (249): 70–99.
- . 1956. "Construction and Analysis." In *The Revolution in Philosophy*, 97–110. London: Macmillan.
- . 1963. "Carnap's Views on Constructed Systems Versus Natural Languages in Analytic Philosophy." In *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. by P. A. Schilpp, 503–518. La Salle: Open Court.
- . 1966. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge.
- . 1973. "Different Conceptions of Analytical Philosophy." *Tijdschrift voor Filosofie*, no. 4, 800–834.
- . 1985a. *Analyse et métaphysique: une série de leçons donnée au Collège de France en mars 1985* [in French]. Paris: Vrin.
- . 1985b. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Cambridge University Press.
- . 1992a. *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. New York: Oxford University Press.

- . 1992b. "Analysis, Science and Metaphysics." In *The Linguistic Turn : Essays in Philosophical Method*, ed. by R. Rorty, 312–320. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1998. "Intellectual Autobiography of P. F. Strawson." In *The Philosophy of P. F. Strawson*, ed. by L. E. Hahn, 3–22. Chicago and LaSalle: Open Court.
- . 2003. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London and New York: Routledge.
- . 2011a. *Introduction to Logical Theory*. New York: Routledge.
- . 2011b. *Philosophical Writings*. Ed. by G. Strawson and M. Montague. Oxford: Oxford University Press.
- . 2011c. "The Post-Linguistic Thaw." In *Philosophical Writings*, ed. by G. Strawson and M. Montague, 71–78. Oxford: Oxford University Press.
- . 2011d. "Two Conceptions of Philosophy." In *Philosophical Writings*, ed. by G. Strawson and M. Montague, 165–177. Oxford: Oxford University Press.
- Surovtsev, V. 2021. *Autonomiya logiki [Autonomy of Logic]: Istochniki, genezis i sistema filosofii rannego Vitgenshteyna [Sources, Genesis, and System of Early Wittgenstein's Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Lenand.
- Sysoyev, M. 2023. "Modul'naya teoriya razuma [Modular Theory of Mind]" [in Russian]. Bol'shaya rossiyskaya entsiklopediya [Great Russian Encyclopedia]. <https://bigenc.ru/c/modul-naia-teoriia-razuma-1a4cc4/?v=7491904>.
- Tanney, J. 2009. "Rethinking Ryle: A Critical Discussion of The Concept of Mind." In *The Concept of Mind : 60th Anniversary Edition*, by G. Ryle, ix–lvii. New York: Routledge.
- . 2013. "Ryle's Conceptual Cartography." In *The Historical Turn in Analytic Philosophy*, ed. by E. H. Reck, 94–112. New York: Palgrave Macmillan.
- "The Davidson, Quine and Strawson Panel [1977]." 2021. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=RjwY1vGBW4Y>.
- Tripodi, P. 2011. "Peter, Stephen ... and Ludwig." *Analisi. Annuario della Società Italiana di Filosofia Analitica (SIFA)*, 103–115.
- Ullin, T. P. 1999. "Ryle's Behaviorism." In *Handbook of Behaviorism*, ed. by W. O'Donohue and R. Kitchener, 361–398. Amsterdam: Elsevier.
- Vanheeswijck, G. 2014. "The Kantian Heritage of R. G. Collingwood and P. F. Strawson: Two Varieties of Descriptive Metaphysics." *History of Philosophy Quarterly* 31 (3): 271–292.
- Vargas, M. 2004. "Revisionism and the Aims of Theory: Strawson and Revisionism." *Pacific Philosophical Quarterly* 85 (2): 218–241.
- Waismann, F. 1998. "Vitgenshteyn i Venskiy kruzhok [Wittgenstein und der Wiener Kreis]" [in Russian]. In *Analiticheskaya filosofiya: stanovleniye i razvitiye [Analytic Philosophy: Reader]*, ed. by A. F. Gryaznov, trans. from the German by V. V. Anashvili, 44–68. Moskva [Moscow]: Dom intellektual'noy knigi / Progress-Traditsiya [Intellectual Book House and Progress-Tradition Press].
- Williams, B., and B. Magee. 2022. "The Spell of Linguistic Philosophy [1977]." YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=9ztLmWv1S1c>.
- Williamson, T. 2022. *The Philosophy of Philosophy*. 2nd ed. Wiley Blackwell.
- Wittgenstein, L. 1993. "Lektsii [Wittgenstein's Lectures]: Kembriidzh 1930–1932. Po zapisyam Dzh. Kinga i D. Li [Cambridge, 1930–1932. From the Notes of John King and Desmond Lee]" [in Russian]. In *Lyudvig Vitgenshteyn [Ludwig Wittgenstein] : chelovek i myslitel' [The Man and the Thinker]*, ed. by V. P. Rudnev, trans. from the English by T. Mikhaylova, 273–310. Moskva [Moscow]: Progress Kul'tura.
- . 1994a. [in Russian]. Vol. 1 of *Filosofskkiye raboty [Philosophical Works]*, comp. M. S. Kozlova. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.

- . 1994b. *Filosofskiye issledovaniya [Philosophische Untersuchungen]* [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, 75–319. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gnozis.
- . 1994c. “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.
- . 2008. “Golubaya kniga [The Blue Book]” [in Russian]. In *Golubaya i korichnevaya knigi [The Blue and Brown Books] : predvaritel'nyye materialy k “Filosofskim issledovaniyam” [Preliminary Studies for “The Philosophical Investigations”]*, ed. by V. V. Itkin, Ye. V. Afonasin, and T. P. Panova, trans. from the English by V. A. Surovtsev and V. V. Itkin, 25–115. Novosibirsk: Sibirskoye universitet-skoye izdatel'stvo [Siberian University Publishing House].
- . 2015a. *Dnevniky 1914–1916 [Notebooks 1914–1916]* [in Russian]. Ed. by V. A. Surovtsev. Moskva [Moscow]: Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya”.
- . 2015b. “Iz lektsiy L. Vitgenshteyna 1932–1935 gg. [Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932–1935]” [in Russian]. In *O Vitgenshteyne [On Wittgenstein]*, ed. and trans. from the English by V. A. Surovtsev, 102–157. Moskva [Moscow]: Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya”.
- . 2015c. “Nekotoryye zamechaniya o logicheskoy forme [Some Remarks on Logical Form]” [in Russian]. In *Dnevniky 1914–1916 [Notebooks 1914–1916]*, ed. and trans. from the English by V. A. Surovtsev, 321–330. Moskva [Moscow]: Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya”.
- . 2015d. “Zametki po logike [Notes on Logic]” [in Russian]. In *Dnevniky 1914–1916 [Notebooks 1914–1916]*, ed. and trans. from the English by V. A. Surovtsev, 223–242. Moskva [Moscow]: Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya”.
- . 2015e. “Zametki, prodiktovannyye Dzh. E. Muru v Norvegii [Notes Dictated to G. E. Moore in Norway]” [in Russian]. In *Dnevniky 1914–1916 [Notebooks 1914–1916]*, ed. and trans. from the English by V. A. Surovtsev, 177–196. Moskva [Moscow]: Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya”.
- . 2017. *Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]* [in Russian]. Trans. from the German by D. G. Lakhuti and I. S. Dobronravov. Moskva [Moscow]: Kanon+ ROOI “Reabilitatsiya”.
- . 2020. “Zametki o tsvete (izbrannyye fragmenty) [Bemerkungen über die Farben]” [in Russian], trans. from the German by A. S. Il'ina. *Voprosy filosofii*, no. 6, 157–168.
- Wood, O. P., and G. Pitcher. 1970. *Ryle*. London: Macmillan.
- Yevstigneyev, M. D. 2023. “P. F. Strosen [Strawson P. F.]: ot Yuma k Kantu i obratno [From Hume to Kant and Back Again]” [in Russian]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta družby narodov. Seriya: Filosofiya [RUDN Journal of Philosophy]* 27 (3): 644–658.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

STUDIES: HISTORY OF PHILOSOPHY

ДМИТРИЙ ФЕДЧУК*

ПОЗНАНИЕ КОНЕЧНЫМ ИНТЕЛЛЕКТОМ ВЕСКОНЕЧНОЙ СУЩНОСТИ БОГА У МОИСЕЯ МАЙМОНИДА И ФОМЫ АКВИНСКОГО**

Получено: 19.05.2025. Рецензировано: 23.06.2025. Принято: 06.08.2025.

Аннотация: Попытка мышления бесконечной сущности Первого Начала имела место во всех монотеистических традициях. Историко-философский интерес вызывает сопоставление подхода к теоретическому схватыванию интеллектом Бога у Моисея Маймонида и Фомы Аквинского. Близкие по целевой причине, две концепции различались содержательно, формально. Маймонид обосновывает свой запрет на предикацию Творцу сущностных атрибутов посредством указания на недопустимость внесения разумом множественности в Его абсолютное единство. Фома же разворачивает концепцию, позволяющую мыслить бесконечное сущее без ущерба его онтологической простоте, но при этом такое сущее становится доступным мышлению без привнесения тех тавтологий, в которые впадает метафизика и теология Маймонида, когда повторяет одинаковые формулировки природы Единого, по смыслу близкие к тексту Торы. Другие же варианты речи о Первом у Маймонида запрещены, ибо они ограничивают Бога, потому что нарушают высшую простоту сущности Первоначала, когда разум предсказывает множественные атрибуты постигаемой им природе Всевышнего. Именно продумывание Аквином смыслов *esse* позволило философски обосновать познание Бога по аналогии. Ведь бытие Первой причины и бытие конечной вещи суть разноприродные модусы экзистенции. Однако мы мыслим различные виды существования, подразумевая при этом, что смысл бытия Первой Причины нам доступен лишь в очень приблизительном модусе понимания: человеческий интеллект схватывает *esse* как сущность самого Творца через его соотнесение с бытием конечных вещей — аналогически. Максимальное не имеет границы и поэтому недоступно рассудочному мышлению в полноте своей чуждости, однако мышление удовлетворяется неполным пониманием сущностных свойств Первого начала.

Ключевые слова: божественный атрибут, бытие, Первая Причина, *esse*, аналогия, Маймонид, Фома Аквинский.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-127-151.

*Федчук Дмитрий Аркадьевич, д. филос. н., доцент, профессор, Институт философии человека РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), Институт теологии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург), fedchukd@list.ru, ORCID: 0000-0003-4784-1512.

**© Федчук, Д. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда в рамках проекта № 24-18-00479.

ВВЕДЕНИЕ

Генезис европейской философской мысли однозначно показывает, что она была европейской лишь до некоторой степени. Конечно, метафизика началась в Древней Греции, считающейся колыбелью западной культуры, однако после крушения Римской империи и расселения новых народов на ее бывшей территории античная культура, как мы хорошо помним, приходит в упадок, а позже и в забвение: очень многое из литературы и науки утрачено, а новое еще только предстоит создать. Однако активное философское воссоздание античной мысли и разработка собственной философии европейцами начнутся не раньше XII в., в то время как на Ближнем Востоке уже с IX столетия ведется глубокое изучение древнегреческих философов — в первую очередь Платона и Аристотеля (но последнего знали гораздо лучше) — и инкорпорирование аристотелизма с платонизмом в догматический контекст исламской и иудейской мысли, составлявшей общее мировоззрение людей той эпохи. До XII в. евреи и арабы успеют в метафизике достаточно много, хотя их философию нельзя считать полностью оригинальной по причине ее концептуальной укорененности в философии греческой. Такие мыслители, как аль-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), Ибн Рушд (Аверроэс), Моисей Маймонид, предлагали, с одной стороны, собственные варианты герменевтики перипатетизма, а с другой — оригинальные метафизические учения, представлявшие собой синтез рациональной философии с соответствующей монотеистической теологией. Надо сказать, что названные философы во многом преуспели, ибо они сформулировали на несколько веков вперед те сложные вопросы научного характера, которые будут детально продумываться в европейской схоластике и философии XVII в. ее выдающимися представителями (Декартом, Спинозой, Мальбраншем, Лейбницем). Ближневосточные интеллектуалы фактически рассуждают о том же, что и древние греки: что собой представляет сущее как таковое и какова первая причина бытия сущего, универсума. У арабов и евреев уже имелся предварительный ответ на последний вопрос: первая причина бытия мира есть Бог. Следовательно, задачей философской теологии становится экспликация сущности Первого Сущего. В силу бесконечности последнего артикуляция логоса сущности такого Сущего вызывала бесконечные трудности. Одним из центральных вопросов средневековой мысли был следующий: обладаем ли мы правом и возможностью предиктировать Богу какие-либо свойства, совершенства, не умаляя при этом Его природы? Моисей Маймонид дал на него ответы в

XII в., когда западноевропейские философы еще не углубились именно в философскую рефлексию над ним (богословская к тому моменту, безусловно, существовала). Они обратятся к проблеме именования Бога в XIII в., уже прочитав и Авиценну, и Аверроэса, и Маймонида. Схоласты, в том числе и Фома Аквинский, не просто изучат соответствующие тексты, но и предложат собственный вариант ответа на вопрос о божественных именах, опираясь не только на христианское латинское и греческое богословие, но и на исламскую рациональную теологию и иудейскую теолого-философскую мысль.

Вначале я бы хотел привести некоторые общие соображения чисто технического характера и сформулировать проблему как таковую. Подступая к ней все ближе и ближе, мы оказываемся в сердце естественной теологии как философской науки о познании Бога. Именно философской, поскольку здесь содержится претензия на доступ к сущности Первого начала через *lumen naturale*, естественный свет данной нам от рождения познавательной способности. Кроме того, рефлексия претендует и на мышление бесконечности, что сопряжено с особыми трудностями как чисто теологического характера — несовершенная тварь не имеет права претендовать на знание о Творце в несовершенных терминах, — так и философского, а именно: каким способом, с опорой на какой познавательный модус бесконечное начало может быть схвачено ограниченным умом, и без того постоянно ошибающимся в познании тварных вещей? Научная традиция с античности до Средневековья испытывала колоссальные проблемы с мышлением бесконечного. Но в данном случае речь идет даже не о бесконечной величине, а о сущем, чью природу можно эксплицировать лишь на языке неколичественных характеристик, то есть описывать его скорее согласно величине интенсивности его совершенств. Ведь Бог бестелесен, поэтому бесконечная природа Творца не представима количественным способом: под категорию количества подпадают только сущие материальные.

Однако как понимать познание в этом случае? Должно ли мышление претендовать на понятийное мышление бесконечности? В рамках средневекового перипатетизма очевидно, что нет. Понятие есть форма, причем в двух значениях: *forma formans* (форма формирующая) и *forma formata* (форма сформированная). Во второй схоластике эту дистинкцию зафиксировали в терминах *conceptus formalis* и *conceptus obiectivus*

(Suárez, 1960: 360–373)¹. Формальное понятие — это акт интеллекта, которым полагается объективное понятие как интенция, смысл. Бог не может быть предметом *conceptus obiectivus*, ибо последнее представляет собой то, что положено чем-то иным как зависящее от этого иного, а Бог абсолютен и ни с чем не связан; но можно ли признать Бога формой, соответствующей ее активному значению — форме формирующей? В этом случае ответ затруднителен. Первое начало — активное, действующее, а значит, дающее формы. Но чтобы схватить Первую *forma formans* в конечном акте знания, человеческий ум обязан стать изоморфным интеллекту Творца, он обязан уподобиться Ему собственным актом мышления. Должен уподобиться, но не стать тождественным. Вот из признания такой возможности или запрета ее вытекают две позиции, рассматриваемые ниже. Одна позиция признает возможность уподобления, и в ней речь идет о познании и именовании Бога по аналогии; другая категорически не допускает этого. Первая точка зрения принадлежит Аквинату, вторая — Моисею Маймониду. Причем Фома, живший на век позже Рамбама² и в ряде других тем зависевший от его взглядов, тут отказывается соглашаться с ним.

1. МАЙМОНИД О ЗАПРЕТЕ ИМЕНОВАНИЯ БОГА

Аргументы против наложения имен на Творца Маймонид формулирует в первой части «Путеводителя растерянных» (Маймонид, Шнейдер, 2003: 239–324)³. Он отвергает любые атрибуты в Боге (за исключением атрибутов действия), поскольку каждый вносит множественность в Единого. Рассмотрим несколько доводов Маймонида, показывающих невозможность именования Бога.

- (a) Не может существовать среднего между противоположностями: сущим и не-сущим, тождественностью и нетождественностью и т. п. Атрибут подпадает под одну из десяти категорий Аристотеля: сущности, когда он «тождествен субъекту предикации», либо акциденции, когда не тождествен. Если же предикцируемое

¹О дистинкции между формальным и объективным понятиями подробно написано у Франсиско Суареса во втором рассуждении, посвященном понятию сущего, трактата «Disputationes metaphysicae» (русский перевод: Суарес, Вдовина, 2007: 293–307).

²«Рамбам» — акроним имени «Рабби Моше бен Маймон».

³Атрибуции имен Богу посвящено немало в первой части трактата: главы 50–61, 68.

свойство имеет место в Вечном Сущем, то оно будет тоже вечным; стало быть, окажется несколько вечных — что абсурдно⁴.

- (б) Лишенный множественности Бог не должен иметь каких-либо свойств — ни сущностных, ни акцидентальных. Соотносительные качества в равной мере Ему не должны приписываться, считает Маймонид, ибо ставят Высшее сущее в отношение зависимости, пусть даже последняя будет наименьшей из возможных.
- (в) Если Творец и способен пребывать в отношении, то лишь с сотворенным Им, однако между тварью и ее причиной бытия нет основы для появления отношения: соотносимые должны принадлежать общему виду, который отсутствует для Бога и вещей, поскольку они абсолютно инаковые, разноприродные сущие. Ведь нет никакого отношения, например, между бледным и горячим.

Единственные допустимые свойства в Боге есть атрибуты действий, происходящих из одного динамического центра единства — единой простой сущности, каковая представляет собой силу мыслящего ума, абсолютно единого. Известные из священных книг свойства Бога суть либо модусы Его действия, либо абсолютные совершенства, рассуждает Рамбам. Виды отношения Творца к творению представляют собой именно действия, основывающиеся на воле Бога и не происходящие из его сущности (Маймонид, Шнейдер, 2003: 261). Когда Творец осуществляет акты, то он не создает собственную природу, как было бы, если бы утверждалось, что действия Единого ей принадлежат. Логика рассуждения очевидна: действия входят в сущность Бога; Он действует, ибо обладает волей; следовательно, когда Он действует, то создает свою сущность. Однако это умозаключение ложное, и одна сущность способна быть причиной разных отличающихся от нее актов. Как позже станут писать христианские схоласты, Бог не может быть собственной действующей причиной бытия, Он не должен сам себя конституировать, так как находился бы одновременно и в потенции — в качестве причиняемого, и в акте — как причиняющий.

Таким образом, с точки зрения Рамбама, божественные желания, повеления и запрещения не относятся к сущностным характеристикам. Замечу, что Маймонид на страницах «Путеводителя...» вступает в полемику с некоторыми мутакаллимами — представителями исламского

⁴От греков до философии Средневековья считалось, что актуально наличных бесконечных сущих не может быть более одного, так как несколько бесконечностей друг друга ограничивали бы.

калама, считавшими, что Бог создает себя через атрибуты (Маймонид, Шнейдер, 2003: 262, прим. 15)⁵. Таким образом, могущество и воля рассматриваются как атрибуты не сущностные, а соотносительные, то есть в связи с изменяющимися отношениями между Богом и творениями. Речь идет о том, что Он — могущий сотворить творимое и волящий сделать сущее сущим именно в том виде, в каком создал его, и что Он знает то, что он сделал (там же: 265). Это подразумевает, что в природе Творца нет отличающихся друг от друга дополнительных аспектов, одним из которых он желает, другим создает, третьим знает и т. д., а его природа едина и проста.

Со слов Рамбама, Бог лично заявляет Моисею о непостижимости Его сущности такой, какая она есть, но при этом Создатель обещает даровать пророку познание божественных атрибутов (там же: 266). Знать Бога — значит ничего не знать о Его природе. В этом случае познание в глазах Моисея выглядит как подражание Первой причине через следование ее деяниям. Знание божественных характеристик отсылает конечный интеллект к путям Творца, о которых идет речь в Торе, где Иегова обещает провести перед Моисеем « всю славу Его » (Исх. 33:19). В этом месте Писания Творец дает понять в форме метафоры, что смотреть на Его лицо человеку невозможно, и есть один лишь выход — глядеть вслед. Тогда человек переходит от познания бесконечного начала к подражанию ему. Отказ от дискурсивного знания выглядит как необходимое следствие претензии на схватывание умом божественной природы. Так происходит приобщение к единому и абсолютно простому. Подражание представляет одну из 613 заповедей Торы. *Imitatio Dei* выглядит уподоблением человека в своих поступках благим деяниям Творца, атрибутируемым Ему возвышенным качествам. Метафорическое именование Бога Милосердным, Долготерпеливым, Справедливым и проч. указывает верующему на то, что он должен идти в жизни именно этими стезями, каковые суть пути уподобления. Метафоры описания Бога на языке людей формируют представления о Нем как о совершенном сущем. Маймонид в «Книге Заповедей» утверждает, что подобные дескрипции предстают в качестве нравственного идеала, а он и есть образец. Через подражание атрибутам действия человек

⁵В известной книге Вольфсона конкретно этому посвящен раздел, см.: Wolfson, 1976: 143–146. В мусульманской философии и теологии (мутазилиты, мутакаллимы) имела место большая полемика по этой теме, подробно изложенная там же (ibid.: 112–204). О влиянии мутакаллимов на еврейскую рационалистическую теологию можно прочитать также в: Сират, Баскакова, 2003: 98.

совершенствует форму собственного этоса и становится способным к более высокому виду познания — интеллектуальному постижению Бога (Маймонид, Шнейдер, 2003: 275–276). М. А. Шнейдер, комментатор перевода на русский, пишет, ссылаясь на Маймонида, что подражание божественным актам становится внутренней формой души, обеспечивающей продолжение познания, энтелехией «образа Божьего». Образцом подобного образа жизни служит Моисей, который способен был заботиться о нуждах своего народа и управлять им, не отвлекаясь мыслью от созерцания Творца⁶.

Шломо Пинес в статье, посвященной ограниченности человеческого познания (Пинес, Копелян, 2017: 190–229), обсуждает отношение к возможности познания атрибутов Бога у нескольких еврейских средневековых авторов. Они много, как известно, читали аль-Фараби, Авиценну и Аверроэса. Первый из них отрицал бессмертие души на том основании, что если бы конечная субстанция была способна к постижению изначально нематериальных форм, а именно полностью отделенных от материи, то в силу того, что абстрактные формы вечны и неизменны, конечная познающая субстанция — душа — через акт познания была бы способна приобщиться к вневременному, вечному, а «природа возможного стала бы природой необходимого». Но это нельзя признать, по мнению аль-Фараби, поэтому людям недоступен высший вид знания, исключаящий опору на чувственность. Под абстрактными формами аль-Фараби понимает Бога и ангелов. Следовательно, человеку недоступно знание о них (там же: 194–195). Авиценна и Аверроэс занимали противоположную позицию. Аль-Фараби большинство арабских мыслителей критиковало. Ибн Баджа⁷ предлагал вариант истолкования деятельности мышления, близкий к более распространенным концепциям. Знание конечного ума связано по необходимости с перцептами чувственности, но, когда последние становятся умопостигаемыми объектами, они претерпевают трансформацию и уже не имеют отношения к материи и чувственно воспринимаемым вещам. То есть разум познает чистые формы (там же: 195–198). Соответственно, возникал вопрос о том, сохраняется ли знание абстрактных форм интеллектом после смерти тела. Позже, в первой

⁶См. Маймонид, Шнейдер, 2003: 274.

⁷Ибн Баджа (кон. XI в. – 1139) — арабо-мусульманский философ, врач, поэт и государственный деятель. Основатель западно-мусульманского перипатетизма (Андалусия). Жил в Сарагосе, Севилье, Гренаде и Фесе. Основная часть из дошедших до нас трудов представляет собой комментарии к естественнонаучным и логическим работам Аристотеля.

половине XIV в., Герсонид даст положительный ответ⁸. Позиция же Маймонида куда менее определенная.

В научной литературе по вопросу об атрибуции имен Творцу пишут в целом в одном ключе. Маймонид защищает единство Бога, исключая при этом любые попытки внесения сложности, а значит и множественности, в его сущность. Как пишет Т. М. Рудавский (Rudavsky, 2010: 28–48), Маймонид пользуется методом библейского аллегорического толкования, введенным Филоном Александрийским, а позже унаследованным стоиками. Он намекает на этот герменевтический принцип в «Мишне Тора», а в «Путеводителе» использует его уже активно, чтобы исключить какой-либо антропоморфизм в понимании Бога, часто возникающий при буквальном прочтении библейских текстов. Последнее необходимо заменить на метафорическое. Но метафорическое истолкование предполагает «физическое описание» Бога, что связано с атрибуцией ему эмоций (ibid.: 38). Цель Рамбама — проанализировать отрывки из Торы таким образом, чтобы исключить физические и антропоморфические свойства из сущности Творца. Для этого требуется переосмыслить и классические философские понятия — например, понятие формы, которое содержит физические коннотации, отсылающие к материальному объекту, с точки зрения Маймонида.

Согласно Рудавскому, Рамбам разделяет атрибуты на 3 группы: (1) включающие позитивные предикаты и предикаты действий, связанных с актами конечных сущих; (2) сущностные (абсолютно простые) предикаты Бога — могущество, мудрость, жизнь, воля; (3) описывающие либо действия Бога, либо негативные атрибуты. Описание Бога через позитивные предикаты «приводит к парадоксальному результату — отдалению от Бога в познании». Только сущностные предикаты допустимо применять к Создателю (ibid.: 39).

Предикаты связи (*relation*) в равной мере Маймонидом запрещаются. Однако как тогда быть с тем фактом, что Бог как Творец должен находиться в отношении с творением, ибо Он всезнающий и провидящий (ibid.: 41)? Ряд исследователей предложили так называемое слабое прочтение Маймонида. Чарльз Манекин советует переводить термин *nisbah* в значении «пропорция» или «соотношение», но не как «связь»,

⁸ Леви бен Гершом (Леви бен Герсон, Лев Герсонид, Ралбар) — средневековый еврейский теолог и философ, аристотелик, рационалист. Главный его труд называется «Войны Господа».

поскольку не существует каких-либо пропорций, в смысле внешних стандартов, для сравнения Бога и человека (Manekin, 2005). Но Рудаковский не согласен с подобным истолкованием.

Присущие Богу атрибуты, пишет Рудаковский, принадлежат к сущности Творца, а не к действиям его. Маймонид отвергал позицию арабских философов, утверждавших, что всеведение, всемогущество, жизнь и воля относятся к сущности Бога и отличаются от отдельных действий. Ведь указанные четыре предиката возникают лишь из связи между Богом и творением. Следовательно, атрибуция их Первому Существу никоим образом не разрушает Его единства, потому что не касается его сущности. Бог в себе остается единым и простым.

Проводя дистинкции между предикатами, Рамбам обращается к традиционной классификации между унивокальными, эквивокальными терминами и амфиболиями. Амфиболия есть отношение аналогии, когда один термин применяется к нескольким объектам на том основании, что между ними имеется нечто общее, но не входящее в сущность каждого из объектов. То есть существуют, например, две вещи, между которыми устанавливается подобие на основе отношения их к одному и тому понятию. При этом данное понятие не является сущностным элементом каждой из них, а добавлено к вещам акцидентально (Rudavsky, 2010: 43). Так вот, божественные атрибуты не могут быть ни амфиболиями, ни унивокальными понятиями на том основании, что между Богом и человеком нет ничего общего. Следовательно, сказывающиеся о Творце атрибуты суть эквивокальные термины, к которым относятся «жизнь», «всемогущество», «всеведение» и «воля».

Рудаковский комментирует точку зрения Маймонида в связи с позицией Аквината весьма кратко. Теория божественных имен Фомы Аквинского возникла как ответ на точку зрения Рабби Моисея: предикаты совершенств могут по аналогии сказываться о Творце и творении (ibid.: 44). Единственно корректный способ употребления языка для описания Бога — это отрицательная предикация. Автор пытается это сформулировать с позиции современного лингвистического подхода. «Тот, кто объясняет Бога на цветущем, сияющем языке (*glowing, flowery language*), эпистемологически дальше от Бога, чем тот, кто осознает, что Бог вообще не способен быть подвержен объяснению» (ibid.: 47). Соот-

ветствующий лингвистический ответ на божественную предикацию — это молчание⁹.

Ш. Пинес, подытоживая рассуждения в «Путеводителе...», связывает их с пониманием Рамбамом природы и цели «божественной науки», метафизики (*al-ʿilm al-ilāhī*) (Пинес, Копелян, 2017: 210–214). И хотя в арабской и иудейской средневековой традиции нет ее фиксированных границ, большинство было согласно с тем, что Бог и бестелесные сущности — один из главных ее предметов. Такой взгляд близок к Ибн Сине, для которого Бог является единственным предметом «всеобщей науки». Как ясно из разобранных в этой статье выше, а также из работ Пинеса, люди, за исключением пророка Моисея, не способны к познанию нематериальных сущностей и даже к обретению полной уверенности в их бытии. О Боге у нас имеется не положительное знание, а только негативное, и познаются мышлением лишь атрибуты действия. Это есть познание естественных явлений и их причин. А негативное знание — «это знание о том, чем Бог не является» (там же: 211). Именно в сфере физического мира конечный разум способен обрести устойчивые понятия, в отличие от объектов науки божественной. Поэтому человеку в качестве постижения Бога служит понимание того, как последний управляет мирозданием. Им обладают люди на самом высоком уровне мышления — пророки. Моисей был удостоен созерцания божественных атрибутов действия. Другим же следует подражать этим атрибутам в своей практической деятельности, осуществляя милосердие, правосудие и справедливость. В этом и обнаруживается стремление стать подобными Богу и достичь высшего совершенства.

Теперь я хочу предложить некоторую критику философской стороны дискурса Маймонида. В тексте «Путеводителя растерянных» видна сильная зависимость от текста Танаха в интерпретации философско-теологических проблем. Я бы выразился даже более сильно: отсутствует свободное движение мысли в границах рассматриваемой проблематики. Предложить понять Бога вне тех указаний, что дает Писание, Моисей отказывается. Любое отступление от буквы священного текста грозит его искажением, поэтому требуется ограничиваться смыслами, вытекающими непосредственно из него. Абстрактное постижение бесконечного по его природе, вне библейского контекста, отсекается сразу, так что

⁹Из современных исследователей многие считают, что учение о положительных атрибутах у Маймонида противоречиво, а потому и невозможно, ибо оно входит в конфликт с учением о Законе (Pines, 1956; 1963).

чисто логических аргументов с опорой на рассудочную познавательную способность и на философскую рефлексию мы практически не встречаем. Философия Маймонида — это, как правило, экзегеза, в большей или меньшей степени допускающая использование философских понятий. Видно яростное стремление дать интерпретацию смысла бесконечного, но актуальным бесконечным сущим может быть только Бог, поэтому в отношении него следует очень строго методологически ограничивать себя в познании. Все атрибутируемые Ему свойства должны пониматься как метафоры, коих лучше избегать, ибо они, взятые от тварных вещей, лишь искажают абсолютно единую и простую сущность Создателя. Они ее антропоморфизируют, что совершенно недопустимо для Маймонида.

Обращаю внимание на то, что Рамбам формулирует тезисы апофатической теологии еще до того, как схоласты в XIII в. переосмысливают их на свой лад, но фактически повторив идеи и формулировки их предшественника. Маймонид же, в свою очередь, основывался на доводах арабских философов: Ибн Сины, аль-Фараби. Однако названные авторы, а в дальнейшем и Фома Аквинский, зависят от Аристотеля и его различия между «сущим в возможности» и «сущим в действительности», известным в средневековом схоластическом языке как дистинкция между потенцией и актом. В главе 55 «Путеводителя растерянных» (Маймонид, Шнейдер, 2003: 280–282) коротко перечисляются группы свойств, подлежащих исключению из природы Бога: все подразумевающее телесность; любые аффекты, ибо они связаны с изменчивостью сущего, испытывающего их; лишенность любого вида — а значит, и потенция. Аргументы приводятся фактически аристотелевские. Один из главных распространен в литературе Средневековья от арабской философии до схоластики: потенциальное становится актуальным через актуальное. Соотношение между элементами пары «возможность — действительность» аналогично соотношению в паре «материя — форма». Материя — как первая, так и вторая — не воздействует на себя сама, ибо пассивна, ин-актуальна и нуждается в форме как акте, который она воспримет. Любое сущее, а Бог в особенности, не может, согласно предпосылкам перипатетизма, совмещать в себе актуальное и пассивно потенциальное. Чем меньше в сущем актуальности, тем менее оно совершенно. Бог лишен материальности в любом из значений этого понятия, следовательно, он всецело актуален.

Атрибутируемые Богу совершенства — Сущий, Живой, Знающий, Волящий, Могущий — сказываются о нем не по аналогии с вещами, а омонимически, эквивокально. Аналогия невозможна потому, считает

Маймонид, что между приписываемыми Богу атрибутами и известными нам тварными свойствами вещей нет никакой общности, за исключением общности имени. Налицо в употреблении (например, термина «сущий») амфиболия, ибо Бог и тварь существуют в разных значениях понятия существования. Бог и сотворенное абсолютно инаковы. Более того, Рамбам уверен в том, что даже амфиболия в предикации одинаковых имен совершенств Творцу и творению не имеет места, а присутствует только омонимия. Аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд как раз считали обратное: приписываемые Богу имена суть амфиболические термины (здесь: употребляемые по аналогии), и более поздние еврейские философы (Герсонид, Хасдай Крескас) были согласны с ними. Аквинат, во многом повторяющий Маймонида, утверждает право на аналогию сущего в деле предикации божественных совершенств. Я не стану рассматривать проблему аналогии и виды последней подробно, так как это не входит в содержание данной работы. Но один из видов аналогии (или амфиболии, ибо она используется у Маймонида как синоним аналогии) — а именно аналогия, основанная на причинной зависимости, — не подходит для именованя Творца. Причинно-следственная связь между атрибутом Бога и причиненным им реальным конечным совершенством не порождает отношения аналогии между понятиями, которые именуют Бога, и теми же понятиями, именующими творение. С точки зрения Маймонида, нет сходства между абсолютным знанием Высшей причины и знанием как способностью конечного интеллекта.

Интересно, что, отказывая природе Бога в любом варианте сложности, средневековая философия отрицала и возможность добавления бытия к сущности Бога. Если бытие отличается от сущности Первого сущего, то оно должно войти в композицию с ним, но тогда Бог утрачивает абсолютное единство и простоту. Так объясняли это многие европейские философы, в том числе и Аквинат, а также восточные — например, Авиценна. Однако Маймонид уходит от отождествления сущности Бога с бытием и пишет, что «Он существует не существованием... знает не знанием» (Маймонид, Шнейдер, 2003: 290). В чтойности Создателя все ее реальное содержание должно быть редуцировано к лишенному множественности одному аспекту. При этом суть единства берется от количественного единого, принадлежащего категории качества. Единство и множественность — это акциденции, а ими оказывается всё, что не относится к сущности вещи. Но Сущий по необходимости, и лишенный сложности, не может включать в свою чтойность множественность, а стало быть, рассуждает Маймонид, и акциденцию единства, которая

должна была бы добавиться к ней. Поэтому Он един не единством (Маймонид, Шнейдер, 2003: 291). Какой бы степенью качественной интенсивности ни обладал приписываемый к сущности Первого аспект, он должен исключаться из нее, так как является приобретенным свойством, а Бог — даже если мы допустим, что Он абсолютно совершенен, — не сумма всех конечных совершенств. Ведь бесконечное сущее не имеет ничего в себе, помимо природы, которая и представляет собой Его совершенство. Познать ее конечному разуму можно только через негативные суждения, но они не дают знания истинного предмета в его реальности, следовательно, никто не познает, что есть Бог позитивно. Тот, кто относит к Богу позитивный атрибут, — не схватывает умом реального сущего, ибо он налагает на объект атрибуции пустое имя, и кроме этого имени ничего нет. Вещь, которая должна относиться к имени, — «не нечто сущее, а порождение вымысла» (там же: 317)¹⁰.

2. ФОМА АКВИНСКИЙ И ПРАВО НА АТРИБУЦИЮ СОВЕРШЕНСТВ БОГУ

В комментарии на трактат Боэция «О Троице» (Фома Аквинский, Ашполонов, 2019, «*Expositio super librum Boethii De trinitate*», далее — *De Trin.*) Аквинат рассуждает как философ, претендующий на познание любого сущего согласно степени познающей способности своего интеллекта. Бесконечно отстоящее от творения сущее — Бог — не служит пределом движения для любой тварной вещи в отношении полного уподобления ее Бесконечному. Однако в случае познания конечных вещей акту знания как определенного вида движения отвечает познаваемая форма известного объекта в виде предела движения ума, когда последний достигает полного соответствия мыслимой форме. Но, поскольку Бог бесконечно отстоит от твари — то есть познавательная граница для мышления отодвигается в бесконечность, — то Он и не может быть пределом движения конечного сущего. Поэтому ни одно творение не направлено к Богу, дабы стать равным (адекватным) Ему либо посредством восприятия от Бога чего-либо, либо через познание Его. Тем не менее любое творение устремлено к Творцу, чтобы все больше и больше уподобиться Ему — настолько, насколько оно способно собственным модусом мышления схватить бесконечность. Допустимо вести речь о двух способах мышления Первого: (а) с помощью разума

¹⁰ Аналитические философы сказали бы, что в этом случае отсутствует референция и никакого подлинного познания не происходит: вынесенные таким актом ума суждения бессмысленны.

(*ratio*), опирающегося на чувственно воспринимаемые начала, — и такое познание соответствует первой философии; (б) на основе божественных вещей как таковых, когда они мыслятся, пусть и несовершенно, через запечатленную в нашей душе веру. Постигнутые на основе веры вещи становятся принципами для божественной науки философов. Наука не пребывает в противопоставлении с мудростью религии, а дополняет ее. О Первом Начале человек может знать многие свойства (*passiones*) — как негативные, так и относительные, которые доступны через мышление Первого в его связи-отношении с другими вещами. Познается же это все из вложенного в нашу душу от природы света естественного разума (*lumen naturale*), с одной стороны, и из принципов христианства — с другой. Фома Аквинский показывает, что истины света естественного разума, дающие доступ к знанию божественных вещей, не уничтожаются светом веры (Фома Аквинский, Апполонов, 2019: 44–47)¹¹.

В шестом вопросе рассматриваемого трактата¹² (там же: 299–307) мы встречаем у Аквината рассуждения о неполном познании божественной сущности, аналогичные тезисам Маймонида. Даже если признать, что умопостигаемые субстанции суть причины чувственных, невозможно конечному интеллекту подняться от знания природы следствий к знанию природы их причин, так как следствия не адекватны последним: *quod quid est causa* (то, чем является причина согласно собственной чтойности) остается неизвестным. Ее сущность, *quid*, доступна только в аналогии и через уподобление сотворенному. Маймонид же такой вариант познания божественной сущности исключал.

Схоластика различала два подхода к мышлению одной и той же вещи, которые выражаются в виде соответствующих вопросов: есть ли нечто, *an est* (или *quo est*, посредством чего есть), и что есть, *quid est*. Однако утверждать, что мы знаем о бытии сущего (нам известно, что оно существует актуально), но при этом нам неизвестна его сущность — значит претендовать в акте знания на невозможное. Требуется хотя бы смутное и неотчетливое знание о той вещи, чье бытие утверждается, — в противном случае, как рассуждал и Аристотель, возникает вопрос, что, собственно, оказывается предметом экзистенциального суждения, если мы не знаем его «что». Приведенная логика рассуждений касается и Бога: о нем уже должно иметься предварительное, хотя и неадекватное его природе знание, иначе невозможно было бы признать бытие

¹¹De Trin., q. 1, art. 3.

¹²De Trin., q. 6, art. 3.

такого сущего, так как *esse* не к чему было бы отнести. Действительно, ведь существование атрибутируется некой сущности, о которой должно в интеллекте иметься знание, даже если оно и неполное.

Стоит вспомнить, что история классической онтологии связана с историей развития понятия субстанции. По крайней мере до второй половины XVII в. «субстанция» оставалась центральным концептом философии¹³. Субстанция есть онтологическое ядро, центр бытийных характеристик. Она обрастает другими определениями, которые без своего ядра существовать не могут. Кроме того, субстанция (сущность) становится смысловым средоточием в мышлении сущего: интеллект познает в первую очередь сущность как то, что было, есть и будет для этого нечто быть именно этим конкретным нечто — ее чтойность, суть бытия вещи¹⁴. С позиции Аквината, вопрос о ясности и отчетливости этого знания принадлежит гносеологии, а не метафизике. Но важно иметь хотя бы какое-то определение бытийного ядра сущего. Иначе познание как некий акт не состоится. Поэтому Первую Причину, согласно Фоме, разум мыслит в ее вещной определенности еще до утверждения бытия Причины. «Следовательно, о Боге и других нематериальных субстанциях мы можем знать, есть ли [они], если мы знаем каким-либо образом о том, что они есть, хотя бы смутно» (Фома Аквинский, Апполонов, 2019: 304)¹⁵. Однако *quid* Бога, его «что», отличается от *quid* сотворенного. В силу абсолютной простоты Первого чтойность Его есть его бытие. Тут Фома опирается на Авиценну, которого, как уже выше было сказано, не мог не знать и Рамбам. Однако интерпретации точки зрения Ибн Сины у Аквината и Маймонида разные. Фома вместо мышления божественного «что» предлагает знание о Боге и бестелесных субстанциях через негацию: чем больше свойств мы отрицаем, «чем больше негаций познаем», тем в большей мере ограничиваем и фиксируем мыслимый объект в его определенности, которая пусть и не может стать окончательной, но все же каким-то образом нашему уму этот объект представляет, и потому тем менее темным и неясным будет наше понимание Первой Причины, поскольку на основе последующих отрицаний самое первое сущее ограничивается и определяется — подобно

¹³Попытки английских сенсуалистов (Локк, Юм) отказаться от термина до известного объяснения его Кантом в «Критике чистого разума» нам сейчас не важны.

¹⁴Так передает на русском переводчик «Метафизики» Аристотеля А. В. Кубицкий греческое *το τί ἦν εἶναι*.

¹⁵*De Trin.*, q. 6, a. 3, Resp.: «Sic ergo et de Deo et aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est, nisi sciremus quomodo de eis quid est sub quadam confusione».

тому, как ограничивается род видовыми отличиями (Фома Аквинский, Апполонов, 2019: 305–306)¹⁶.

Исследователи философии Аквината любят говорить о его реализме: Фома исходит из доказанного им положения о начале познания конечным интеллектом, гласящего, что знание начинается с обращения ума к фантазмам, представляющим собою чувственные образы. Интеллект непосредственно, напрямую способен схватить сущность чувственно воспринимаемой вещи, но не умопостигаемой. И если философская мысль Маймонида здесь останавливалась и отказывалась идти дальше в объяснении доступа рассудка к мышлению Первого согласно его сущности — словно даже сама попытка подобного допущения выглядит кощунственной, — то рефлексия Фомы пытается продвигаться вперед, чтобы именно посредством *lumen naturale* предоставить человеку в этой земной жизни возможность хотя бы частичного интеллектуального понимания Бесконечности. Тогда на помощь приходит Дионисиевская идея знания по аналогии из второй главы трактата «О небесной иерархии» (Дионисий Ареопагит, Прохоров, 2017: 39–51). Основание для аналогии заимствуется от отношения Бога к сотворенному существу. А то, что Творец пребывает в такого рода отношении, несомненно. Действительно, ведь Он не просто создал тварь, но и промышляет о ее существовании, поддерживая последнее через конечный акт бытия. Я полагаю, что разработка Аквинатом смыслов *esse* позволила обосновать именно философски познание Бога через аналогию. Ведь бытие Первой причины и бытие конечной вещи суть разнoprиродные модусы экзистенции. Однако мы мыслим виды существования, подразумевая при этом, что смысл бытия Бога нам доступен лишь в приблизительном модусе понимания: мы схватываем *Esse*, как сущность самого Творца, через его соотнесение с бытием конечных вещей — аналогически. Но в таком подходе нет ничего противного положениям веры: бытие Творца может быть доказано, по Фоме, посредством рассудочной аргументации исходя из факта наличия творения. Не требуется исчерпывающего знания сущности Первой причины, достаточно лишь знать, что она существует и лишь отчасти — не ясно и не отчетливо — мыслить ее через аналогию с экзистенцией конечного. Следовательно, также, по аналогии, допустимо приписывать Богу те виды совершенств, которые заимствованы от вещей, но при этом никак не умаляют Его бесконечную природу, а наоборот, интенсивно распространенные в мышлении до

¹⁶De Trin., q. 6, a. 3, Resp.: «Nec autem non potest esse per cognitionem...»

абсолютных (то есть безграничных) пределов, представляют ее в максимальной полноте. Такие совершенства могут быть как негативными (бесконечность, бестелесность, несоставность как абсолютная простота), так и позитивными (всеблагодать, всемогущество, абсолютная мудрость и т. п.). Максимальное не имеет границы и поэтому недоступно рассудочному мышлению в полноте собственного «что», так как ум мыслит формы, но форма есть то, чему по необходимости границы положены. Однако мышление вполне довольствуется неполным пониманием сущностных свойств Первого начала: достаточно того, что интеллект признает необходимость бытия такого сущего, мыслимого лишь отчасти. В конце концов, наше знание часто ущербно, и в том, что ему кажется в какой-то момент ясным и известным целиком из сотворенного, позже обнаруживается фундаментальная неполнота. Тем более такое допускается в случае познания Бога.

Можно задать вопрос: что представляет собой указанная «самая первая негация» в отношении Бога в эпистемологическом смысле? Я предполагаю, что на ее место подходит технический термин, который Аквинат вслед за Авиценной именует по-латински *potentia passiva*, пассивной силой (Фома Аквинский, Апполонов, 2006: 337–339, 804)¹⁷. Ибн Сина об этом писал в разных трактатах (Ибн Сина, Диноршоев и др., 1980: 132–134; Ибн Сина, Ибрагим, 2024–: Т. 1, 197–214)¹⁸. *Potentia passiva* противопоставляется активной силе (*potentia activa*). Активная сила — способность к действию, причем такая, что она не может не перейти в акт — например, жар огня: огонь не может не жечь. Пассивная же сила — чистая восприимчивость, страдательность: восприятие формы материей. Именно через дальнейшую экспликацию смысла пассивной потенции и показ невозможности ее связи с природой Творца и вытекают как апофатические, так и катафатические атрибуты Бога: нематериальность, бестелесность, несоставленность, абсолютная простота и единство¹⁹.

¹⁷Summa theologiae, Р. I, q. 25, art. 1.

¹⁸В недавно вышедшем переводе «Теологии» Ибн Сины (Ибн Сина, Ибрагим, 2024–: Т. 1), которая представляет собой одну из частей многотомного (22 тома) энциклопедического труда «Исцеление», подробно анализируется смысл пассивной потенции во второй главе четвертой книги: «Потенция и акт, способность и неспособность; доказательство бытия материи у всякого возникающего».

¹⁹Понятно, что любое катафатическое определение можно логически преобразовать в апофатическое: например, единство — несоставленность, или неотличимость от себя и отличимость от иного.

Экспликация Фомой Аквинским смыслов бытия и различия между абсолютным бытием, сущностью и существованием конечного сущего позволила ему обосновать возможность спекулятивной науки о Боге как первом начале сущего, подлежащего объяснению со стороны некоторых своих аспектов естественным разумом человека. Маймониду же не дала возможность осуществить нечто аналогичное исходная установка религиозного сознания, в данном случае работавшая весьма догматически: всякая атрибуция Первому Началу тварных определений, в соответствии с Писанием, превращает Творца в тварь, лишает его единства и абсолютности, антропоморфизует Его; поэтому любые атрибуты, за исключением атрибутов действия, недопустимо предиктировать Богу.

Современная томистская исследовательская традиция существует уже более ста лет, и количество материалов, посвященных проблеме именования Бога и теме *analogia entis*, весьма велико. В первую очередь я бы хотел обратиться к Этьену Жильсону. Он постоянно в своих работах и публичных выступлениях настаивал на том, что философия Аквината — это христианская философия, причем образец последней. Бог есть Бытие, и тождественное божественному сущему и его сущности. Он просто бытие и ничего больше (Жильсон, Вдовина, 1999: 101–126, Жильсон, Вдовина, 2011: 53–85). Это означает, что сознание не способно добавить к так понимаемому Первому Сущему никакого свойства вообще: строго говоря, чистое Бытие, Первый чистый Акт (*actus purus*) исключает из собственной природы любой предикат, кроме предиката «бесконечный». Остальные характеристики нарушали бы простоту и единство Творца. Следовательно, Он есть бесконечное Бытие, ничем не ограниченное даже для нашего мышления. Его совершенства следуют из Его бесконечности, из бытия, которое лишено какого-либо недостатка. Бог совершенен, бесконечен и завершен, но при этом ничем не ограничен. Здесь мы сталкиваемся с возможным противоречием: если Он завершен, то как Бог может быть бесконечным? Ведь, с точки зрения Аристотеля, актуальное бесконечное должно быть лишено границ — а значит, оно несовершенно, ибо бесформенно. Лишенное же формы есть материя, то есть не-сущее. По мнению Жильсона, утверждение бесконечного бытия, но при этом являющегося абсолютным совершенством, возможно только в христианском контексте, где допускается, я бы сказал, некое подобие «диалектики», позволяющей мышлению соединять в высшем сущем противоречащие свойства. В данном случае — бесконечность бытия и оформленность. Но здесь форму следует понимать не в ее аристотелевом смысле, как сущность конечной вещи,

а в значении определенности Бытия как Акта, который лишен телесных ограничений. Так как Бог пребывает по ту сторону любых ограничений, то Он «запределен любым именованьям, сколь бы высокими они ни были» (Жильсон, Вдовина, 2011: 77). Единственное адекватное выражение Бога — Логос (Слово). Бог есть наиболее чистая форма, форма форм, являющаяся самым бытием. Он присутствует во всем, и не существует ничего, что воспринимало бы Его и ограничивало. Бог — бытие всего не по сущности, а по причинности (Жильсон, Вдовина, 1999: 106–107). Так что речь идет об именовании по аналогии, основанном на подобии между Творцом и тварью. Все совершенства творения включены в единое и простое совершенство Бога как его сущность (там же: 110). Имена совершенств обозначают реально принадлежащие Творцу свойства, однако способ их принадлежности нам не известен, поскольку мы не знаем акта бытия, в них выраженного. Ведь бытие — это сущность Первого, а она не познаваема конечным интеллектом. «...рассуждать о Боге путем аналогии — значит утверждать всякий раз, что Он есть некоторое совершенство в превосходной степени» (там же: 112). Всякий раз, когда мы высказываем о Боге некие совершенства, то мы, согласно доктрине аналогии, считает Жильсон, утверждаем тождество сказываемого с субъектом предикации — «одно и то же об одном и том же». Посредством связи терминов в суждении мышление подразумевает, что они реально тождественны друг другу и субстрату их атрибуции.

В отношении подходов к исследованию наложения имен на Бога следует указать на следующее. Как и Этьен Жильсон, многие согласны с тем, что сама доктрина об именовании Бога у Аквината занимает мало места, он описывает эту предикацию очень кратко и поэтому дает основания для различного рода интерпретаций. Можно рассматривать ее, с одной стороны, как логическую и лингвистическую теорию, касающуюся терминов вторичной интенции, а не первичного порядка реальности. С другой же, аналогию можно понимать чисто онтологически как основанную на том, что принято именовать аналогией сущего (*analogia entis*) (Barnes, 2014: 433–453)²⁰.

Сторонники теории аналогии сущего строят доказательства через сведение причинной связи божественных имен к онтологической причастности, которая истолковывается в терминах действующей причинности (ibid.: 434). Хотя, например, Виктор Салас объясняет важность не

²⁰В связи с первым подходом отмечу следующие работы: Burrell, 1979; Hemming, 2004; McInerney, 1961; 1986; DeHart, 2012: 37–63; в связи со вторым: Betz, 2011; White, 2011.

действующей, а формальной причинности при рассмотрении метафизического основания предикации по аналогии. Тем не менее, считает Барнс, различие в подходах не должно мешать признанию наличия внутренней связи между божественными именами и онтологической причастностью, поскольку учение *analogia entis* корнями уходит в структуру томистской метафизики. С этим, безусловно, согласился бы и Жильсон.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем кратко итоги. Проблема атрибуции совершенств Высшему существу важна для метафизики в целом: вопрос о бытии сущего одновременно есть вопрос о причине его экзистенции, а философский поиск этой причины ведет к Богу, который, как творец мира, бесконечен по природе в рамках трех монотеистических традиций. Однако каждая из них налагает свои ограничения в мышлении сущности Первоначала. Я рассмотрел две философски (но не богословски) наиболее удаленные друг от друга концепции — Маймонида и Аквината. Рамбам следует за буквой Торы и традицией иудейской экзегезы, он не хочет погружаться в рефлексии, что ведут к идеям, вступающим в этом вопросе чисто по внешним признакам в противоречие с раввинистическим иудаизмом (при этом сам Моисей не был представителем ортодоксального иудаизма). Тем не менее подробный философский анализ проблемы атрибуции совершенств Всевышнему, рассмотренный в «Путеводителе рассеянных» и затем перешедший в латинскую схоластику XIII в., позволил Фоме Аквинскому разработать учение об аналогии сущего. Эта понятийно продуманная в деталях другими метафизиками концепция в дальнейшем станет одной из центральных тем *theologia naturalis* и наполнит философию новыми концептами, разделами и ходами аргументации. Фома предлагает теорию, позволяющую мыслить бесконечное сущее без ущерба его онтологической простоте, но при этом такое сущее становится доступным мышлению и слову о Нем без привнесения тех тавтологий, в которые впадает метафизика и теология Маймонида, постоянно повторяя на разные лады одни и те же формулировки природы Единого, имеющие близкий к тексту Торы смысл. А другие варианты речи о Первом, по мнению Рамбама, запрещены, ибо они умаляют Создателя через нарушения высшей простоты, когда разум вносит множественные атрибуты в постигаемую им сущность Бога. Более широкая свобода философского мышления Аквината дала возможность не только теологии, но и средневековой науке в целом продвинуться дальше на пути

объяснения сущности бесконечности, обогатив тем самым представления европейской мысли о сущности бесконечного начала. Как знать, создал ли бы Георг Кантор свою теорию множеств, открывшую нам многое в данном вопросе, если бы до него в совсем ином контексте — не математическом — мыслители Средневековья не заложили бы философскую традицию мышления и речи о бесконечном Первом Начале. Тем более что и Кантор отнюдь не был равнодушен к проблемам богословия, которому он также уделял внимание.

ЛИТЕРАТУРА

- Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / пер. с греч. Г. М. Прохорова. — СПб. : Олег Абышко, 2017.
- Жильсон Э.* Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского / пер. с фр. Г. В. Вдовиной. — М., СПб. : Университетская книга, 1999.
- Жильсон Э.* Дух средневековой философии / пер. с фр. Г. В. Вдовиной. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.
- Ибн Сина (Авиценна)*. Избранные философские произведения / пер. с араб. М. Диноршоева, Т. Мардонова, А. Богоутдинова. — М. : Наука, 1980.
- Ибн Сина (Авиценна)*. Исцеление. Теология : в 2 т. / пер. с араб. Т. Ибрагима. — М. : ИВ РАН, Садра, 2024— .
- Пинес Ш.* Ограниченность человеческого постижения согласно ал-Фараби, Ибн Бадже и Маймониду / пер. с англ. С. Копелян // Шломо Пинес. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. Избранные исследования / под ред. У. Гершовича, С. Рузера ; пер. с англ., с ивр. С. Копелян, Е. Рохлиной, С. Рузера, Е. Федотовой. — М. : Мосты культуры, 2017. — С. 190–229.
- Рабби Моше бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных / пер. и коммент. М. А. Шнейдера. — М., Иерусалим : Гешарим, Мосты культуры, 2003.
- Сират К.* История средневековой еврейской философии / пер. с англ. Т. Баскаковой. — М., Иерусалим : Мосты культуры, Гешарим, 2003.
- Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Рассуждения I–V / пер. с лат. Г. В. Вдовиной. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
- Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть первая (вопросы 1–64) / пер. с лат. А. В. Апполонова. — М. : Издатель Савин С. А., 2006.
- Фома Аквинский*. Комментарий к трактату Боэция «О Троице». Билингва латино-русский / пер. с лат. А. В. Апполонова. — М. : Ленанд, 2019.
- Barnes C. L.* Ordered to the Good : Final Causality and Analogical Predication in Thomas Aquinas // *Modern Theology*. — 2014. — Vol. 30, no. 4. — P. 433–453.
- Betz J. R.* After Barth : A New Introduction to Erich Przywara's "Analogia Entis" // *The Analogy of Being : Invention of the Antichrist or the Wisdom of*

- God? / ed. by T. W. White. — Grand Rapids (MI) : W. B. Eerdmans Publishing Company, 2011. — P. 35–87.
- Burrell D.* Aquinas : God and Action. — Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1979.
- DeHart P.* Aquinas and Radical Orthodoxy : A Critical Inquiry. — New York : Routledge, 2012.
- Hemming L. P.* Analogia non entis sed entitatis : The Ontological Consequences of the Doctrine of Analogy // International Journal of Systematic Theology. — 2004. — Vol. 6. — P. 118–129.
- Manekin C.* On Maimonides. — Belmont (CA) : Thomson Wadsworth, 2005.
- McInerney R.* The Logic of Analogy : An Interpretation of St. Thomas. — The Hague : Nijhoff, 1961.
- McInerney R.* Being and Predication : Thomistic Interpretations. — Washington : Catholic University of America Press, 1986.
- Pines S.* Analyses of The Guide for the Perplexed // The Guide for the Perplexed / M. Maimonides ; trans. from the Arabic by M. Friedländer. — New York : Dover Publications, 1956. — XXIX–LIX.
- Pines S.* Translator's Introduction : The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed // Guide of the Perplexed. In 2 vols. Vol. 1 / M. Maimonides ; trans. from the Arabic by S. Pines. — Chicago : University of Chicago Press, 1963. — LVII–CXXXIV.
- Rudavsky T. M.* Maimonides. — Oxford : Blackwell, 2010.
- Suárez F.* Disputationes metaphysicae. Vol. 1. — Gredos, Madrid : Editorial Gredos, 1960.
- White T. J.* Introduction : The Analogia Entis Controversy and Its Contemporary Significance // The Analogy of Being : Invention of the Antichrist or the Wisdom of God? / ed. by T. W. White. — Grand Rapids (MI) : W. B. Eerdmans Publishing Company, 2011. — P. 1–31.
- Wolfson H. A.* The Philosophy of the Kalam. — Cambridge (MA), London : Harvard University Press, 1976.

Fedchuk, D. A. 2025. "Poznaniye konechnym intellektom beskonechnoy sushchnosti Boga u Moiseya Maymonida i Fomy Akvinskogo [The Finite Intellect's Cognition of the Infinite Essence of God in Moses Maimonides and Thomas Aquinas]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (3), 127–151.

DMITRY FEDCHUK
DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY
ASSOCIATE PROFESSOR
PROFESSOR

INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE HERZEN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY OF RUSSIA
(SAINT PETERSBURG, RUSSIA)

INSTITUTE OF THEOLOGY OF ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-4784-1512

THE FINITE INTELLECT'S COGNITION OF THE INFINITE ESSENCE OF GOD IN MOSES MAIMONIDES AND THOMAS AQUINAS

Submitted: May 19, 2025. Reviewed: June 23, 2025. Accepted: Aug. 06, 2025.

Abstract: Of historical and philosophical interest is the comparison of the approach to the theoretical grasping of God by the intellect of Moses Maimonides and Thomas Aquinas. Maimonides justifies his prohibition against the predication of essential attributes to the Creator by pointing out the inadmissibility of the introduction of plurality by reason into His absolute unity. Thomas develops a concept that makes it possible to think of an infinite being without compromising its ontological simplicity but at the same time such a being becomes accessible to thought without introducing those tautologies into which Maimonides' metaphysics and theology fall when he repeats the same formulations of the nature of the One which have a meaning close to the text of the Torah. Other variants of Maimonides' speech about the First are forbidden. It was Aquinas' thinking through the meanings of *esse* that made it possible to philosophically substantiate the knowledge of God by analogy. For the existence of the First Cause and the existence of the finite thing are different modes of existence. However, we conceive of different kinds of existence implying that the meaning of being of the First Cause is accessible to us only in a very approximate mode of understanding. Really the human intellect grasps the *Esse* as the essence of the Creator Himself through his correlation with the being of finite things — analogously. The maximum has no limit and therefore is inaccessible to rational thinking in the fullness of its quidditas, but thinking is satisfied with an incomplete understanding of the essential properties of the First Principle.

Keywords: Divine Attribute, Being, First Cause, Esse, Analogy, Maimonides, Thomas Aquinas.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-127-151.

REFERENCES

- Barnes, C. L. 2014. "Ordered to the Good: Final Causality and Analogical Predication in Thomas Aquinas." *Modern Theology* 30 (4): 433–453.
- Betz, J. R. 2011. "After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's 'Analogia Entis'." In *The Analogy of Being : Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. by T. W. White, 35–87. Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans Publishing Company.

- Burrell, D. 1979. *Aquinas: God and Action*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- DeHart, P. 2012. *Aquinas and Radical Orthodoxy: A Critical Inquiry*. New York: Routledge.
- Dionysius the Areopagite. 2017. *Korpus sochineniy. S tolkovaniyami prep. Maksima Ispovednika [The Corpus of Works. With the Commentaries of Maxim the Confessor]* [in Russian]. Trans. from the Greek by G. M. Prokhorov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Oleg Abyshko.
- Gilson, E. 1999. *Tomizm. Vvedeniye v filosofiyyu Fomy Akvinskogo [Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin]* [in Russian]. Vol. 1 of *Izbrannoye [Selected]*, trans. from the French by G. V. Vdovina. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Universitet-skaya kniga.
- . 2011. *Dukh srednevekovoy filosofii [L'Esprit de la philosophie médiévale]* [in Russian]. Trans. from the French by G. V. Vdovina. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [St. Foma's Institute of Philosophy, Theology & History Publishing].
- Hemming, L. P. 2004. "Analogia non entis sed entitatis: The Ontological Consequences of the Doctrine of Analogy." *International Journal of Systematic Theology* 6:118–129.
- Ibn Sina (Avicenna). 1980. *Izbrannyye filosofskiye proizvedeniya [Selected Philosophical Works]* [in Russian]. Trans. from the Arabic by M. Dinorshoyev, T. Mardonov, and A. Bogoutdinov. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2024–. *Istseleeniye. Teologiya [Kitāb al-Shifā']* [in Russian]. Trans. from the Arabic by T. Ibragim. 2 vols. Moskva [Moscow]: IV RAN / Sadra [Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences and Sadra].
- Manekin, Ch. 2005. *On Maimonides*. Belmont (CA): Thomson Wadsworth.
- McInerney, R. 1961. *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas*. The Hague: Nijhoff.
- . 1986. *Being and Predication: Thomistic Interpretations*. Washington: Catholic University of America Press.
- Pines, Sh. 1956. "Analyses of The Guide for the Perplexed." In *The Guide for the Perplexed*, by M. Maimonides, trans. from the Arabic by M. Friedländer, XXIX–LIX. New York: Dover Publications.
- . 1963. "Translator's Introduction: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed." In vol. 1 of *Guide of the Perplexed [Dalat al-Ḥairin]*, by M. Maimonides, trans. from the Arabic by Sh. Pines, LVII–CXXXIV. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2017. "Ogranichennost' chelovecheskogo postizheniya soglasno al-Farabi, Ibn Badzhe i Maymonidu [The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides]" [in Russian]. In *Shlomo Pines. Iudaizm, khristianstvo, islam: paradigma vzaimovliyaniya. Izbrannyye issledovaniya [Sh. Pines. Judaism, Christianity, Islam. Paradigms of interaction. Selected studies]*, ed. by U. Gershovitch and S. Ruzer, trans. from the English by S. Kopelyan, 190–229. Moskva [Moscow]: Mosty kul'tury.
- Rabbi Moshe ben Majmon (Moses Maimonides). 2003. *Putevoditel' rasteryannykh [More nebuchim]* [in Russian]. Trans. and comm. by M. A. Shneyder. Moskva [Moscow] and Iyerusalim [Jerusalem]: Gesarim / Mosty kul'tury.
- Rudavsky, T. M. 2010. *Maimonides*. Oxford: Blackwell.
- Sirat, K. 2003. *Istoriya srednevekovoy yevreyskoy filosofii [A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages]* [in Russian]. Trans. from the English by T. Baskakova. Moskva [Moscow] and Iyerusalim [Jerusalem]: Mosty kul'tury / Gesarim.
- Suárez, F. 1960. *Disputationes metaphysicae* [in Latin]. Vol. 1. Gredos, Madrid: Editorial Gredos.
- . 2007. *Metafizicheskiye rassuzhdeniya. Rassuzhdeniya 1–v [Disputationes metaphysicae, Disp. 1–v]* [in Russian]. Trans. from the Latin by G. V. Vdovina. Moskva [Moscow]: Nauka.

- cow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [St. Foma's Institute of Philosophy, Theology & History Publishing].
- Thomas Aquinas. 2006. *Summa teologii. Chast' pervaya (voprosy 1–64)* [*Summa Theologiae*] [in Russian]. Trans. from the Latin by A. V. Appolonov. Moskva [Moscow]: Izdatel' Savin S. A.
- . 2019. *Kommentariy k traktatu Boetsiya "O Troitse". Bilingva latino-russkiy [Expositio super librum Boethii De trinitate]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. V. Appolonov. Moskva [Moscow]: Lenand.
- White, T. J. 2011a. "Introduction: The Analogia Entis Controversy and Its Contemporary Significance." In *The Analogy of Being : Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. by T. W. White, 1–31. Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans Publishing Company.
- White, T. W., ed. 2011b. *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?* Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans Publishing Company.
- Wolfson, H. A. 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge (MA) and London: Harvard University Press.

Анна Платанова*

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ И МАРТИН ХАЙДЕГГЕР**

К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ ВРЕМЕНИ И ОСНОВАНИЯХ
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Получено: 26.06.2024. Рецензировано: 06.09.2024. Принято: 03.09.2025.

Аннотация: В статье рассматриваются концепции времени Николая Бердяева и Мартина Хайдеггера — ключевых фигур в русской и немецкой экзистенциальной философии. Цель статьи — прояснить, как критика Бердяевым представления о времени в философии Хайдеггера повлияла на определение им своей философии как экзистенциальной. Показано, что оба философа ставят перед собой задачу преодоления онтологий определенного типа, лежащих в основе ряда позитивных наук и даже в основе особой разновидности теологии и базирующихся на объективации того, что Бердяев называет первореальностью. Однако, с точки зрения Бердяева, Хайдеггеру не удалось довести до логического конца свой проект и создать философию первореальностей: он остался в рамках объективированной метафизики, тогда как Бердяеву, который вернулся к дуалистическому пониманию реальности, восходящему к философии Канта, удается философски выразить реальность духа и показать многоплановость времени, раскрывающегося по-разному в разных состояниях реальности. Именно философию, которая преодолевает план объективации и сама не есть объективация предельных оснований бытия, Бердяев называет экзистенциальной.

Ключевые слова: время, экзистенциальная философия, свобода, Бердяев, Хайдеггер, Кант, метафизика, бытие, потенция.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-152-173.

ВВЕДЕНИЕ

Тема времени волновала философов на протяжении всей истории европейской мысли. XX век, однако, обернулся беспрецедентным поворотом в этой теме. С одной стороны, благодаря открытиям в физике, социологии, психоанализе, с другой — в связи с тяжелым социальным и культурным кризисом, приведшим к двум мировым войнам и экспоненциальному росту технологий, радикально изменилось отношение ко

*Платанова Анна Сергеевна, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва); преподаватель, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации (Москва), annasplatanova@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9305-6972.

**© Платанова, А. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

времени и представление о его возможностях. При этом существовавшая раньше парадигма понимания времени как бинарной оппозиции вечности подверглась в философии постмодерна последовательной деконструкции, а за ней последовала и деконструкция всякого ответа на вопрос о смысле истории и социального действия, что в катастрофические эпохи всегда оказывается тяжелым испытанием для всякого неравнодушного к смыслам человека. Самые значительные представители разных интеллектуальных культур, в особенности немецкой и русской мысли, не могли оставить без внимания вопрос о смысле времени.

Тесная взаимосвязь русской религиозной философии с немецкой интеллектуальной традицией является одним из важнейших факторов, повлиявших на становление и выявление своеобразия отечественной мысли. Это особенно справедливо в отношении наследия Николая Бердяева и, в частности, его философии времени, которая формировалась в том числе и как опыт диалога с хайдеггеровским проектом «Бытия и времени» (Пэттисон, 2007).

Сопоставление идей о времени и истории в философии Хайдеггера и Бердяева в ряде исследований показало себя достаточно продуктивным: в них обнаруживается как поразительное сходство в постановке общей главной задачи, так и не менее поразительное различие при ее решении (см., например: там же; Савинцев, 2022; Соболева, 2020).

В статье, специально посвященной этой теме (там же), Майя Соболева убедительно показывает, что при разности частных задач (Бердяев пытается осмыслить исторический процесс и возможности его познания; Хайдеггер занимается общей теорией познания, в частности познания исторического) оба философа разделяют общую для начала XX в. тенденцию усматривать во времени основную форму восприятия мира и самосознания. Глубоко укорененное в западноевропейской традиции противоречие между бытием и временем разрешается таким взглядом на время, в рамках которого оно само становится конституирующей характеристикой бытия, предельным онтологическим основанием («не существует никакого времени, существует лишь временное бытие»). Доступ к этому временному бытию возможен лишь через посредство субъекта этого бытия, задающего вопрос о его смысле. Поэтому для обоих мыслителей философия должна прежде всего, как выражается Хайдеггер, быть экзистенциальной аналитикой присутствия, то есть раскрывать онтологию человека. При этом оба согласны, что время составляет онтологическую сущность человека, но расходятся в понимании этой сущности: «бытию к вечности» одного противостоит «бытие

к смерти» другого; свободе как основе бытия человека — вина, порождаемая ограниченностью бытийных возможностей; прорыву к духовной жизни через принятие человеком своей ситуации — заброшенность в мир как безысходное обстоятельство.

Соболевой удалось убедительно показать продуктивность сравнения воззрений Хайдеггера со взглядами Бердяева, выраженными в его трактате «Смысл истории», но в этом сравнении вне поля зрения остается философия Бердяева после 1927 г. В работах Бердяева эмигрантского периода мотивы, которые их объединяли с Хайдеггером, как будто отходят на второй план. Здесь сложно найти столь важное для проведенного Соболевой сопоставления понятие «бытие к вечности». Вместо поиска смысла истории Бердяев занят вопросом о противоборствующих в ней силах: в работе «Царство Духа и царство кесаря» он развивает диалектику истории, подобную учению Августина о Граде Божием. Хайдеггеровское *In-der-Welt-sein*, которое Бердяев понимает как падшество человека, находит развитие в разрабатываемой им самобытной концепции объективации, где сопоставление с хайдеггеровской философией уже не выглядит столь необходимым. От хайдеггеровской экзистенциальной философии как философии бытия он переходит к философии духа и свободы, утверждая, что только философия с таким основанием будет подлинно экзистенциальной, причем таковая «не допускает возможность онтологии, всегда основанной на объективации и рационализации» (Бердяев, 1995: 277). Поэтому проект Хайдеггера, по оценке Бердяева, хотя и задал верное направление, но так и не достиг своей цели. На этом фоне в содержании и даже отчасти в форме мысли Бердяева неожиданно усиливаются кантовские мотивы. Если раньше философия Канта воспринималась им как то, что должно быть преодолено (Бердяев, 1915: 117), то теперь в построениях Канта, которые он ранее оценивал как чересчур схоластические, Бердяев обнаруживает близкий ему трагический пафос, связанный с проблемой онтологического обоснования свободы. При этом неразрешенный дуализм философии Канта, при всех проблемах, которые он, с точки зрения Бердяева, оставляет неразрешенными для строгой мысли, обнаруживает большой эвристический потенциал в разработке философии духа и философии свободы. Именно в дуализме поздний Бердяев усматривает более глубокую онтологическую интуицию, чем та, которую он обнаружил у Хайдеггера, и кладет ее в основание своего, наконец-то подлинно экзистенциального проекта. Складывается впечатление, что если при сравнении раннего

творчества Бердяева с хайдеггеровской мыслью периода «Бытия и времени» симметрия ключевых понятий выстраивается, как мы это видим в работе Соболевой, достаточно органично, то найти точки пересечения для сравнения поздней мысли Бердяева с хайдеггеровским проектом значительно сложнее. И все же отсылки к Хайдеггеру и его идеям в центральных работах Бердяева позднего периода встречаются гораздо чаще, чем можно было бы ожидать¹. Это наблюдение открывает нам возможности для нового сопоставления.

Мы попытаемся показать, как в поздний период творчества Бердяев, осмысляя феномен времени, формирует собственную философию как экзистенциальную, помещая в ее центр понятие «дух», занимающее место понятия «бытие», и делая ее основанием свободы. При этом в своем осмыслении времени Бердяев, подобно Хайдеггеру, обращается к Канту и по-новому переосмысливает отношение бытия и времени. Такой ракурс позволяет обнаружить новые основания для уже предпринимавшегося ранее сравнения концепций философии времени обоих философов.

Методологические проблемы сравнения работ Бердяева эмигрантского периода с «Бытием и временем» Хайдеггера ранее обсуждались у Пэттисона (Пэттисон, 2007: 179–174). Вопреки оптимизму Соболевой, Пэттисон, рассматривая онтологию и эсхатологию Бердяева и Хайдеггера в сравнении, вынужден начать с парадоксального замечания о том, что в данном случае приходится сравнивать несравнимое. В каких вообще аспектах творчества могут быть сопоставимы эти два примера фундаментально различных способов занятия философией? Ведь разделяют их не просто различные позиции по каким-то отдельным вопросам, но буквально каждый определяющий аспект философского творчества: от культуры философской мысли и представлений о ее месте и значении в жизненном мире до религиозных путей. Изнутри философского языка каждого из них поначалу кажется, что пересечения между ними если и есть, то скорее случайные. Такая предпосылка исследования требует и особой методологии. Хотя Пэттисон не считает необходимым говорить о своем методе отдельно от содержания, выводы, к которым он приходит, свидетельствуют о том, что его исследование

¹См. центральные работы эмигрантского периода Бердяева, где Хайдеггер оказывается одним из важнейших собеседников: «Я и мир объектов», «Опыт эсхатологической метафизики», «На пороге новой эпохи», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», «Царство Духа и царство кесаря», «Истина и откровение».

разворачивается в рамках интеллектуальной истории. В центре внимания Пэттисона — не отдельные идеи, а контекст их формирования (интеллектуальная традиция автора, духовный кризис той конкретной культуры, в рамках которой он работает) и то, что авторы хотели привести в эпоху в качестве позитивной «программы», как реакцию на этот кризис. Для Пэттисона значительно важнее не то, в каких терминах философы формулировали свою мысль, а то, перед какими вызовами они оказались поставлены и какие ответы готовы были предложить. Сотрудничество, к которому в этот момент оказываются приглашены оба героя, и есть главный предмет исследования, который формируется вместе с основными его выводами.

Во вводной части своей статьи Пэттисон подробно описывает возможные пути сближения идей обоих авторов, намечая поводы для критической дискуссии между ними. В качестве таких поводов он предлагает вопрос о смысле и задачах экзистенциальной философии, а также вопрос о смысле и значении глобального мировоззренческого (или, как говорит автор, религиозного) кризиса для современности.

Мы продолжим эту линию рассуждения и проследим путь дальнейшего возможного сближения Хайдеггера и Бердяева в гипотетическом диалоге об экзистенциальности, который уже был предварительно намечен Пэттисоном. Однако, в отличие от Пэттисона, мы видим свою задачу в том, чтобы, помимо фиксации основных точек расхождения, показать также и то, как Бердяев меняет способ мышления о времени и как это помогает ему найти альтернативную стратегию дальнейшего развития экзистенциальной философии. Опираясь на результаты такого рассмотрения, мы сможем ответить на вопрос, что дает бердяевское решение для осмысления путей выхода из глобального мировоззренческого кризиса современности.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ КАК МЕТОД

Вопрос о содержании и смысле экзистенциальной философии Хайдеггера неотделим от конституирующего вопроса всей его мысли — вопроса о смысле бытия. Занимаясь контекстуальным анализом ключевых идей русского и немецкого философов, Пэттисон обнаруживает содержательное сходство между понятием бытия у Хайдеггера и понятием истории у Бердяева (Пэттисон, 2007: 171). Не случайно и то, что оба занимаются

смыслом бытия/истории в 1920-е гг.² Вопрос о том, что добавляют к хайдеггеровской разработке понятия бытия поздние работы Бердяева, Пэттисон решает через рассмотрение присутствующей как у Хайдеггера, так и у Бердяева критики традиционных онтологий. Точку расхождения между Бердяевым и Хайдеггером можно, по его мнению, усмотреть в том, как они — в условиях кризиса онтологического/метафизического мышления, который оба диагностируют с одинаковой настойчивостью, — видят дальнейшие пути развития философии. Если Хайдеггер последовательно обосновывает невозможность ответить на вопрос о том, что делает бытие собственно бытием, и предлагает экзистенциальной философии исследовать различные практики постановки вопроса о бытии в существовании человека, то Бердяев начинает подлинную экзистенциальную философию именно с ответа на вопрос об основаниях бытия, настаивая на том, что бытию предшествует свобода или дух, причем и то и другое есть откровение Божества в человеке, истории и т. п. (Пэттисон, 2007: 173). Поэтому, с точки зрения Бердяева, бытие Хайдеггера, как уже было сказано, оказывается лишь еще одним вариантом объективированной онтологии, не достигая подлинно экзистенциального плана (Бердяев, 1990а: 93).

Присматриваясь внимательнее к аргументации Пэттисона, нетрудно увидеть, что он несколько упрощает. Ведь и у самого Хайдеггера не все так просто: за бытием, по Хайдеггеру, лежит ничто, которое и открывает экзистенциальность человека: «само бытие в своем существе конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия» (Хайдеггер, Биbihин, 1993: 25). Ничто есть «первоначальное условие возможности всякого раскрытия сущего вообще» (там же: 23). «Без исходной открытости Ничто, — пишет Хайдеггер, — нет никакой самости и никакой свободы» (там же: 22). При этом можно предположить, что хайдеггеровскому Ничто не присуще время, поскольку первоначальное условие не может быть конечным, как конечно бытие. «Ничто ничтожит непрестанно, — пишет он, — без того, чтобы мы знали об этом событии тем знанием, каким повседневно руководствуемся» (там же: 23). На вопрос, что же есть это Ничто, Хай-

²При этом Пэттисон замечает, что резкие высказывания Бердяева в поздних работах по поводу понятия бытия, объективирующего смысл и свободу субъекта, не должны провоцировать читателя на преждевременный вывод, будто именно здесь и стоит обозначить разделяющую их идеи границу, ведь и хайдеггеровские экспликации в разыскании смысла бытия также предваряются намерением выпутать Бытие из традиционных для западной традиции онтологий, концептуализирующих его так, что смысл лишь затемняется.

деггер не стремится ответить позитивно, не дает он содержательного ответа и на вопрос о смысле бытия.

Ничто — не предмет, ни вообще что-либо сущее. Оно не встречается ни само по себе, ни пообок от сущего наподобие приложения к нему. [...] Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а исходно принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто (Хайдеггер, Биbihин, 1993: 22–23).

Бердяев отдает должное Хайдеггеру за подобную постановку вопроса:

Нельзя отрицать большой напряженности, сосредоточенности и своеобразия мысли Гейдеггера. Это — один из самых серьезных и интересных философов нашего времени [...]. Что Гейдеггер ставит проблему ничто, небытия и, в отличие от Бергсона, признает его существование, нужно признать его заслугой. В этом можно увидеть родство с учением Бёме об *Ungrund'e*. Без ничто не было бы ни личного существования, ни свободы (Бердяев, 1995: 222).

Однако саму постановку вопроса он не считает в данном случае достаточной (Бердяев, 1994: 250). Это позволяет ему констатировать определенную непоследовательность мысли Хайдеггера, когда тот начинает формулировать концепты-символы, явно имеющие религиозные истоки, смысл которых, однако, остается не вполне понятным без дальнейшего их прояснения. У Бердяева можно встретить такие характерные суждения о Хайдеггере:

Автор «*Sein und Zeit*» прошел католическую школу, и в его философии, которая хочет обойтись без Бога, есть явные следы католической теологии. Мир у него падший, хотя и неизвестно, откуда он упал, так как высоты у него нет (Бердяев, 1993: 277).

...непонятно, откуда у Гейдеггера раздается голос совести (Бердяев, 1994: 250).

У него есть первородный грех, наследие католичества, у него существование человека и мира *verfallen*, падшие. Но откуда произошло падение? Откуда берется вина? Есть замаскированные моральные оценки (Бердяев, 1993: 277).

Сам Бердяев на этом фоне как будто бы еще более убеждается в актуальности мысли не столько об обыденном порядке существования и преходящих состояниях человека, сколько о том, что обуславливает их изнутри глубин духа и смысла. Сделать это, по мысли Бердяева, невозможно, не переосмыслив должным образом понятие времени.

Уже в «Смысле истории» он пишет:

То, что мы называем временем в нашем мировом историческом процессе, в нашей мировой действительности, представляющей процесс во времени, —

это время есть какой-то внутренний период, какая-то внутренняя эпоха самой вечности. [...] временной процесс не есть только форма этой нашей замкнутой действительности, противопоставляемой какой-то глубинной действительности, будто бы ничего общего с временем не имеющей. Нет, в ней есть свое небесное, свое божественное время. А это ведет к признанию того, что самый временной процесс, который есть мировой исторический процесс, совершающийся в нашем времени, начинается в вечности... (Бердяев, 1990b: 79–80)

Такое мифопоэтическое философствование, однако, не позволяет до конца понять, как Бердяев представляет себе упомянутое им божественное время. Поэтому Соболева, опирающаяся в своем анализе на текст «Смысла истории», вынуждена остановиться на таком тезисном описании бердяевских идей. Между тем, как мы увидим далее, поздние работы Бердяева дают возможность уточнить значение этих образных формулировок. Впрочем, такая возможность открывается лишь благодаря переосмыслению самого метода философствования. Точнее будет сказать, что свою экзистенциальную философию Бердяев начинает определять сперва как особый способ мышления.

В одной из самых поздних своих статей «Истина и откровение» Бердяев пишет:

...определение экзистенциальной философии заключается в том, что это философия экспрессионистская, то есть она хочет выразить экзистенциальность познающего, а не отвлечения от этой экзистенциальности, как хочет философия объективирующая (Бердяев, 1996: 9).

Таким образом, «экзистенциальное суждение не есть только суждение о существующем, но и суждение существующего» (Бердяев, 1994: 252). На смерть жены в «Самопознании» он реагирует философским выводом: «Не могу примириться с конечностью человеческого существования, которую Гейдеггер считает последней истиной» (Бердяев, 1990a: 24). Такой аргумент для его философии более значим, чем формулы экзистенциальной аналитики Хайдеггера.

Однако развитие такого способа философствования неизбежно сталкивается с серьезными методологическими проблемами. Как найти понятия для описания того, что до сих пор последовательно выводилось за рамки всех имеющихся концептуальных систем? Более того, Бердяев неоднократно настаивает на двойственности феномена времени («страх», но и «надежда»), однако как объяснить такую двойственность, если остается непонятным само внутреннее устройство феномена? Формулировки Бердяева указывают на то, что устройство это, очевидно,

сложное: «время совсем не есть некая вечная и застывшая форма, в которую вставлено существование мира и человека. Не только существует изменение во времени, но возможно изменение самого времени» (Бердяев, 1995: 155). Поэтому само понятие времени требует смысловой дифференциации:

Говорить о времени не значит говорить об одном и том же. Время имеет различные смыслы, и необходимо делать различия. Есть три времени — время космическое, время историческое и время экзистенциальное. И каждый человек живет в этих трех формах времени (там же).

Чтобы объяснить, почему столь разные аспекты жизни человека/мира должны обозначаться одним понятием «время», Бердяев в работе «О рабстве и свободе человека» открывает свои размышления на эту тему новым определением времени:

Время есть модус существования и зависит от характера существования. Неверно сказать, что происходит движение и изменение, потому что существует время; верно сказать, что время существует потому, что происходит движение и изменение. Характер изменения порождает характер времени (там же: 156).

В более раннем тексте он формулирует это несколько иначе: «Время есть состояние реальностей. Известного рода соотношения этих реальностей овремениают мир, создают условия времени» (Бердяев, 1998: 135–136).

Приведенные определения позволяют Бердяеву найти тот специфический ход мысли, который помогает решить стоящую перед ним задачу. Он обращается к учению Канта об антиномиях и именно в нем находит потенциал для концептуализации идей своей экзистенциальной философии (Бердяев, 1993: 225). Если время есть «характер изменения», то должны быть полюса, соотношение между которыми задает возможное направление изменения. Такими полюсами становятся для Бердяева концепты, которые ранее у Канта обосновывали разделение реальности на два плана — план природы и план свободы. Бердяев пишет:

Существование (*Existenz*) не есть эссенция, не есть субстанция, а есть свободный акт. Экзистенции принадлежит примат над эссенцией. В этом смысле экзистенциальная философия родственна всякой философии опыта и философии свободы. Сфера свободы у Канта есть в сущности *Existenz*, но сам он не раскрыл этого. Глубина *Existenz* есть свобода (Бердяев, 1996: 10).

Однако упомянутой здесь «свободе» противостоит и одновременно дополняет ее «природа», или порядок причинности. Все состояния реальности, будь то экзистенция в смысле Бердяева или же экзистенция, описанная Хайдеггером в «Бытии и времени», Бердяев теперь концептуализирует как способы взаимосвязи между «природой» (или «причинностью») и «свободой» в разных смыслах этих понятий. Из всего многообразия возможных содержаний этих понятий, а также возможных отношений между ними Бердяев выделяет три, о которых уже было сказано: «время космическое, время историческое и время экзистенциальное. И каждый человек живет в этих трех формах времени» (Бердяев, 1995: 155). Поскольку в описании их Бердяев использует словосочетания «состояние реальностей» и «соотношение реальностей», мы в нашей реконструкции будем опираться именно на эту терминологию: названные три формы времени мы будем обозначать как «состояния реальности», а то, каким образом время как внутренний характер взаимоотношения природы и свободы раскрывается в каждом из них, — как «соотношение реальностей».

Итак, согласно Бердяеву, время, будучи основной характеристикой реальности, являет себя по-разному в разных состояниях и характеризуется соотношением реальностей в этих состояниях. Далее мы последовательно опишем каждое из таких состояний, от наиболее явного до глубинного, а затем охарактеризуем соотношение природы и свободы в каждом из состояний, от глубинного до наиболее явного.

ВРЕМЯ КАК СОСТОЯНИЕ РЕАЛЬНОСТЕЙ

КОСМИЧЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

Первое состояние реальностей Бердяев описывает с помощью кантовского противопоставления плана природы и свободы, где, с одной стороны, все подчинено причинно-следственным связям, то есть закону необходимости, а с другой — благодаря существованию человека гипотетически существует также и свободный от причинности автономный порядок смыслов. Однако для Бердяева само это противопоставление, где оба измерения мыслятся как два плана, параллельных друг другу и не соприкасающихся друг с другом, существующих отдельно друг от друга и структурированных сообразно двум автономным логикам, как это формулировал Кант, есть состояние закрытости изначальных потенций, реальность в состоянии энтропии (Бердяев, 1915: 117). Это,

считает он, как нельзя более точно описывает двойственность фактически наличной реальности.

«ИСТОРИЧЕСКОЕ» СОСТОЯНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

Второе состояние реальности, по мнению Бердяева, можно увидеть у Хайдеггера, обнаруживающего в основе мысли Канта некую изначальную временность, уже относящуюся к порядку смысла, но при этом как-то выраженную в бытии объектов. При таком взгляде на реальность Бердяев также видит возможность различения «природы» и «свободы»; в этом случае они мыслятся как динамические принципы³, как силы, пронизывающие и мир объектов, и порядок смыслов. Природой становится то, в чем исчезает и делается неуловимой свобода (Бердяев, 1994: 87). В свободе же проявляется динамика, присущая всякой жизни, хотя с этой точки зрения свобода понимается как нечто относительное, ограниченное в способах своего выражения условиями реальности. Видимо, вследствие этого свобода в историческом состоянии реальностей неизбежно чревата своей противоположностью — отдельному рассмотрению этой своеобразной диалектики Бердяев посвящает немало страниц (Бердяев, 1928: 41–53; Бердяев, 1994: 87–110).

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ СОСТОЯНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

Наконец, есть еще и третье состояние, в пределах которого можно описывать диалектику природы и свободы, — то, которое Бердяев называет «первореальностью». Здесь антиномия причинности и свободы не выражается в форме трагического противоречия: в духовной причинности нет

противоположности между свободой и причинностью, нет уже внеположенности в определении событий и порождений жизни. В духовной жизни причина действует изнутри, есть самоопределение, раскрывается таинственная связь мировой жизни... (там же: 91)

Можно сказать, что здесь «природа» и «свобода» понимаются как разные моменты жизни первореальности, предполагающей органическое единство чистого бытия и чистого акта. Последнее свойство этого

³Так Бердяев определяет особенность своей терминологии еще в 1915 г., когда только начинает формулировать свою мысль в ее соотношении с немецкой интеллектуальной традицией, в частности со способом выражения мысли у Канта (см. Бердяев, 1915: 116–117).

единства и открывает возможность динамики, «истории» в глубине самого Божества (Бердяев, 1990b: 79–80).

ВРЕМЯ КАК СООТНОШЕНИЕ РЕАЛЬНОСТЕЙ

Время есть то, что Бердяев определяет как некий общий знаменатель для всех описанных выше состояний реальности. Соотношение реальностей, говорит он, «овременяет мир». В соответствии с характеристиками этих различных соотношений, различных способов овременения Бердяев формулирует и разный смысл времени.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ СООТНОШЕНИЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ

У Бердяева, который очевидно следует в этом за Шеллингом, в «первореальности» время мыслится как зазор между скрытой и актуализированной потенцией, иначе говоря, как тайна динамики самой жизни, возможность ее творческого раскрытия. Можно даже сказать, что изначальная свобода, на которой так настаивает Бердяев, и есть изначальное время как способ существования первореальности. С одной стороны, время означает здесь возможность прогрессивного акта. С другой стороны, в нем уже имплицитно запрашивается некий другой, как тот, кто воспринимает акт в определенном смысле. Время как изначальное качество первореальности, выраженное в акте,

менее всего может быть символизировано пространственно. Это время внутреннее, неэкстериоризированное в пространстве, не объективированное. Это время мира субъективности, а не объективности. Оно не считается математически, не слагается и не разлагается. Бесконечность экзистенциального времени есть бесконечность качественная, а не количественная. Мгновение экзистенциального времени не подчинено числу, оно не есть дробная часть времени в ряду времени объективированного. Мгновение экзистенциального времени есть выход в вечность (Бердяев, 1995: 157).

То, что первоначальное время не ограничено своей объективированной формой, означает также, что свои свойства оно проявляет свободно, всякий раз, когда актуализируются творческие возможности человека и мира⁴. Отсюда вытекает столь важная для Бердяева онтологическая связь времени и творчества (Бердяев, 1993: 132). Память как творческое

⁴Это и есть для Бердяева то, как проявляет себя дух, или «духовная жизнь», ср.: «Реальность духовной жизни не определяется причинным рядом в физическом и психическом мире, она определяется из глубины, из недр собственной первожизни» (Бердяев, 1994: 29).

начало в человеке тоже есть продукт этого первоначального времени, не подчиняющегося низшим его формам.

«ИСТОРИЧЕСКОЕ» СООТНОШЕНИЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

Однако о времени можно говорить и как о метафизическом/онтологическом соотношении реальностей, и именно на этом смысле времени, по мнению Бердяева, фиксируется мысль Хайдеггера. Здесь Бердяеву приходится говорить о том, что время может иметь разный потенциал. Время как «зазор», который в первооснове бытия разрешается творением, творчеством (самооткровением свободы к иному), в онтологическом соотношении реальностей имеет двойственную перспективу: оно разрешается как творчеством, так и распадом, то есть смертью (ср. время как предательство у Ницше). Однако в некотором символическом смысле смерть все же может быть побеждена творчеством. Такое взаимообуславливающее единство и создает, как у Хайдеггера, одновременно экзистенциальность времени, то есть его открытость смыслу бытия, и его конечность, ограниченность, определенность смертью. Поэтому для Бердяева неудивительно, что Хайдеггер элиминирует свободу к бытию и видит во времени скорее выражение смысла бытия, чем реализацию свободы.

КОСМИЧЕСКОЕ СООТНОШЕНИЕ И КОСМИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

Наконец, последнее соотношение реальностей есть последняя стадия их объективации, выраженная дуализмом природы и свободы. Такое соотношение реальностей оставляет объективной лишь реальность количественного, счислимого времени, детерминированного физическими законами, в котором порядок смысла существует как вторичный, субъективный план. Бердяев пишет:

Космическое время есть время ритмическое. Но оно есть вместе с тем время, разорванное на настоящее, прошлое и будущее. Мир объективированный есть мир овремененный (в смысле Хайдеггера. — *А. П.*). И эта овремененность означает также болезнь времени. Время, разорванное на прошлое, настоящее и будущее, есть больное время, ранящее человеческое существование. С болезнью времени связана смерть. Время неотвратимо влечет к смерти, есть болезнь к смерти. Природная, космическая жизнь в природном, космическом времени основана на смене рождения и смерти, она знает периодическое весеннее возрождение жизни, но возрождение это происходит не для тех, кого унесла смерть, для других. Победа над смертью невозможна в космическом времени. Настоящее, которое неуловимо, потому что распадается на прошлое

и будущее, уничтожает прошлое для того, чтобы быть уничтоженным будущим. В космическом времени царство жизни подчинено смерти, хотя сила рождающей жизни неиссякаема (Бердяев, 1995: 156).

Иначе говоря, речь идет о таком состоянии бытия, где время как описанная выше первоначальная потенция не только *может* не реализоваться, но, *как правило*, не реализуется.

ПЛАНЫ ВРЕМЕНИ И ИСТОРИИ

Для Бердяева ясно, что область человеческого существования способна распространяться на все три времени, так что динамика человеческой жизни реализуется в возможности всех трех состояний реальности. Время выступает здесь как то, что выявляет сущностные характеристики определенного соотношения реальностей и, соответственно, предопределяет характер возможного действия человека. Правда, верно и обратное: характер действия человека может иметь перформативное значение по отношению к реальности. Волевой выбор состояния реальности, в горизонте которого человек совершает некий акт, предопределяет качество времени.

То же можно сказать и об истории. Она впервые возникает при переходе от космического времени к времени смысла. В этом процессе человек как объект счислимого времени наделяет течение времени гипотетическим смыслом (об этом говорит и Кант, отвечая на вопрос, «на что мы вправе надеяться»). Однако, хотя успешные проекты такого осмысления времени предлагают различные модели всемирной истории или даже истории как прогресса, однако при этом всегда остается возможность интерпретировать смысловой порядок истории как влияние определенных природных и космических стихий (такова, например, теория пассионарности Л. Н. Гумилева в работе «Этногенез и биосфера Земли»)⁵.

Таково дифференциальное понимание времени, воплощенное Бердяевым в известной концепции трех времен (космического, исторического

⁵При этом, правда, для человека существует и еще один псевдовыход из счислимого времени к некоторому подобию времени как неограниченной потенции. Такую иллюзию в современности может порождать техника, и выражается она в выходе в ту или иную виртуальную реальность. Но если приобщение к смыслу, «трансцендирование», открывает для человека возможности реального влияния на время, то выход в виртуальную реальность, осуществляющий количественное, а не качественное удвоение времени, создает лишь иллюзию свободы. Вероятно, именно отсюда проистекает особый интерес к проблеме техники как у Хайдеггера, так и у Бердяева.

и экзистенциального), сформулированной им в «Опыте эсхатологической метафизики» (1946–1947). Мы не будем останавливаться на содержании и различии этих определений, поскольку они уже достаточно подробно представлены в работе В. И. Савинцева (Савинцев, 2022: 54–65).

СОДЕРЖАТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ПО БЕРДЯЕВУ

Вернемся теперь к вопросу о том, как наша экспликация разъясняет смысл проектов экзистенциальной философии, предложенных в творчестве Хайдеггера и Бердяева. Хайдеггер предлагает исследовать различные практики постановки вопроса о бытии в существовании человека, Бердяев же считает такое понимание отношений человека и экзистенциальной реальности недостаточно глубоким. В основе этого отношения находится человеческий дух, который обладает свободой создания бытия (а не просто погружения в него), поэтому «экзистенциальная философия должна была бы быть антионтологической» (Бердяев, 1990а: 93). Причина такого разногласия лежит в различном понимании времени и его отношения к бытию: если для Хайдеггера во времени выявляется конечный бытийный смысл, то для Бердяева время может быть формой бытия и жизни в очень разных смыслах, от реальности физической до реальности бытия Самого Бога. С этой точки зрения для Бердяева открываются две возможности в интерпретации проекта Хайдеггера.

С одной стороны, можно смотреть на него как на специфическую форму отрицательного богопознания. «Тогда его метафизика, — пишет Бердяев о Хайдеггере в работе „Истина и откровение“, — может быть истолкована как апофатическая теология с пессимистической окраской» (Бердяев, 1996: 109), демонстрирующая свойства реальности вне и без божественного действия и открытости к порядку божественной свободы. В другом месте он замечает, что метафизика Хайдеггера есть «метафизика предельной богооставленности» (Бердяев, 1993: 277). В этом качестве она Бердяеву интересна и может быть учтена в его собственном проекте как последовательная и детальная разработка содержания феномена «объективации» (Бердяев, 1995: 292).

С другой стороны, можно рассматривать хайдеггеровское понимание метафизики как последнее и самодостаточное слово о реальности, и такое восприятие его философии Бердяев, напротив, резко критикует (ср. Евлампиев, 2013: 67). У него можно встретить, например, такие характеристики философии Хайдеггера:

Его онтология есть онтология ничто, которое ничтоствует. Он совсем не раскрывает, что такое существование, не выброшенное в мир (Бердяев, 1994: 250).

Это — онтология ничто как последней тайны бытия, философия отчаяния, абсолютный пессимизм. Характерная для нашей эпохи философия (там же: 329).

Бердяев утверждает, что бытие, каким его представляет себе Хайдеггер, есть результат «трансцендентальной иллюзии» (Бердяев, 1990b: 278). Эта иллюзия особенно востребована человеком в эпоху «смерти Бога», поскольку она позволяет в отсутствие реального Бога удовлетворить человеческую потребность в опоре на некий всеобщий смысл (или всеобщую бессмысленность, в данном случае важнее наличие у трансцендентальной идеи Бога предиката всеобщности). Если раньше предполагалось, что такой смысл внеположен человеку и обнаруживается им через усилие выхода из себя к чему-то большему, к вечности, то Хайдеггер переносит акцент на повседневность как единственное содержание, имеющее отношение к ответу на вопрос о смысле. Поиск смысла бытия — не тот акт, в котором человек совершает трансцендирование, преодоление себя, а как раз тот, в котором он окончательно принимает свой посюсторонний способ существования, вживается в его необходимые условия; смысл бытия, который просвечивает через способ фактической данности всего наличного, нужно принять как конечный его смысл, и другого не будет. Время, которое вроде бы характеризовалось динамичностью, у Хайдеггера, по мысли Бердяева, на деле делает бытие статичным: «Бытие в мире есть забота, бытие и есть забота. Отсюда овременение. Мысль Гейдеггера подавлена объектным миром заботы...» (Бердяев, 1993: 277). Такое бытие, уверен Бердяев, «не есть первореальность, первожизнь или перво*existence*, оно уже есть продукт рационализирующего и объективирующего познания, есть порождение мысли» (там же: 278).

Отсюда вытекает для Бердяева необходимость преодоления философии Хайдеггера и построения нового экзистенциального проекта. Разумеется, согласно Бердяеву, разработать подлинную экзистенциальную философию с помощью объективирующего и рационализирующего познания невозможно: «Экзистенциализм можно разное определять, но самым важным представляется мне определение, что это есть философия, которая не хочет объективирующего познания», поэтому, «поскольку Гейдеггер и Сартр хотят строить онтологию, пользуясь рациональным аппаратом понятий, они находятся во власти объективирующего познания и не порывают с традицией, идущей от Парменида»

(Бердяев, 1996: 9). Тем самым Бердяев фактически утверждает, что «Гейдеггер и Сартр» не достигают подлинных целей экзистенциальной философии. Поэтому о философском проекте Хайдеггера Бердяев заключает: «для него объективация есть падение, но он сам производит объективацию», и далее:

Я не называю такую философию экзистенциальной, потому что она находится во власти объектности. Разница этой философии со старой классической онтологической философией в том, что она встречается с объективностью абсурдного, бессмысленного мира, в то время как первая думала, что она встречается с объективностью разума и смысла бытия. Это есть очень серьезный кризис философской мысли (Бердяев, 1995: 292).

К разговору об упомянутом здесь кризисе мы еще вернемся, однако сначала подведем промежуточные итоги нашего анализа.

Ходы мысли, которые мы выявили в нашей интерпретации Бердяева, открывают большие перспективы для дальнейшего развития проекта экзистенциальной философии, которая есть, по Бердяеву, философия «о первореальности», то есть философия свободы и духа. В соответствии с нашими целями достаточно было показать, что формирование этого направления мысли происходит в значительной степени в полемическом диалоге с Хайдеггером по двум решающим вопросам: (1) каков метод экзистенциальной философии и как он соотносится с тем, который был найден Кантом, и (2) чем должна быть экзистенциальная философия по своему содержанию.

К аналогичным выводам приходит Н. В. Мотрошилова, утверждая, с одной стороны, что именно в решении проблемы времени философия Бердяева становится «экзистенциальной», а с другой — что именно в попытке продемонстрировать разнообразие смыслов и парадоксы, открывающиеся в разговоре о времени, и состоит уникальность философии времени Бердяева в сравнении с пониманием времени у Хайдеггера (Мотрошилова, 2006: 256). Собственно, именно свобода Бердяева в интерпретации феномена времени дает ему, при всей категоричности приведенных выше высказываний, возможность видеть различные потенции понимания философии Хайдеггера, хотя раскрывать эти потенции, строго говоря, не входило в его задачу⁶.

⁶В этом отношении весьма показательна еще одна интересная характеристика Хайдеггера, данная Бердяевым: «Гейдеггер отрицает существование глубины, но голос из глубины у него все-таки слышится. В нем остается двойственность» (Бердяев, 1996: 108).

Теперь вспомним, что изначальный интерес Бердяева к проекту Хайдеггера был связан с тем, что последний, переосмысливая кантовское понимание времени, открыл новые пути для экзистенциальной философии, обосновав ее через новое понимание времени. Однако, с точки зрения позднего Бердяева, Хайдеггер не сделал главного, чего требовал проект экзистенциальной философии — не определил онтологический смысл свободы, ведь если бы он сделал это, его онтология потеряла бы объективный смысл. В свете такого итога хайдеггеровский поиск смысла бытия, согласно Бердяеву, оставляет открытый Кантом духовный план бытия нереализованным. Напротив, бердяевское рассмотрение характеристик и свойств времени достраивает очень существенный для экзистенциальной философии план духа, вполне реализующий время и бытие как результаты свободы.

СВОБОДА ВЫБИРАТЬ ВРЕМЯ

В завершение хотелось бы сказать несколько слов о том, как вышеизложенное может быть применено на втором возможном пути сближения философии Хайдеггера и Бердяева, а именно в вопросе о смысле и значении глобального религиозного кризиса для современности. Как мы показали, для Хайдеггера временность есть то состояние реальностей, в котором выражается смысл бытия человека, тогда как для позднего Бердяева само время зависит от того, в горизонте какого состояния реальности человек делает свой выбор, то есть какой смысл реальности он предпочитает. «Время есть болезнь, болезнь к смерти» (Бердяев, 1994: 285), «время есть падшесть в судьбе мира» (там же: 287), но вместе с тем время есть и условие перехода от небытия к бытию. Потому отношение к времени «определяется не только как забота, но также как творчество, не только как страх, но также как надежда» (там же: 284), так что само время есть «и источник надежды, и источник ужаса и муки» (Бердяев, 1993: 132). Хайдеггер помогает Бердяеву в осмыслении динамической природы времени, но только в одном определенном аспекте; при этом он, по мнению Бердяева, «недостаточно видит» двойственность времени (Мотрошилова, 2006: 529). Эта двойственность свидетельствует о том, что время есть не только форма реальности, но и ее конститутивное свойство и поэтому — ключевая загадка.

Отмеченное нами принципиальное различие дает о себе знать прежде всего в различном отношении Хайдеггера и Бердяева к смерти. Для Хайдеггера благодаря факту смерти, который вносит предельную ясность в человеческое существование, время осмысляется как забота.

Для Бердяева же смерть как раскрытие тайны времени в нашем существовании скрывает в себе двойственный смысл: тоску и ужас, но также «надежду и упование на окончательное раскрытие и торжество смысла» (Бердяев, 1993: 225). Смерть как фатум требует преодоления через «небывалое напряжение человеческой активности и творчества» (там же: 226). Соответственно, «преодоление смерти и победа над ней означает не забвение и не отсутствие чувствительности к ней, а принятие ее внутрь духа, когда она перестает уже быть натуральным фактом во времени и становится обнаружением смысла, идущего из вечности» (там же). Поэтому

вечность и вечная жизнь наступает не в будущем, а в мгновении, то есть в выходе из времени, в прекращении вечной проекции жизни во времени. В терминологии философии Гейдеггера это означает прекращение той заботы, которая овременивает бытие (там же).

Однако важно отметить, что прекращение заботы не означает снятие ответственности. Напротив, считает Бердяев, верующие в вечную жизнь берут на свои плечи труд активной борьбы «со смертоносными силами зла», чтобы «творчески уготовлять наступление Царства Божьего» (там же: 227), претворяя время как фатум во время как раскрытие реальности, качеств и смысла божественной жизни. Он уверен: «Мы обладаем энергией, через которую мы выходим из времени» (там же: 133; имеется в виду время историческое). Хочет ли человек при этом участвовать в объективированном времени и порождать преходящие смыслы, или же готов актуализировать свою причастность к духу и быть деятельным творцом самого качества времени, в котором живет, — это дело его свободы. Именно отсюда проистекает антиномичность мышления Бердяева. Ведь как бы ни был нам дан смысл в настоящий момент (пусть даже это всего лишь утерянный смысл в реальности постмодерна), значительно важнее то, готовы ли мы взять на себя личную ответственность за следующий момент времени, готовы ли увидеть его в перспективе надежды на чаемое преображение мира, осуществляя в нем созвучный этой надежде свободный творческий акт. Такой выбор налагает на человека груз ответственности куда больший, чем тот, о котором размышлял Хайдеггер. Если хайдеггеровская вина «движет» человеком в горизонте его собственной смертности, то бердяевская свобода задает его ответственности надысторические, надвременные качественные границы. Таким образом, философски зафиксированная связь первореальности и человека, божественного творчества и творчества человека

открывает иной образ бытия человека — в мире-с-Богом, что и есть область духа. Так Бердяев, с одной стороны, наследует ключевые вопросы философии времени, поставленные Кантом и Хайдеггером, а с другой — развивает кантовскую разработку понятия свободы в совершенно ином направлении, нежели это делает Хайдеггер.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев Н. А.* К спорам о германской философии // Русская мысль. — 1915. — № 5. — С. 115–121.
- Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы // Путь. — 1928. — № 5. — С. 41–53.
- Бердяев Н. А.* Самопознание : опыт философской автобиографии: курс лекций. — М. : Международные отношения, 1990а.
- Бердяев Н. А.* Смысл истории. — М. : Мысль, 1990б.
- Бердяев Н. А.* О назначении человека. — М. : Республика, 1993.
- Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. — М. : Республика, 1994.
- Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. — М. : Республика, 1995.
- Бердяев Н. А.* Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. — СПб. : Русский христианский гуманитарный институт, 1996.
- Бердяев Н. А.* Вечность и время // Вестник РХД. — 1998. — № 177. — С. 135–140.
- Евлампиев Я. Я.* Абсолют как свобода : Н. Бердяев // Николай Александрович Бердяев / под ред. В. Н. Поруса. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. — С. 37–85.
- Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). — М. : Республика, Культурная революция, 2006.
- Пэттисон Д.* Эсхатология и онтология : Хайдеггер и Бердяев // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Н. Поруса. — М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 163–181.
- Савинцев В. И.* Проблема времени в персонализме Н. А. Бердяева. — Калининград : Живем, 2022.
- Соболева М. Е.* Онтология времени : Бердяев и Хайдеггер // Вопросы философии. — 2020. — № 3. — С. 137–148.
- Хайдеггер М.* Время и бытие : статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Библина. — М. : Республика, 1993.

Platanova, A. S. 2025. "Nikolay Berdyayev i Martin Khaydegger [Nikolai Berdyaev and Martin Heidegger]: k voprosu o ponimanii vremeni i osnovaniyakh ekzistentsial'noy filosofii [On the Question of Understanding Time and the Foundations of Existential Philosophy]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (3), 152–173.

ANNA PLATANOVA

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA)

LECTURER

FINANCIAL UNIVERSITY UNDER THE GOVERNMENT OF THE RUSSIAN FEDERATION (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-9305-6972

NIKOLAI BERDYAEV AND MARTIN HEIDEGGER

ON THE QUESTION OF UNDERSTANDING TIME AND THE FOUNDATIONS OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY

Submitted: June 26, 2024. Reviewed: Sept. 06, 2024. Accepted: Sept. 03, 2025.

Abstract: This article examines the concepts of time of Nikolai Berdyaev and Martin Heidegger, key figures of Russian and German existentialism. The aim of this article is to identify the consonance between the philosophy of time expressed in Martin Heidegger's "Being and Time" and the project of Nikolai Berdyaev's philosophy of time, and to show what role Heidegger's critique of the philosophy of time played for Berdyaev's later definition of his philosophy as existential. The paper shows that both Berdyaev and Heidegger set themselves the task of overcoming a certain type of ontology (which substantiated both a number of positive sciences and even a special type of theology) that objectifies what Berdyaev calls primal reality. However, from Berdyaev's point of view, Heidegger did not succeed in bringing his project to its logical conclusion and creating a philosophy of primordial realities: he remained within the framework of objectified metaphysics, whereas Berdyaev, who returned to Kant's dualistic understanding of reality, succeeds in philosophically expressing the reality of spirit and in showing the multidimensionality of time, which reveals itself differently in different states of reality. Philosophy, which overcomes the plan of objectification and is not itself the objectification of the ultimate foundations of being, Berdyaev calls existential.

Keywords: Time, Existential Philosophy, Freedom, Berdyaev, Heidegger, Kant, Metaphysics, Being, Potency.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-152-173.

REFERENCES

- Berdyayev, N. A. 1915. "K sporam o germanskoy filosofii [Toward a Debate on German Philosophy]" [in Russian]. *Russkaya mysl' [Russian Thought]*, no. 5, 115–121.
- . 1928. "Metafizicheskaya problema svobody [Metaphysical Problem of Freedom]" [in Russian]. *Put' [The Path]*, no. 5, 41–53.
- . 1990a. *Samopoznaniye [Self-Knowledge]: opyt filosofskoy avtobiografii: kurs lektсий [The Experience of Philosophical Autobiography. A Course of Lectures]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mezhdunarodnyye otnosheniya.
- . 1990b. *Smysl istorii [Meaning of History]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mysl'.

- . 1993. *O naznachenii cheloveka [On the Purpose of Man]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 1994. *Filosofiya svobodnogo dukha [Philosophy of Free Spirit]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 1995. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 1996. *Istina i Otkroveniye. Prolegomeny k kritike Otkroveniia [Truth and Revelation. Prolegomena to the Critique of Revelation]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Russkiy khristianskiy gumanitarnyy institut [Russian Christian Humanitarian Institute Publishing House].
- . 1998. "Vechnost' i vremya [Eternity and Time]" [in Russian]. *Vestnik RKhD [Le Messenger]*, no. 177, 135–140.
- Heidegger, M. 1993. *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]: stat'i i vystupleniya* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Motroshilova, N. V. 2006. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada (V. Solov'yev. N. Berdyayev. S. Frank. L. Shestov) [Thinkers of Russia and Philosophy of the West (V. Solov'yev. N. Berdyayev. S. Frank. L. Shestov)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika / Kul'turnaya revolyutsiya.
- Pattison, G. 2007. "Eskhatologiya i ontologiya [Eschatology and Ontology]: Khaydegger i Berdyayev [Heidegger and Berdyayev]" [in Russian]. In *N. A. Berdyayev i yedinstvo yevropeyskogo dukha [N. A. Berdyayev and the Unity of the European Spirit]*, ed. by V. N. Porus, 163–181. Moskva [Moscow]: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey a [St. Andrews's Biblical Theological Institute Publishing House].
- Savintsev, V. I. 2022. *Problema vremeni v personalizme N. A. Berdyayeva [The Problem of Time in the Personalism of N. A. Berdyayev]* [in Russian]. Kaliningrad: Zhivem.
- Soboleva, M. Ye. 2020. "Ontologiya vremeni [Ontology of Time]: Berdyayev i Khaydegger [Berdyayev and Heidegger]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 3, 137–148.
- Yevlampiyev, Ya. Ya. 2013. "Absolyut kak svoboda [The Absolute as Freedom]: N. Berdyayev [N. Berdyayev]" [in Russian]. In *Nikolay Aleksandrovich Berdyayev [Nikolai Alexandrovich Berdyayev]*, ed. by V. N. Porus, 37–85. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSP·EN) [Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN].

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

STUDIES: PRACTICAL PHILOSOPHY

Софья Тихонова, Лада Шиповалова*

МЕДИАНАУКА КАК АКТАНТ НОВОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ**

Получено: 28.11.2024. Рецензировано: 02.07.2025. Принято: 23.07.2025.

Аннотация: Статья посвящена современному этапу развития науки. Авторы анализируют его с позиций широкого социального контекста, показывая конгруэнтность процессов, выступающих ключевыми факторами научного развития сегодня и детерминирующих его «изнутри» и «извне». В качестве таковых факторов выступают цифровые технологии, широчайшее распространение которых в современном обществе переформатировало как социальные институты в целом, так и структуры производства и распределения знания. С одной стороны, институты перестали быть замкнутыми автономными мирами, на микроуровне они размыкаются в пространства горизонтальных цифровых сетей. Технологии умных толп сращивают институт науки с активистами, волонтерами, энтузиастами через практики гражданской науки. С другой стороны, цифровые технологии пронизывают методологию современной науки, начиная с приборной базы естественных наук и заканчивая инструментарием цифровой гуманитаристики. При этом развитие самих цифровых технологий, ближайшей перспективой которых является сильный искусственный интеллект, неразрывно связано с научными исследованиями. Поскольку цифровые технологии относятся к социально-онтологическому разряду «медиа», постольку медиальность становится ключевой характеристикой современного этапа развития науки. Она проявляется также в усилении опосредующих функций науки: территория диалога науки и общества больше не сводится к прагматическим процессам переговоров о нуждах науки и аксиологической калибровки ее целей. Экспертные научные практики канализируют дискуссии по острым социальным проблемам, задавая границы их принципиальной разрешаемости, а трансдисциплинарные практики производства и распределения знания опосредуют основной массив социальных действий. Авторы рассматривают необходимость концептуального сдвига относительно науки в контексте современной социальной онтологии, а также его возможность в контексте современных исследований науки. При этом они приходят к выводу о том, что наука выполняет коммуникативные функции медиа в современном обществе и на этой основе предлагают термин «медианаука» для фиксации специфики ее современного этапа.

*Тихонова Софья Владимировна, д. филос. н., профессор, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского (Саратов), segedav@yandex.ru, ORCID: 0000-0003-2487-3925; Шиповалова Лада Владимировна, д. филос. н., профессор, Центр практической философии «Стасис», Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург), lshipovalova@eu.spb.ru, ORCID: 0000-0002-1989-1152.

**© Тихонова С. В.; Шиповалова Л. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Исследование С. В. Тихоновой выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-01261, <https://rscf.ru/project/25-28-01261/>.

Ключевые слова: наука, развитие науки, медиа, медианаука, цифровое общество, цифровые технологии.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-177-199.

ВВЕДЕНИЕ

Попытка рассмотреть современный этап развития науки как самостоятельный предмет исследования неизбежно приводит к фундаментальным методологическим проблемам, связанным с содержательным пониманием того, что мы считаем современностью и как определяем в этом отношении развитие науки. Особенно это относится к таким ситуациям, где эпистемический контекст ее рассмотрения неслучайным образом пересекается с контекстом социальным. Со времен противостояния кумулятивизма и антикумулятивизма развитие науки трактуется как включенное в социальное развитие: наука рассматривается как самостоятельный социальный институт, существование которого подчинено производству знания, а само это знание становится результатом обмена с другими социальными институтами и, в свою очередь, влияет на их отношения; развитие всех социальных институтов вписано в общую логику развития социального целого, но развитие каждого, в силу своей специфики, может отличаться обгоняющими или догоняющими темпами. В той мере, в какой произведенное научное знание способно приводить к социальным изменениям, науке может приписываться роль драйвера социального развития; однако специфика академической жизни, воспроизводящей во многом классический университетский уклад, может служить основанием для оценок науки как ретроградного, консервативного института. Иначе говоря, наука рассматривается как самостоятельное сообщество внутри общества в целом; скорость его развития может тормозиться внутренними факторами (допустим, громоздкость процедур присвоения ученых степеней, от которых зависит траектория профессиональной активности ученых, или ограничения дисциплинарных классификаций, недостаточно гибких для того, чтобы отвечать процессам трансформации научного познания и тенденций междисциплинарности) или ускоряться внешними (допустим, реформы школьного образования или ускорение апробации научных результатов благодаря коммуникационным революциям и новым стандартам документооборота). «Амбассадоры» научного сообщества в качестве экспертов, лидеров мнений и популяризаторов могут выходить в публичное пространство и вести торги и переговоры (вступать в «диалог науки и общества») для того, чтобы обеспечить легитимность научных

исследований и их результатов, получить дополнительные ресурсы для производства знания, облегчить включение знания в инновационные циклы или предложить способы решения острых социальных проблем.

Эта картина, исправно воспроизводящаяся в учебном процессе, методологически основана на эссенциализме социальной онтологии, в рамках которого выявляется «настоящее» социальное в социальном целом (труд, социальное действие, социальный факт и т. п.), а дальнейший анализ демонстрирует выведение всей социальной системы из этой субстанции. В результате институциональное содержание научной жизни либо будет выглядеть недостаточно социально как маргинальное поле, либо окажется социальностью настолько *sui generis*, что потребует переопределения традиционных категориальных рядов социальной теории. Социальные онтологии позднего модерна пытаются преодолеть этот исходный редукционизм, формируя более сложные конструкции самоспецификации социальной коммуникации в аутопойезисе Н. Лумана или конструировании социального через фильтрацию типизации знания у П. Бергера и Т. Лукмана. Но и в этом случае «научное» и «техническое» краснеют перед правом первородства социальной коммуникации или смысла, выступая в роли незаконнорожденных детей, хотя ничего более социального, чем наука и техника, невозможно представить, коль скоро они не встречаются в реальности отдельно от человеческих отношений.

Современные социальные онтологии концентрируются на признании гибридной природы социальной реальности. Простая дистинкция активного и пассивного по водоразделу «живое и мертвое» или «естественное и искусственное» больше невозможна там, где технологии искусственного интеллекта воспроизводят логику классического научного исследования, ассистируя человеку как в повседневных, так и в профессиональных решениях. Латурианское признание актантности нечеловеков при этом служит концептуальным мостом для перехода к плоским онтологиям, раскрывающим социальное бытие как множество сетей и сборок, состоящих из гетерогенных объектов, детерминирующих поведение друг друга. Гибрид как взаимоусиливающее соединение человеческого и нечеловеческого становится ключевым социально-онтологическим концептом, демонстрирующим социальность современного цифрового общества, где виды общественной деятельности опосредованы цифровыми платформами и реализуются как процессы, интегрированные в усовершенствование и рекомбинацию этих платформ. В рамках данной статьи мы попытаемся найти на новой карте такой плоской социальной онтологии место науки, и исходить мы будем из

гипотезы о том, что современная наука представляет собой новый вид медиа, ассимилированный цифровой реальностью, конституирование которой само является следствием развития науки.

Иначе говоря, мы предлагаем рассматривать науку не только и не столько как определенного агента социальных отношений (социальный институт), но как медиатора, эти отношения обеспечивающего. При этом мы принимаем в расчет различие между проводниками, передающими воздействие без искажений, и медиаторами, посредниками, привносящими в коммуникацию собственные интенции, «шумы», предложенное Б. Латуром (Латур, Полонская, 2014: 58–59), однако усиливаем его, акцентируя внимание на медиаторе как актанте. Опосредование социальных взаимодействий, реализуемое учеными, научным сообществом, научными институтами, технологиями как результатами научной деятельности, не только представляет науку в ее сугубо инструментальном статусе, как технауку, принимающую на себя соответствующие этому статусу вызовы. Наука как медиа, или медианаука, определенным образом собирает или пересобирает общество в целом, формируя и трансформируя его идентичность. Осведомленность относительно характера такого формирования — некоторые его черты мы предполагаем раскрыть — это существенный аспект осмысления себя в качестве современных. Теоретическим следствием обоснования нашей гипотезы, которое предполагается начать в представленном тексте, может быть не только значимое смещение фокуса относительно роли науки в современном обществе, но и эпистемологический вклад в переосмысление социальной онтологии.

Следует подчеркнуть, что высвечивание медианауки в ее конститутивной роли в цифровых социальных взаимодействиях не должно привести к окрашиванию общества в определенный эпистемический цвет и запрещению иных будущих пересборок социального. Однако такое высвечивание делает науку их возможным и необходимым участником.

ФОРМИРОВАНИЕ СУБЪЕКТА СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

Проблема социального субъекта становится принципиально значимой с момента появления социологии. Еще О. Конт вынужден был в своем позитивном проекте показывать, что социальное, отождествляемое им с коллективным, превосходит то, что связано с поведением индивидов:

Положительное мышление, напротив, постольку, поскольку это возможно, является прямо общественным и достигает этого без всякого усилия, благодаря одной только характеризующей его реальности. Для него человек

в собственном смысле слова не существует, существовать может только человечество, так как всем нашим развитием, в каком бы отношении его ни рассматривать, мы обязаны обществу (Конт, Шапиро, 2003: 185).

И если Э. Дюркгейм продолжит эту антииндивидуалистическую установку, то уже М. Вебер свяжет индивида, социальное действие и социального субъекта напрямую — поскольку «„поведение“ в качестве понятной по своему смыслу ориентации собственных действий всегда являет собой для нас действие одного или нескольких отдельных лиц» (Вебер, 1996: 461), постольку социальные действия, совершаемые индивидами, наблюдаемы и мотивированы, то есть могут быть осмыслены как действующими лицами, так и наблюдателями. В этом случае коллективные социальные субъекты являются производными от индивидуальных социальных субъектов и конструируются их социальными действиями. В этой теоретической рамке социальный и эпистемический субъект исходно совпадают, «коллективизация» социального субъекта требует дополнительной операционализации, например, введения категорий типа «классовое сознание» и «класс-в-себе» / «класс-для-себя» или, позднее, «воображаемое сообщество». Иначе говоря, меняет социальную реальность и познает окружающий мир индивид: его воля, активность и усилия лежат в основе того, что становится социальным действием и познавательным актом, объективируясь в социальной практике и знании, причем для понимания того, как индивидуально осуществленный социальный акт и добытое знание становятся коллективными, потребуются сложные диалектические схемы, направленные на обоснование интерсубъективного характера как социальных актов, так и знания.

Развитие теории социального действия в XX в. от Т. Парсонса до Ю. Хабермаса закрепило аксиоматичность «микроуровня» социального субъекта; развитие теорий структуризации и сетевого общества оказалось еще более индивидо-ориентированным: в условиях, когда современность становится текучей (З. Бауман), а деинституализация — обыденной, классические институциональные миры (наука, безусловно, к ним относятся) сложно описать в привычных четких категориях автономного мира внутри социального целого. Если институциональные рамки пронижаемы и состоят из сетей, сопрягающих науку, системы образования, инженерии, производство, энтузиастов и гражданское общество, то цифровые сети сглаживают радикальность этой фрагментации, делая ее еще более сложной и разветвленной и тем самым создавая «территории перехода». Симптомами этого процесса в XXI в. стали бурное

развитие гражданской науки¹ (Масланов и Долматов, 2019) и рутинизация в практиках апробации статуса «свободный исследователь» или «ученый прекарий» (Касавин и Столярова, 2024: 17–19).

Одновременно объектно-ориентированная онтология начала радикальную критику классической субъект-объектной дихотомии. Нынешний очередной разворот «назад, к вещам!» утверждает гибридную реальность как союз нечеловеческих объектов и людей. Онтологическая проекция объектно-ориентированной онтологии (Г. Харман, М. Деланда) демонтирует вертикальные онтологии, уравнивая статусы бытия любого порядка (Керимов, 2022), а эпистемологическая (Б. Латур и Дж. Ло) вскрывает активный вклад объектов в производство знания. Оба ракурса показывают, что объекты (чаще всего речь идет об объектах-артефактах, но в фокусе могут оказываться и животные, и микроорганизмы, и небесные тела) не пассивны, в качестве актантов они действуют на людей, детерминируя их поведение. Впрочем, у Латура действует и сама наука, что и следует из названия канонического текста акторно-сетевой теории «Наука в действии» (Латур, Федорова, 2013). Латурианский взгляд на науку рисует ассамбляжи гибридных сетей, состоящих из актантов-нечеловеков и исследователей.

Такая методологическая рамка создавалась задолго до успехов в области развития сильного искусственного интеллекта, связанного с прорывами в обучении искусственных нейросетей. «Вещи» приобретают не только активность, но и некоторую «умность», образуя своеобразный онтологический и гносеологический «подвал». Чтобы подчеркнуть толковость, коннективность, включенность в контекст как продукт цифровых технологий, Г. Рейнгольд в свое время ввел понятие *smart* для описания квазиразумности умных толп (Рейнгольд, Гарькавый, 2006). Вещи и технологии умнеют вместе с толпами. Сегодня ученые все чаще используют при написании научных текстов виртуальных ассистентов вроде ChatGPT, нейросети все плотнее входят в инфраструктуру исследования, но и рядовые пользователи не отстают. С одной стороны,

¹Несмотря на то что первые опыты гражданской науки были реализованы еще в XIX в. (Соколова, 2020), развитие цифровых технологий придало серьезный импульс такого рода исследованиям, с одной стороны, предоставив возможности удаленного участия в научных проектах, и с другой — создав потребность анализа цифровых научных визуализаций и подключения компьютерных мощностей пользователей к анализу данных и тестированию моделей.

экспоненциально растет доля цифрового контента, созданного в результате так называемого промпт-инжиниринга² (то есть сама «материя» цифровой культуры, включая специфические для современных технологий когнитивные искажения), с другой — все чаще выбор социального, политического, культурного и эпистемического плана люди осуществляют с ассистированием нейросетей. Центр тяжести в системе сопряжения «социальный субъект — научный субъект» начинает смещаться, что можно зафиксировать на примере кандидатских диссертаций, тематика которых обычно отражает переход той или иной научной позиции в научное «общее место» (Камалеева, 2023; Путинцева-Арданская, 2023).

В этой ситуации очень сложно указать на конкретный социокультурный ансамбль и сказать: «Вот это — наука!» Нейросети легко воспринимать как черный ящик, что, разумеется, не отменяет непрерывного вклада научных исследований в процесс их обучения, поскольку машинное обучение само по себе является таким исследованием (см., например, паспорт научной специальности 1.2.1 «Искусственный интеллект и машинное обучение»). Наука посредством цифровых технологий просачивается в повседневность обывателя, она опосредует поддержание этой повседневности на уровне базовых коммуникативных процессов. Современная рефлексия статуса социального субъекта во многом раскрывает неизбежность включения в способы его идентификации науки и ее артефактов — цифровых технологий, которые трансформируют и саму науку.

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ УСЛОВИЯ ИСТОЛКОВАНИЯ НАУКИ КАК МЕДИАТОРА СОЦИАЛЬНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

Что в современных исследованиях науки задает концептуальную возможность ее истолкования как посредника социальных взаимодействий? Раскроем несколько значимых понятий, специфика которых не только подчеркивает такой статус современной науки, но и связывает его с цифровым контекстом взаимодействий.

В современных исследованиях науки особое внимание уделяется практикам публичной научной коммуникации или функционированию ученых и научного знания в публичном пространстве. Конечно, феномен взаимодействия ученых и непрофессиональных субъектов имеет столь

²Методология и методика разработки и оптимизации промптов (запросов) для эффективного использования текстовых и диффузионных нейросетей, приближения выдачи к потребностям, целям и ожиданиям оператора нейросети.

же долгую историю, как и сама институционализация науки, а активность соответствующих связей определяется не в последнюю очередь необходимой легитимацией научных исследований, новых инструментов и результатов научной деятельности. Еще Френсис Бэкон выступает философом-экспертом, предлагая свое видение нового научного органа и планы Великого восстановления наук для общественного пользования и заботы политического субъекта — короля Якова I. Еще Роберт Бойль, изобретая новый научный прибор — вакуумный насос, — старается продемонстрировать его действие перед незаинтересованными, непрофессиональными свидетелями, сняв тем самым сомнения в существовании обнаруживаемых этим прибором сущностей. С начала Нового времени распространяются научные музеи и театры как посредники социальных взаимодействий, демонстрирующие исследования ученых, способствующие их легитимации и возрастанию их достоверности³. Однако только во второй половине XX в. практики научной экспертизы, воздействие ученых на общественное сознание, возможность и проблематичность научного просвещения посредством популяризации оказываются в поле пристального внимания социологов, историков и философов науки (Bucchi & Trench, 2014). Среди причин такой смены фокуса внимания — научно-техническая революция, обнаруживающая неустрашимость неоднозначного воздействия науки на все сферы общественной жизни; историки науки относят ее к середине XX в. (Teich, 2008: 135). Эту революцию сопровождает переживание различными социальными субъектами неоднозначности общественного воздействия науки. Публика реагирует на мощь результатов научных открытий и изобретений, выражающуюся, скажем, в конструктивном и разрушительном действии атомной энергии, в возможности социальных наук изменять общественное сознание и становиться на службу политическим силам. Доверие к научному знанию перестает быть само собой разумеющимся, причем к концу XX в. как кризис доверия, так и его преодоление во многом обуславливаются тем, что бытие науки в публичном пространстве осуществляется посредством цифровых технологий, с одной стороны, открывающих научное знание любому потенциальному пользователю сети, а с другой — позволяющих любому, в том числе

³О значении незаинтересованных свидетельств научных экспериментов и действия изобретенных приборов, в том числе со стороны тех, кто не может считаться специалистом в науке, пишет П. Деар, раскрывая таким образом смысл объективной достоверности научного знания (Dear, 1992: 627).

непрофессионалу, быть транслятором научной информации, возможно, ее искажающим. Итак, первое значимое понятие публичной научной коммуникации⁴ схватывает практики экспертизы, просвещения и метанаучных дискуссий, в которых представители научного сообщества выходят за границы науки и опосредуют социальные взаимодействия, касающиеся различных общественно значимых проблем (Peters, 2014: 70). Однако такая посредническая активность по переступанию границ, усиливая собственную действенность и проблематичность благодаря цифровым медиа, остается внешней по отношению к научной деятельности; это возможный, но не необходимый опыт включения института науки в социальную коммуникацию.

Непосредственно медиальная роль научной деятельности и, соответственно, сближение ролей ученого как исследователя и как эксперта раскрываются в понятии «постнормальной науки». Этим концептом, предложенным С. Фунтовичем и Дж. Равицем в 1990-х гг. (Funtowicz & Ravetz, 1993), схватывается наука на границе между профессиональным исследованием и экспертной деятельностью, наука, исследования которой непосредственно интересуют всех общественных субъектов и направлены на решение острых проблем существования в общем мире. К ним следует отнести проблемы изменения климата, возникновение пандемий, использование искусственного интеллекта, а также все те, к которым применимы характеристики постнормальных исследований — «факты неопределенны, ценности спорны, ставки высоки, решения настоятельны» (ibid.: 744). Постнормальная наука принципиально междисциплинарна⁵, коль скоро сложность и «неприрученность»

⁴Для такого рода коммуникации, которая не является новым феноменом, но вошла в предметное поле исследований науки относительно недавно, еще нет устойчивого термина ни в зарубежной, ни в отечественной традиции. В англоязычном исследовательском поле в данном контексте используются термины *science communication* (в отличие от *scientific communication*, относящегося к коммуникации между учеными в процессе исследования), *public communication of science and technology*, *public understanding of science*. В отечественной философии науки и науковедении — внутренняя научная коммуникация, публичная научная коммуникация, коммуникация науки и общества.

⁵Идея междисциплинарности и трансдисциплинарности широко обсуждается в отечественном сообществе эпистемологов и философов науки. В настоящий момент нет устойчивой модели использования данных терминов. Мы употребляем в данном контексте термин «междисциплинарность», следуя за акторами, авторами концепта постнормальной науки, подчеркивающими, что в решении общественно значимых проблем необходимо задействование различных научных исследований. Однако заметим, что в случае соединения различного рода знаний (научных и непрофессиональных), а также «преодоления эпистемических барьеров между различными дисциплинами и видами практической

обсуждаемых в ней проблем, для которых под вопросом даже единая научная формулировка, не говоря уже о способе решения, выводит их за границы возможной ответственности отдельной дисциплины. Кроме того, в такой науке нет временного зазора между получением результатов и ожиданием их применения во внеаучной, общественной сфере. Общество уже включено в дискуссии по поводу тех результатов постнормальной науки, которые еще только будут получены. «Расширение сообщества экспертов», обсуждающих качество научных результатов, предположенное понятием постнормальной науки, делает научное знание общим полем акторов с различными профессиональными интересами, знаниями, ценностными позициями. Цифровизация, представляя собой технологический контекст постнормальной науки, усугубляет ее амбивалентный статус между публичной открытостью и прозрачностью значимых процессов и результатов исследования, с одной стороны, и профессиональной закрытостью языка, инструментария и конкретной постановки задач, обеспечивающих эффективность исследования, — с другой⁶. В любом случае в коммуникативных практиках такой науки граница между внутренним и внешним удерживается с трудом, о чем свидетельствуют ситуации публичного внимания к научным профессиональным обсуждениям и решениям, например, в случае «Climategate» (Raman & Pearce, 2020). О неоднозначности эпистемического статуса постнормальной науки свидетельствуют и дискуссии, связанные с ее проблематичной научностью, в частности объективностью (Порус и Бажанов, 2021).

Распределенное познание — третий значимый для нашего контекста концепт, изобретенный Э. Хатчинсом (Hutchins, 1995). Будучи примененным к научному познанию, он может выступать условием возможности постнормальной науки. Если любое познание, в том числе

деятельности» применяется термин трансдисциплинарность (Шольц и др., 2015: 12–13). Такого рода взаимодействие релевантно и в случае практик, схватываемых понятием постнормальной науки. Оно становится особенно релевантным при рассмотрении исследований в области медицины и биотехнологий, прямо затрагивающих жизни людей, не имеющих отношения к науке, где сами эти люди являются ключевыми субъектами принятия решений по использованию данных технологий (см. Гришечкина, 2024). Иначе говоря, без согласия и включения пациентов (внешних для науки агентов) в такого рода исследования их проведение невозможно, что и подчеркивает термин «трансдисциплинарность».

⁶В этом контексте становятся актуальными исследования, позволяющие адаптировать концепт постнормальной науки к контексту использования цифровых технологий, причем одна из характеристик этой адаптации связывается с проблематичным соединением науки и журнализма (Brüggemann et al., 2020).

научное, осуществляется в ситуации когнитивного разделения труда и с отсутствием единого центра; если среда оказывается не просто фоном решения познавательной задачи, но поставщиком его активных участников, которыми являются, например, сила волн или расположение звезд при определении положения военно-морского корабля, дополняющие GPS-навигаторы и иные сложные устройства; если почти невозможно установить границы факторов, влияющих на научное познание, этот феномен и соответствующий ему концепт действительно могут быть истолкованы в качестве условия как постнормальной науки, так и публичной научной коммуникации. Существенная специфика третьего концепта состоит в том, что цифровые технологии оказываются в его случае не только и не столько инструментом, определяющим существенные контroversы: подрыва доверия или работы над ним, а также публичной прозрачности или закрытости профессиональной коммуникации. В случае распределенного научного познания цифровизация вносит непосредственный вклад в конституирование самого феномена, оказываясь ведущим актантом и провокатором распределения (например, в сложных технологических системах, анализируемых Хатчинсом и его последователями, а также в практиках HCI (*human-computer interaction*))⁷. Так, три концепта — публичной научной коммуникации, с акцентом на общественной значимости результатов научной деятельности и включении ученых в коммуникацию с непрофессионалами; постнормальной науки, с подчеркиванием посреднического характера науки, связывающей исследование и актуальные общественные проблемы; а также распределенного познания, с фокусом на активной роли цифровых технологий в распределении познания, — создают концептуальные условия для представления современной медианауки.

ОТ ТЕХНОНАУКИ К МЕДИАНАУКЕ

Следует разобрать одно возможное сомнение. Так ли необходимо введение нового термина? Не охватывает ли уже существующее понятие технонауки те трансформации, о которых идет речь? Что не так с понятием технонауки?

Концепт технонауки, возникший еще в последние десятилетия XX в., схватывает проблематичную реальность существования современной или даже современной науки. Две ключевые характеристики технонауки, отмечаемые, в частности, О. Б. Кошовец и И. Э. Фроловым (Кошовец

⁷Об этой идее в применении к медицинским исследованиям см.: Kaufman et al., 2024.

и Фролов, 2020: 22–23), мы предлагаем называть инструментальной и онтологической. В первом случае речь идет о том, что техника приобретает доминирующее положение в научных исследованиях, обеспечивая методологическую инфраструктуру, формируя предметное поле в качестве совокупности артефактов, определяя науку как изучение того, что было создано самим же исследованием, обеспечивая научную коммуникацию во всех ее формах. Такой характер науки как связанной и даже обусловленной технологиями во всех своих существенных элементах возрастает почти постоянно со времени ее возникновения, сколь бы далеко в прошлое мы это время ни относили.

Во втором случае технаука трактуется как наука, действующая по «образцу техне» (М. Хайдеггер), что означает направленность на внешние по отношению к этой деятельности цели (гетерономию), а также использование природы (материи, сущего как такового) как ресурса для производства определенного результата. Истолкованная в таком онтологическом смысле технаука формируется как минимум с начала Нового времени. Поскольку «наука о природе развивается под знаком технологического *a priori*, которое рассматривает природу [...] как управляемую и организуемую материю» (Маркузе, Юдин, 1994: 202), она с самого начала своего возникновения идет рука об руку с «безличным доминированием», обнаруживаемым Марксом и в капиталистическом производстве. Более того, степень доминирования над обществом и природой как полем, из которого технологическая инфраструктура конструирует объекты исследования, оказывается прямо пропорциональна безличности или объективизму как требованию, характеризующему научное знание по преимуществу вплоть до середины XX в.

Однако классическая марксистская критика объективизма, характеризующего технауку в онтологическом смысле, раскрывает трагическую необходимость того, что никому не принадлежащее знание может оказаться принадлежащим кому угодно. Потому на место бесконечного технического актора, знающего и действующего «из ниоткуда» (Feenberg, 2005: 48) всегда может быть поставлен конкретный заинтересованный субъект, ставящий своим целеполаганием и своей деятельностью под вопрос и автономию научного исследования. Так технаука, представляющая собой мастерскую и методологию по изучению, то есть изменению и «улучшению» мира и человека (Юдин, 2016), в итоге оказывается инструментом для изучения и совершенствования самой науки. В этом контексте объяснима неслучайная коллизия, произошедшая с наукометрическими исследованиями В. Налимова, которые планировались

им в качестве инструмента объективного управления научными исследованиями, противостоящего командно-административной системе, но в конечном счете сами стали инструментом, способом современного внешнего административного регулирования и оценки эффективности науки при реализации научной политики.

Итак, (онто)логика технонауки, трансформирующая исследуемое в ресурс, распространяется и на саму науку, создавая тем самым парадоксальную ситуацию. С одной стороны, фактичность развития первой — инструментальной — характеристики технонауки делает ее текучей, открытой коммуникациям, проникающей через институциональные границы, просачивающейся в практики повседневности или мотивирующей практикующих повседневность граждан включаться к ней. С другой — ее вторая, онтологическая составляющая превращает все, к чему прикасается научное познание (в том числе и по преимуществу через собственные технологические воплощения) в ресурс накопления и использования.

Именно в ответ на эту проблему и предлагается концепт медианауки, который может выявить возможность развести первую и вторую характеристики технонауки, приостановив переход инструментальности в работу над обращением сущего в ресурс. Приставка «медиа» в концепте медианауки призвана подчеркнуть существенную дополнительную составляющую техники как инструмента — ее коммуникативную, посредническую функцию. Наша идея состоит в том, что именно возникающие как результат развития науки цифровые технологии позволяют вывести на первое место в их инструментальности функцию открытости и возрастания возможностей коммуникации. Именно с развитием новых социальных сетей, современных технологий искусственного интеллекта становится понятно, что истолкование цифровых технологий как исключительно средств воздействия на пассивные объекты, увеличивающих скорость, объемы и вариативность передаваемой информации, принципиально неполно. Внимание к их функции актанта коммуникации позволяет распознать значимые, многократно усиливающиеся шумы и искажения, конструктивные эпистемические возможности и заблуждения, которые привносят в нее цифровые технологии, являясь объективациями ценностей, интересов и знаний социальных субъектов. Именно этот аспект технологического совершенствования и определяет ключевую трансформацию, связанную с новым концептом. Медианаука не вытесняет, но расширяет технонауку, позволяя увидеть инструменты,

технику, а следом за ней научную деятельность и научное знание как актанта расширяющихся сетей⁸.

МЕДИАНАУКА И МЕДИАТИЗАЦИЯ: КОНТУРЫ НОВОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

Современные теории медатизации чаще всего пытаются модернизировать классические парадигмы понимания общества, внося в них «поправку» на медиальность. Например, медиа как фактор типизации и значимый Другой могут включаться в категориальный ряд социального конструктивизма (Couldry & Hepp, 2017). Однако то, что они действительно подразумевают — в современном обществе больше нельзя рассматривать институты отдельно, а медиа — отдельно.

Итак, когда мы говорим о медианауке, то, с одной стороны, показываем, что сами научные практики концентрируются вокруг конкретных медиа, а с другой — что разделение научных исследований и технологий в работе современных медиа задано сложившейся традицией и не находит подтверждения в эмпирическом материале. Оба эти случая можно эксплицировать, если продолжить логику Д. Бэрда, показавшего, что не только теории выражают знания, это могут делать и вещи (Baird, 2004). Как отмечает Э. Кавикки, выявленное Бэрдом «знание вещей» выступает равноправным аналогом теоретических знаний, основанных на тексте (Cavicchi, 2005: 244), и в этой своей способности планетарий XVIII в., первый циклотрон и решетчатый спектрометр равноправны, хотя выражаемые ими знания теоретически разнородны и не сводимы друг к другу. История аналитической химии показывает, что в естествознании второй половины XX — начала XXI в. возможны мощнейшие качественные прорывы, вызванные трансформацией приборной базы, а не новыми теориями:

...то, что представляет собой настоящую метаморфозу (так авторы обозначают «радикальную трансформацию, сдвиг парадигмы». — *Л. Ш., С. Т.*)

⁸Мы не отрицаем конструктивности иной концептуальной работы. Сам концепт техники может быть перетолкован без замены его на понятие медиа. Такую работу, например, совершает Юк Хуэй, раскрывая возможность пересечений между китайским и европейским истолкованием техники (Хуэй, Шалагинов, 2023). При этом в истоках европейского смысла техне и соответствующих практик может быть найдено нечто большее, чем то, что обуславливает описанную нами выше онтологическую характеристику. Наше предложение концептуального сдвига акцентирует внимание на коммуникативной, посреднической, медиальной функции инструментов, которая становится очевидной в современных технологиях, особенно цифровых.

для аналитической химии, — это массовое и комбинированное использование аналитического инструментария. Оно открыло возможности для понимания сложных (натуральных и технологических) гетерогенных материалов. Благодаря современному оборудованию стало возможно проследить пространственно-временные отношения между химическим составом, структурой и морфологией, с одной стороны, и свойствами и характеристиками материалов — с другой (Adams & Adriaens, 2020: 2531).

Можно возразить, что Бэрд говорит о вещах, а к медиа относятся только вещи особого рода. Однако медиа как эпистемическая конструкция описывает опыт использования вещей в качестве каналов коммуникации; сам диапазон такого применения задается в первую очередь не физическими свойствами вещи (любая материя в том или ином виде пригодна к «отражению» и способна оставлять следы), а пытливостью человеческого ума, ставящего свойства конкретной вещи на службу своим коммуникационным потребностям. Онтологически число медиа потенциально безгранично, а в научные приборы (бэردовы вещи) или их конфигурации сигнальная функция закладывается имплицитно для создания разноуровневых визуализаций, что сближает их с медиа.

Если нам требуется прыжок воображения для того, чтобы обнаружить медиальность в планетарии или музее XVIII в., то в работе современных гуманитариев по мере рутинизации цифровой гуманитаристики⁹ мы обнаружим ее с избытком. Методология цифровых исследований опирается на использование цифровых сервисов, которые мало чем отличаются от специализированных служб интернета, а чаще всего представляют собой лишь их модификации. С ранних этапов развития цифровой гуманитаристики исследователи отмечают, что цифровые технологии, выполняющие роль методологии в цифровых гуманитарных науках, непрерывно развиваются (Terras, 2016), и развитие это далеко не всегда связано с выходом на рынок готовых ИТ-решений: чаще всего исследователи просто приспосабливаются применять существующие сервисы для выполнения своих задач. При этом включение цифровых технологий в практики создания и апробации научных текстов также не является эпистемологически нейтральным; медиа, технология

⁹Отметим, что цифровая гуманитаристика (включение в исследовательское поле цифровых (*digital born*) объектов, а в методологию — цифровых процедур) в настоящее время включает в себя все отрасли гуманитарной науки. Ее институционализация по-прежнему обладает национальной спецификой, поскольку зависит от архитектуры институтов массовой информации (Антопольский, 2023; Зинурова и Тузики, 2023), а развитие остается неравномерным, лидерами являются история и журналистика (Распопова, 2024).

и «вещь» неразрывны тогда, когда речь идет о текстовом редакторе, библиографическом менеджере или онлайн-платформе научного журнала. Э. фон Арнольд выразил эту ситуацию в максиме «цифровые сервисы — это больше, чем дополнение, они также определяют способ проведения исследований» (Arnold, 2020). От констатации медиатизированности науки и общества до утверждения, что сама наука трансформировалась в медиа, — один шаг.

Этот шаг обусловлен тем, что научное знание в виде цифровых технологий объективирует не только способности познавательной и преобразовательной деятельности, как это было и с предшествующими уровнями технологического совершенствования, но и коммуникативные практики. Этим и оправдано их — цифровых технологий — непосредственное участие в сборке гибридных научных объектов и распределенных субъектов познания. В то же время цифровые технологии действуют рекурсивно, то есть содержат в себе потенциал расширения научной коммуникации, преобразования ее в то, что существенным, а не привходящим образом имеет характер публичности, социальности. Они создают условия прозрачности и открытости трансдисциплинарных научных исследований, практик управления наукой и дискуссий по поводу значимых вопросов научной политики. Они предоставляют возможности включения новых заинтересованных субъектов в производство научного знания, например, в практики гражданской науки, в обсуждение проблем и препятствий для научного консенсуса по важным общественным вопросам, связанным, скажем, с климатическими изменениями. Они обеспечивают экспертному знанию ученых распространение, в том числе наряду и в возможном взаимодействии со знанием непрофессионалов. Так научное знание и научная деятельность раскрывают посредством технологий собственный не только и не столько ресурсный, сколько медиальный характер. Нельзя сказать, что перечисленные выше пункты медиатизации не содержат проблематичности. Напротив, они актуализируют проблему демаркации и легитимации научного знания, проблему обоснованности, связанной с социальной прочностью и эпистемической справедливостью, и в итоге заостряют проблему автономии науки. Однако решение и раскрытие этих проблем уже должно проходить в новом контексте фактических трансформаций и концептуальных сдвигов, которые делает видимыми понятие медианауки.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, ключевыми понятиями, раскрывающими современный характер науки, становятся «медиа» и «медиальность». С их помощью мы можем фиксировать и изменения организации научных исследований, проведение и апробация которых становятся невозможны без применения цифровых технологий, и медиальную роль самой науки, которая через цифровое распределение познания и экспертизу опосредует основные социальные процессы всех масштабов. Образ медианауки позволяет отказаться от ее институционального образа «государства в государстве», «общества в обществе» в пользу стратегии диссеминации, где конкретные научные знания и исследования выполняют роль актанта, влияющего на конфигурацию актуальных социальных сетей и наиболее вероятные направления их роста. Он же позволяет обнаружить онтологизацию «инфраструктурной» роли цифровых технологий в научных практиках, неразрывную связь этих технологий с наукой и их укорененность во всех остальных социальных практиках в качестве коммуникационного основания.

ЛИТЕРАТУРА

- Антопольский А. Информационные объекты цифровой гуманитаристики : вопросы типологии // Информационные ресурсы России. — 2023. — № 1. — С. 56–69.
- Вебер М. Основные социологические понятия : пер. с нем. // Западноевропейская социология XIX – начала XX веков / под ред. В.И. Добренькова. — М. : Международный университет бизнеса и управления, 1996. — С. 455–491.
- Гришечкина Н.В. Социально-философские основания трансдисциплинарности в медицине : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 5.7.1 / Гришечкина Н. В. — Саратов : СГУ имени Н.Г. Чернышевского, 2024.
- Зинурова Р.И., Тузигов А.Р. Цифровая гуманитаристика как ответ на вызовы информационной эпохи : опыт институционализации // Управление устойчивым развитием. — 2023. — № 4. — С. 62–72.
- Камалеева А.М. Новая субъектность в когнитивном социально-техническом пространстве : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 5.7.1 / Камалеева А. М. — Казань : КФУ, 2023.
- Касавин И.Т., Столярова О.Е. Научное сообщество : в поисках внутренней и внешней свободы // Эпистемология и философия науки. — 2024. — Т. 61, № 3. — С. 6–20.
- Керимов Т.Х. «Онтологический поворот» в социальных науках : возвращение эпистемологии // Социологическое обозрение. — 2022. — Т. 21, № 1. — С. 109–130.

- Конт О.* Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) / пер. с фр. И. А. Шапиро. — Ростов-на-Дону : Феникс, 2003.
- Кошовец О. Б., Фролов И. Э.* «Прекрасный новый мир» : о трансформации науки в технонауку // Эпистемология и философия науки. — 2020. — Т. 57, № 1. — С. 20–31.
- Латур Б.* Наука в действии : следуя за учеными и инженерами внутри общества / под ред. С. В. Миляевой ; пер. с англ. К. С. Федоровой. — СПб. : Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2013.
- Латур Б.* Пересборка социального : введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской. — М. : Высшая школа экономики, 2014.
- Маркузе Г.* Одномерный человек / пер. с англ. А. Юдина. — М. : REFL-book, 1994.
- Масланов Е. В., Долматов А. В.* Гражданская наука — наука как призвание // Эпистемология и философия науки. — 2019. — Т. 56, № 3. — С. 40–44.
- Порус В. Н., Бажанов В. А.* Постнормальная наука : между Сциллой неопределенности и Харибдой политизации знания // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 15–33.
- Путинцева-Арданская В. В.* Онтолого-эпистемологический статус цифрового кода : теория медиа и современная визуальная среда : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 5.7.1 / Путинцева-Арданская В. В. — М. : МПГУ, 2023.
- Распопова С. С.* Цифровая гуманитаристика : опыт, проблемы, перспективы // Известия Уральского федерального университета. Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры. — 2024. — Т. 30, № 3. — С. 160–167.
- Рейнгольд Г.* Умная толпа : новая социальная революция / пер. А. Гарькавого. — М. : Фаир-пресс, 2006.
- Соколова Т. Д.* Гражданская и профессиональная наука : случай Великого эксперимента по изучению приливов // Цифровой ученый: лаборатория философа. — 2020. — Т. 3, № 4. — С. 107–114.
- Хуэй Ю.* Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике / под ред. Е. Кучина ; пер. с англ. Д. Шалагинова. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2023.
- Шольц Р. В., Киященко Л. П., Бажанов В. А.* Введение. Дорожная карта трансдисциплинарности // Трансдисциплинарность в философии и науке : подходы, проблемы, перспективы / под ред. В. А. Бажанова, Р. Шольца. — М. : Навигатор, 2015. — С. 9–27.
- Юдин Б. Г.* Технонаука и «улучшение» человека // Эпистемология и философия науки. — 2016. — Т. 48, № 2. — С. 18–27.
- Adams F., Adriaens M.* The Metamorphosis of Analytical Chemistry // Analytical and Bioanalytical Chemistry. — 2020. — Vol. 412, no. 10. — P. 3525–3537.
- Arnold E.* Digital Humanities : Is it Research or is it Service? / Digital Humanities München. — 2020. — URL: <https://dhmuc.hypotheses.org/2834> (visited on Nov. 18, 2024).

- Baird D.* Thing Knowledge : A Philosophy of Scientific Instruments. — Berkeley : University of California Press, 2004.
- Brüggemann M., Lörcher I., Walter S.* Post-Normal Science Communication : Exploring the Blurring Boundaries of Science and Journalism // JCOM. Journal of Science Communication. — 2020. — Vol. 19, no. 3.
- Cavicchi E.* Thing Knowledge : A Philosophy of Scientific Instruments (Review) // Technology and Culture. — 2005. — No. 46. — P. 243–245.
- Couldry N., Hepp A.* The Mediated Construction of Reality. — Cambridge : Polity Press, 2017.
- Dear P.* From Truth to Disinterestedness in the Seventeenth Century // Social Studies of Science. — 1992. — Vol. 22, no. 4. — P. 619–631.
- Feenberg A.* Critical Theory of Technology : An Overview // Tailoring Biotechnologies. — 2005. — Vol. 1, issue 1. — P. 47–64.
- Funtowicz S. O., Ravetz J. R.* Science for the Post-Normal Age // Futures. — 1993. — Vol. 25, no. 7. — P. 739–755.
- Hutchins E.* Cognition in the Wild. — Cambridge (MA) : The MIT Press, 1995.
- Kaufman D. R., Kannampallil T. G., Patel V. L.* Cognition and Human Computer Interaction in Healthcare // Human Computer Interaction in Healthcare. Cognitive Informatics in Biomedicine and Healthcare / ed. by A. W. Kushniruk, D. R. Kaufman, T. G. Kannampallil, V. L. Patel. — Cham : Springer, 2024. — P. 11–36.
- Peters H. P.* Scientists as Public Experts : Expectations and Responsibilities // Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology / ed. by M. Bucchi, B. Trench. — 2nd ed. — London : Routledge, Taylor & Francis Group, 2014. — P. 70–82.
- Raman S., Pearce W.* Learning the Lessons of Climategate : A Cosmopolitan Moment in the Public Life of Climate Science // WIREs Clim Change. — 2020.
- Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology / ed. by M. Bucchi, B. Trench. — 2nd ed. — London : Routledge, Taylor & Francis Group, 2014.
- Teich M. J. D.* Bernal the Historian and the Scientific-Technical Revolution // Interdisciplinary Science Reviews. — 2008. — Vol. 33, no. 2. — P. 135–139.
- Terras M. A.* Decade in Digital Humanities // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. — 2016. — Vol. 9, no. 7. — P. 1637–1650.

Tikhonova, S. V., and L. V. Shipovalova. 2025. "Medianauka kak aktant novoy sotsial'noy ontologii [Mediascience as an Actor of a New Social Ontology]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 9 (3), 177–199.

SOPHIA TIKHONOVA

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY

PROFESSOR

SARATOV STATE UNIVERSITY (SARATOV, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-2487-3925

LADA SHIPOVALOVA

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY

PROFESSOR

STASIS CENTER FOR PRACTICAL PHILOSOPHY, EUROPEAN UNIVERSITY AT ST. PETERSBURG
(SAINT PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-1989-1152

MEDIASCIENCE AS AN ACTOR OF A NEW SOCIAL ONTOLOGY

Submitted: Nov. 28, 2024. Reviewed: July 02, 2025. Accepted: July 23, 2025.

Abstract: The article deals with the current stage of the development of science. The authors analyze it from the perspective of a broad social context, showing the congruence of processes that are key factors of scientific development today, and determine it "from within" and "from outside". These are digital technologies, the widest social spread of which in a digital society has reformatted both social institutions and the structures of production and distribution of knowledge. On the one hand, institutions have ceased to be closed autonomous worlds, at the micro level they open up into spaces and fields of horizontal digital networks. Smart crowd technologies connect the institute of science with activists, volunteers, and enthusiasts through the practice of citizen science. On the other hand, digital technologies permeate the methodology of modern science, starting with the instrument base of natural sciences and ending with the tools of digital humanities. At the same time, the development of digital technologies themselves, the immediate prospect of which is strong artificial intelligence, is inextricably linked with scientific research. Since digital technologies belong to the socio-ontological category of "media", so mediality is a key characteristic of the modern stage of the development of science. It is also manifested in the strengthening of the mediating functions of science: the territory of the dialogue between science and society is no longer reduced to pragmatic processes of negotiations on the needs of science and the axiological calibration of its goals. Expert scientific practices channel discussions on acute social problems, setting the boundaries of their fundamental solvability, and transdisciplinary practices of knowledge production and distribution mediate the main array of social actions. The authors consider the need for a conceptual shift regarding science in the context of modern social ontology, as well as its possibility in the context of modern scientific research. At the same time, they come to the conclusion that science performs the communicative functions of media in modern society and on this basis propose the term "media science" to fix the specifics of its modern stage.

Keywords: Science, Development of Science, Media, Media Science, Digital Society, Digital Technologies.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-177-199.

REFERENCES

- Adams, F., and M. Adriaens. 2020. "The Metamorphosis of Analytical Chemistry." *Analytical and Bioanalytical Chemistry* 412 (10): 3525–3537.
- Antopol'skiy, A. 2023. "Informatsionnyye ob'yekty tsifrovoy gumanitaristiki [Information Objects of Digital Humanities]: voprosy tipologii [Questions of Typology]" [in Russian]. *Informatsionnyye resursy Rossii [Information Resources of Russia]*, no. 1, 56–69.
- Arnold, E. 2020. "Digital Humanities: Is it Research or is it Service?" Digital Humanities München. Accessed Nov. 18, 2024. <https://dhmuc.hypotheses.org/2834>.
- Baird, D. 2004. *Thing Knowledge: A Philosophy of Scientific Instruments*. Berkeley: University of California Press.
- Brüggemann, M., I. Lörcher, and S. Walter. 2020. "Post-Normal Science Communication: Exploring the Blurring Boundaries of Science and Journalism." *JCOM. Journal of Science Communication* 19 (3).
- Bucchi, M., and B. Trench, eds. 2014. *Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology*. 2nd ed. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Cavicchi, E. 2005. "Thing Knowledge: A Philosophy of Scientific Instruments (Review)." *Technology and Culture*, no. 46, 243–245.
- Comte, A. 2003. *Dukh pozitivnoy filosofii. (Slovo o polozhitel'nom myshlenii) [Spirit of Positive Philosophy. Discours sur l'esprit positif]* [in Russian]. Trans. from the French by I. A. Shapiro. Rostov-na-Donu: Feniks.
- Couldry, N., and A. Hepp. 2017. *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge: Polity Press.
- Dear, P. 1992. "From Truth to Disinterestedness in the Seventeenth Century." *Social Studies of Science* 22 (4): 619–631.
- Feenberg, A. 2005. "Critical Theory of Technology: An Overview." *Tailoring Biotechnologies* 1 (1): 47–64.
- Funtowicz, S. O., and J. R. Ravetz. 1993. "Science for the Post-Normal Age." *Futures* 25 (7): 739–755.
- Grishechkina, N. V. 2024. "Sotsial'no-filosofskiye osnovaniya transdistsiplinarnosti v meditsine [Socio-Philosophical Foundations of Transdisciplinarity in Medicine]" [in Russian]. Published summary of a doctoral diss., SGU imeni N. G. Chernyshevskogo [Saratov Chernyshevsky State University].
- Hui, Y. 2023. *Vopros o tekhnike v Kitaye. Esse o kosmotekhnike [The Question Concerning Technology in China. An Essay on Cosmotekhnics]* [in Russian]. Ed. by Ye. Kuchinov. Trans. from the English by D. Shalaginov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.
- Hutchins, E. 1995. *Cognition in the Wild*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Kamaleyeva, A. M. 2023. "Novaya sub'yektnost' v kognitivnom sotsial'no-tekhnicheskom prostranstve [A New Subjectivity in the Cognitive Socio-Technical Space]" [in Russian]. Published summary of a PhD diss., KFU [Kazan State University].
- Kasavin, I. T., and O. Ye. Stolyarova. 2024. "Nauchnoye soobshchestvo [Scientific Community]: v poiskakh vnutrenney i vneshney svobody [A Quest for the Internal and External Liberty]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 61 (3): 6–20.
- Kaufman, D. R., T. G. Kannampallil, and V. L. Patel. 2024. "Cognition and Human Computer Interaction in Healthcare." In *Human Computer Interaction in Healthcare. Cognitive Informatics in Biomedicine and Healthcare*, ed. by A. W. Kushniruk et al., 11–36. Cham: Springer.

- Kerimov, T. Kh. 2022. “‘Ontologicheskii povorot’ v sotsial’nykh naukakh [The ‘Ontological Turn’ in the Social Sciences]: vozvrashcheniye epistemologii” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Sociological Review]* 21 (1): 109–130.
- Koshovets, O. B., and I. E. Frolov. 2020. “‘Prekrasnyy novyy mir’ [Brave New World]: o transformatsii nauki v tekhnonauku [On Science Transformation into Technoscience]” [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 57 (1): 20–31.
- Latour, B. 2013. *Nauka v deystvii [Science in Action]: sleduya za uchenymi i inzhenerami vntri obshchestva [How to Follow Scientists and Engineers Through Society]* [in Russian]. Ed. by S. V. Milyayeva. Trans. from the English by K. S. Fedorova. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yevropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge [European University at St. Petersburg Press].
- . 2014. *Peresborka sotsial’nogo [Reassembling the Social]: vvedeniye v aktorno-sevuyu teoriyu [an Introduction to Actor-Network-Theory]* [in Russian]. Trans. from the English by I. Polonskaya. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola ekonomiki [HSE Publishing House].
- Marcuse, H. 1994. *Odnomernyy chelovek [One-Dimensional Man]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Yudin. Moskva [Moscow]: REFL-book.
- Maslanov, Ye. V., and A. V. Dolmatov. 2019. “Grazhdanskaya nauka — nauka kak prizvaniye [Citizen Science — Science as a Vocation]” [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 56 (3): 40–44.
- Peters, H. P. 2014. “Scientists as Public Experts: Expectations and Responsibilities.” In *Routledge Handbook of Public Communication of Science and Technology*, 2nd ed., ed. by M. Bucchi and B. Trench, 70–82. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Porus, V. N., and V. A. Bazhanov. 2021. “Postnormal’naya nauka [Post-Normal Science]: mezhdu Stillov neopredelennosti i Kharibdo politizatsii znaniya [Passing the Scylla of Uncertainty and the Charybdis of the Politicization of Knowledge]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4): 15–33.
- Putintseva-Ardanskaya, V. V. 2023. “Ontologo-epistemologicheskii status tsifrovogo koda [The Ontological and Epistemological Status of the Digital Code]: teoriya media i sovremennaya vizual’naya sreda [Media Theory and the Modern Visual Environment]” [in Russian]. Published summary of a PhD diss., MPGU [Moscow Pedagogical State University].
- Raman, S., and W. Pearce. 2020. “Learning the Lessons of Climategate: A Cosmopolitan Moment in the Public Life of Climate Science.” *WIREs Clim Change*.
- Raspopova, S. S. 2024. “Tsifrovaya gumanitaristika [Digital Humanities]: opyt, problemy, perspektivy [Experience, Problems, Prospects]” [in Russian]. *Izvestiya Ural’skogo federal’nogo universiteta. Seriya 1: Problemy obrazovaniya, nauki i kul’tury [Proceedings of the Ural Federal University. Series 1: Problems of Education, Science and Culture]* 30 (3): 160–167.
- Rheingold, H. 2006. *Umnaya tolpa [The Smart Mob]: novaya sotsial’naya revolyutsiya [A New Social Revolution]* [in Russian]. Trans. by A. Gar’kavyi. Moskva [Moscow]: Fairpress.
- Shol’ts, R. V., L. P. Kiyashchenko, and V. A. Bazhanov. 2015. “Vvedeniye. Dorozhnaya karta transdistsiplinarnosti [Introduction. Roadmap for Transdisciplinarity]” [in Russian]. In *Transdistsiplinarnost’ v filosofii i nauke [Transdisciplinarity in Philosophy and Science]: podkhody, problemy, perspektivy [Approaches, Problems, Prospects]*, ed. by V. A. Bazhanov and R. Shol’ts, 9–27. Moskva [Moscow]: Navigator.

- Sokolova, T. D. 2020. "Grazhdanskaya i professional'naya nauka [Citizen and Professional Science]: sluchay Velikogo eksperimenta po izucheniyu prilivov [The Great Tide Experiment's Case]" [in Russian]. *Tsifrovoy uchenyy: laboratoriya filosafo [The Digital Scholar: Philosopher's Lab]* 3 (4): 107–114.
- Teich, M. J. D. 2008. "Bernal the Historian and the Scientific-Technical Revolution." *Interdisciplinary Science Reviews* 33 (2): 135–139.
- Terras, M. A. 2016. "Decade in Digital Humanities." *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 9 (7): 1637–1650.
- Weber, M. 1996. "Osnovnyye sotsiologicheskiye ponyatiya [Soziologische Grundbegriffe]" [in Russian]. In *Zapadnoyeuropeyskaya sotsiologiya XIX – nachala XX vekov [Western European Sociology of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries]*, ed. by V. I. Dobren'kov, 455–491. Moskva [Moscow]: Mezhdunarodnyy universitet biznesa i upravleniya [International University of Business and Management Press].
- Yudin, B. G. 2016. "Tekhnouka i 'uluchsheniye' cheloveka [Technoscience and Human 'Enhancement']" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 48 (2): 18–27.
- Zinurova, R. I., and A. R. Tuzikov. 2023. "Tsifrovaya gumanitaristika kak otvet na vyzovy informatsionnoy epokhi [Digital Humanities as a Response to the Challenges of the Information Age]: opyt institutsionalizatsii [The Experience of Institutionalization]" [in Russian]. *Upravleniye ustoychivym razvitiyem [Sustainable Development Management]*, no. 4, 62–72.

ЕЛЕНА ТИМОШИНА*

КОНСТИТУЦИОНАЛИЗМ ОБЩЕГО БЛАГА**

КОНЦЕПЦИЯ И ПОЛЕМИКА

Получено: 15.05.2025. Рецензировано: 01.07.2025. Принято: 23.07.2025.

Аннотация: В статье рассматривается современный проект реабилитации общего блага — понятия классической естественно-правовой традиции, предложенный профессором Гарвардской школы права Адрианом Вермелем в постлиберальной концепции «конституционализма общего блага», а также развернувшаяся вокруг этого проекта широкая полемика. В первом разделе дается эскиз основных положений постлиберальной программы, главный посыл которой — возрождение уничтоженных либерализмом чувства и практик социальной солидарности. Предметом второго раздела является сама концепция конституционализма общего блага. Показана противоречивость понимания Вермелем общего блага как самого по себе, так и в соотношении с индивидуальными правами, что связано с использованием томистского понятия общего блага без учета предполагаемой данным понятием трансцендентной перспективы целей человека. Поскольку Вермель не предъявляет какого-либо видения природы человека, без прояснения которой невозможно прояснить и понятие общего блага, в третьем разделе представлен опыт развития его концепции М. Фораном, сосредоточенный на естественно-правовом обосновании достоинства во взаимосвязи с общим благом. Последний раздел посвящен критическому обсуждению концепции Вермеля. Критики предъявляют конституционализму общего блага претензии в отказе от либерального идеала моральной нейтральности и интервенции религиозной морали в право при поддержке государственных институтов. Однако более точным было бы диагностировать эту концепцию как попытку обосновать возможность замены морали секулярного общества, продвигаемой при помощи тех же политических институтов, религиозной моралью. Отмечается, что сформировавшийся в рамках католического интегрализма конституционализм общего блага напоминает описанный Достоевским проект Великого инквизитора, в котором «царство покоя и счастья» было построено на чуде, тайне и авторитете. В проекте Вермеля мы находим авторитет правителя, недоступную подвластным тайну общего блага и чудо в виде изобилия и процветания, с благодарностью принимаемое подвластными. Обзор полемики вокруг концепции Вермеля приводит к выводу о глубоком расколе внутри американского юридического сообщества в понимании оснований, особенностей и путей развития конституционной традиции США.

Ключевые слова: общее благо, конституционализм, постлиберализм, классическая правовая традиция, естественное право, права человека, достоинство, юридический позитивизм, политическая теология.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-200-251.

*Тимошина Елена Владимировна, д. ю. н., профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург), e.timoshina@spbu.ru, ORCID: 0000-0002-2948-4825.

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

ВВЕДЕНИЕ

Судьба понятия общего блага одновременно трагична и парадоксальна. Сформировавшись в лоне классической естественно-правовой традиции, для представителей которой право было столь же неразрывно связано с общим благом, как и со справедливостью, оно в итоге своего развития стало прочно ассоциироваться с государственным интересом (*raison d'état*) и приобрело свойства конфликтности в противопоставлении индивидуальным правам. Этого напряжения не предполагали ни античная республиканская традиция понимания общего блага как общего дела, культивируемая в ренессансной картине мира, ни христианская традиция, в которой античное понятие общего блага приобретает трансцендентную перспективу, обнаруживающую различие и связь порядков естества и благодати, общего блага и личного спасения. В новых условиях секуляризованного политического сообщества — национального государства Нового времени — понятие общего блага уже не могло публично манифестироваться и легитимироваться как связанное с христианской идеей спасения, а личное участие в определении общего блага, предполагавшееся республиканской традицией античности, оказывалось — вследствие масштабов современного государства — если не невозможным, то крайне затруднительным. Гоббсовский Левиафан как единственная авторитетная инстанция, полномочная определять и интерпретировать содержание общего блага, и локковский человек, избравший индивидуализм в качестве стратегии поведения, столкнулись в безысходном конфликте, попеременно одерживая ситуативную победу друг над другом, но уже более не выходя из зоны противостояния¹.

Парадокс развития идеи общего блага — от античной к современной картине мира — в том, что, являясь частью естественно-правовой традиции, отстаивавшей автономию права от государства, оно в конечном счете находит себе выразителя и защитника в государстве, что провоцирует постоянные подозрения в том, что общее благо — «всего лишь возвышенное риторическое прикрытие для политической повестки дня», показывающее, как «моральный язык правовой теории может быть присвоен в интересах корыстных политических программ» (Leiter, 2023: 1711–1712).

В условиях, когда государство в постмодернистском дискурсе разоблачено как выдумка юристов, а понятие общего блага — как изобретенная

¹Подробнее о судьбе понятия общего блага в картинах мира см.: Тимошина, 2025а, б.

ими же фикция с целью мобилизации населения на решение необходимых государству задач (Бурдые, Шматко, 2007: 279–281), попытка реабилитировать идею общего блага в духе аристотелевско-томистской традиции кажется рискованным проектом. Именно такая попытка предпринимается в постлиберальной концепции «конституционализма общего блага», которую в 2020 г. предложил профессор Гарвардской школы права Адриан Вермель (Vermeule, 2020), фундировав впоследствии ее основные положения в книге с одноименным названием (Vermeule, 2022). В статье дается эскиз основных положений постлиберальной программы (раздел 1), обзор концепции (раздел 2), попыток ее развития (раздел 3) и ведущейся вокруг нее острой полемики, как научной, так и политико-идеологической (раздел 4).

КОНСТИТУЦИОНАЛИЗМ ОБЩЕГО БЛАГА: КОНТЕКСТ ПОСТЛИБЕРАЛИЗМА

А. Вермель является признанным специалистом в области конституционного и административного права² и вместе с тем политико-идеологически принадлежит к новому интегрализму — направлению американского католического консерватизма, представители которого пытаются предложить постлиберальный проект и обеспечить его реализацию при помощи сильной административной власти, что дает повод говорить о его этатистском характере (Borg, 2023: 13–14; Ланчава, 2022a: 201; Ланчава, 2022b: 302). Интегрализм — одно из трех направлений, выделяемых внутри постлиберализма наряду с национальным консерватизмом и персоналистским плюрализмом (коммунитаризмом) (Pabst, 2024). Здесь мы воздержимся от характеристики различий между ними, сосредоточившись в данном разделе на описании общей постлиберальной программы, а в следующем — особенностей этатистско-теологической версии Вермеля.

Постлиберализм определяется А. Пабстом, одним из главных его представителей, как многогранное идейное течение, цель которого — анализ ошибок и крайностей либерализма как в теории, так и на практике, а также выдвижение конструктивных альтернатив, основанных на социальной философии добродетели и общего блага (Pabst, 2017: 87; Pabst, 2024: 887)³. При этом постлиберализм рассматривается как спе-

²См., например, его работы: Posner & Vermeule, 2007; Posner & Vermeule, 2010; Sunstein & Vermeule, 2020; Vermeule, 2006; 2011; 2014.

³В российской литературе термином «постлиберализм» иногда обозначают современную авторитарную инверсию либерализма (см., например: Земанек, 2023), которая, однако, как раз и является главным объектом критики постлиберализма.

цифическая англо-американская традиция мысли: в конце XX – первом десятилетии XXI в. оформился британский постлиберализм в работах Дж. Грея (Грей, Переяславцева и др., 2003; Gray, 1993; 2023), а также в виде богословской критики современного порядка, сосредоточенной в трудах по радикальной ортодоксии (*radical orthodoxy*) Дж. Милбанка и впоследствии в его совместных работах с А. Пабстом (Milbank, 2006; Milbank & Pabst, 2016; Pabst, 2021); появление американского крыла обычно датируется временем, предшествовавшим избранию Д. Трампа на должность президента в 2016 г. (Borg, 2023: 5). Вместе с тем, возникнув в Великобритании и США, он вызвал интерес у представителей европейских правых (Ahrens & Wolters, 2021) и/или прокатолических кругов (Bastie, 2021), в том числе и принадлежащих к академическому сообществу — экономистов (Zamagni, 2010), юристов (Het radicale middenoverzee..., 2021) и др. Отмечается, что постлибералы являются частью академического мейнстрима и встречаются в ведущих университетах Великобритании и США (Borg, 2023: 3). Среди интеллектуальных предшественников постлиберализма его сторонники называют как отдельных мыслителей (например, Э. Бёрка и А. Токвиля, Э. Анскомб и А. Макинтайра, В. С. Соловьева и С. Н. Булгакова⁴), так и целые философские и богословские традиции — гуманизм эпохи Возрождения, ранний немецкий романтизм, социальное учение католической церкви, как оно представлено в энциклике *Rerum Novarum* папы Льва XIII, персонализм и др. (Pabst, 2024: 890).

Имя Вермеля упоминается в одном ряду с именами интеллектуалов, вокруг идей которых на рубеже 2020-х гг. объединились представители американского постлиберализма (Borg, 2023: 6). В 2021 г. А. Вермель, П. Денин, Дж. Паппин и Ч. Пекнольд начали издавать информационный бюллетень «Постлиберальный порядок» (<https://www.postliberalorder.com>), отталкиваясь от тезиса о том, что «современный либеральный порядок в мире исчерпан» (ibid.). Либерализм рассматривается постлибералами не столько как теория, раскрываемая в корпусе текстов,

⁴О значении идей В. С. Соловьева и С. Н. Булгакова (относящихся к критике западного рационализма, софиологии, понятию обожения, христианскому социализму и др.) для радикальной ортодоксии см.: Ильин, 2023; Тримбл, 2019; Щипков, 2019. Сам Милбанк, в частности, отмечает, что «наиболее значительным богословием двух предшествующих столетий было богословие русской софиологической традиции» (Milbank, 2008: 45). Это дает основание для вывода о том, что радикальная ортодоксия обладает гностическими чертами и даже обосновывает элементы нового божества (Щипков, 2019: 176).

сколько как всеобъемлющий социально-политический (политико-теологический) проект упорядочения современного общества (Vermeule, 2019b), альтернативу которому они и пытаются предложить.

С этой целью постлиберализм подвергает радикальному сомнению безальтернативность и универсальность либерального проекта. Дж. Милбанк в работе «Теология и социальная теория: за пределами секулярного разума» (Милбанк, Кырлежев и Узланер, 2022; Milbank, 2006) стремится показать, что современная социальная теория пронизана предположениями, которые вместо того, чтобы быть теологически нейтральными, на самом деле основаны на серии превращений классических христианских категорий августицианства. Его вывод состоит в том, что соответствующие изменения, которые, как предполагается, должны обеспечить стабильную основу для западной секулярной современности, обоснованы не более надежно, чем христианские, которые они вытеснили. Вместо того чтобы позволить социальной теории, пронизанной (анти)теологическими предпосылками светской современности, функционировать в качестве метаязыка, необходимо восстановить теологию как самостоятельный метаязык, с помощью которого можно было бы описать и подвергнуть критике саму светскую современность (Borg, 2023: 6–7). Для Милбанка, таким образом, теология становится подлинной социальной теорией и даже царицей наук — «для насельников *altera civitas* — Иного Града, пребывающего в странствовании в этом временном мире», метадискурсом будущей культуры (Milbank, 2006: 382)⁵. Такая позиция позволяет интерпретировать модерн как «плод вполне определенного теологического видения мира, всеми силами скрывающего собственное теологическое измерение» (Узланер, 2008: 153), а либерализм, по замечанию Вермеля, — как обладающий свойством обскурантизма в той степени, в какой он скрывает свой глубоко религиозный, политико-теологический характер (Vermeule, 2019b).

Данный тезис Милбанка — о политической теологии как универсальном дискурсе, способном объяснить глубокую сакраментальность либерального порядка, — разделяет и Вермель, заявляя, что либерализм, несмотря на свою публичную секулярность, представляет собой по сути религиозное движение с особой сотериологией, эсхатологией, экклезиологией и даже собственной литургией — достаточно посмотреть на категории конституционной теологии либерализма (Vermeule, 2019a).

⁵См. об этом также: Белжеларский, 2017: 198–200; Белжеларский, 2019: 16; Давыдов, 2019: 92; Зверде, Агаджанян и Кырлежев, 2012: 87.

Либерализм имеет собственные таинства — особенно порицание и, где возможно, юридическое наказание нетерпимых или нелиберальных — и свою собственную литургию, Праздник Разума, вечно повторяющееся преодоление тьмы реакции. Поскольку его празднование в качестве части литургического сценария требует преодоления реакционного врага, либерализм неустанно ищет новых злодеев, чтобы они сыграли отведенную им роль (Vermeule, 2017). Идеи и поведение либеральных агентов, убежден Вермель, могут быть адекватно интерпретированы только сквозь призму политической теологии (Vermeule, 2019a). Так, наряду с сакраментальным требованием публично манифестируемой победы над тьмой иррациональных традиций либерализм уповает на невидимую руку рынка — понятие, представляющее собой секулярный аналог провиденциалистской политической теологии. С его помощью объясняется функционирование не только экономических рынков, но и рынка идей, и конституционной системы сдержек и противовесов, позволяющей достигать баланса (аналога божественной гармонии) политических сил (Vermeule, 2019b).

Вернемся к диагнозу Милбанка. Он исходит из того, что секуляризацию следует понимать не как закономерный исторический процесс, происходящий посредством практик десакрализации социального, обнажающий некую подлинную, немифологизированную социальную реальность, а как результат теологической девиации, имевшей место в позднем Средневековье. Соответственно, современное светское государство представляет собой в известном смысле случайный социально-политический порядок, а следовательно, может быть подвергнуто генеалогической критике. В интерпретации Милбанка модерн есть следствие допущенной средневековыми номиналистами теологической ошибки⁶, повлекшей противопоставление естества и благодати, что обусловило трансформацию человека в автономного субъекта, не нуждающегося в трансцендентном, а социального бытия — в исключительно имманентистское⁷. Именно такие антропология и социальная онтология лежат в основании либерального проекта. Либеральная теория общественного договора понимается им как выражение антихристианской «онтологии

⁶Критику предложенной Милбанком генеалогии философии модерна см., например, в: Вдовина, 2023; *Deconstructing Radical Orthodoxy...*, 2005.

⁷И. Ю. Ильин отмечает, что именно «отсутствием современного разделения природы и благодати» привлекают Милбанка русские мыслители В. С. Соловьев и С. Н. Булгаков (Ильин, 2023: 58).

насилия», в которой составные части целого понимаются как произвольно и насильственно связанные и которая представлена в номиналистической политической теории Гоббса, где склонный к конфликтам атомизированный индивид гипостазирован в качестве фундаментальной единицы политического порядка. При таком прочтении контрактualизм Локка, Руссо и Канта, полагает он, не способен поставить под сомнение предлагаемое Гоббсом обоснование политического порядка, а гоббсовский индивид становится либеральным субъектом — участником рыночного обмена и властных практик (Milbank, 2006: 278–326), в которых политическое переопределяется в терминах удовлетворения желаний граждан как потребителей (Milbank, 2012: 230). Отмечается, что цель радикальной ортодоксии Дж. Милбанка состоит в том, чтобы создать пространство для христианского социального видения как полноценной альтернативы светскому порядку Запада (Borg, 2023: 6–7), не исключающей, впрочем, для своей реализации, как полагают критики — православные богословы, элементы принуждения со стороны политической власти (Папаниколау, Кырлежев, 2021: 243–247).

Согласно диагнозу Милбанка и Пабста, данному в их совместной работе «Политика добродетели: постлиберализм и будущее человечества» (2016), современный Запад — атомистический и авторитарный одновременно — порожден культурным либерализмом левых 1960-х гг. и экономическим либерализмом правых 1980-х гг. Эти две формы либерализма действовали вместе, радикализовав и объединив гоббсовское понимание абстрактного индивида, предрасположенного к конфликтам, с локковской предпосылкой безусловного права собственности человека на самого себя. Либеральная политическая теория фактически «переопределила человеческую природу как исключительно индивидуальное существование, абстрагированное от социальной укорененности», а либеральная практика «заменила стремление к взаимному признанию и взаимному процветанию погоней за богатством, властью и удовольствием» (Milbank & Pabst, 2016: 1–2). В конечном счете либерализм создал культуру нарциссического эгоизма, разрушающую гражданские свободы, исторически укорененные в уважении к личности как части общества и принципах взаимности (Милбанк, Грознова, 2011а: 97). Поскольку либерализм отказался от какого-либо содержательного видения блага, он не столько освобождает общество от «тирании добра», сколько навязывает «новую тиранию свободы от взаимных обязательств» (Milbank & Pabst, 2016: 18–19), зачастую принуждая, как подчеркивает

Вермель, к публичной демонстрации такого освобождения и поражения «реакционных» сил, что он находит, в частности, в некоторых показательных судебных процессах Верховного суда США, например, связанных с признанием свободы сексуального самоопределения (Vermeule, 2019a).

Постлиберальная критика либерализма вращается вокруг тезиса о его саморазрушении. Траекторию движения либерализма Пабст поясняет известной фразой Шигалёва из «Бесов» Ф. М. Достоевского: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» (Дзо. Т. 10: 311), находя это высказывание пророческим: русский писатель предвидел «нынешнее соскальзывание ультралиберальной свободы в сторону все более возрастающего авторитарного контроля» (Пабст, Талалаевская, 2021: 205). По мнению Пабста, отказ от этических ограничений и взаимных обязательств во имя неограниченной свободы закономерно приводит к тирании (там же).

П. Денин в книге «Почему либерализм потерпел неудачу?» (2018), вызвавшей серьезные дебаты о состоянии либерализма и сыгравшей решающую роль в интеллектуальной консолидации американского крыла постлиберализма (Borg, 2023: 5), отмечает, что порожденные либерализмом патологии не являются чем-то внешним по отношению к либеральному проекту, но представляют собой последствия его реализации. Парадоксально, но либерализм потерпел неудачу, потому что добился успеха:

...политическая философия, которая была создана для обеспечения большего равенства, защиты плюралистического сочетания различных культур и верований, человеческого достоинства и, конечно же, расширения свободы, на практике порождает гигантское неравенство, насаждает единообразие и гомогенность, способствует материальной и духовной деградации и подрывает основы свободы (Deneen, 2018: 3).

По мнению Денина, наблюдаемая трансформация безграничной свободы в государственный авторитаризм происходит из-за неуклонного разрушения либерализмом всех источников власти, считающихся внешними по отношению к индивидуальной воле, то есть в конечном счете является следствием либеральной антропологии с ее концепцией негативной свободы. Классическое понятие свободы, предполагавшее культивирование гражданских добродетелей, необходимых для участия в общем деле, начиная с Макиавелли постепенно деградировало

и нашло свое завершение в традиции общественного договора Гоббса и Локка. Либерализм опирается на два основных предположения: (1) индивидуализм в сочетании с волюнтаристским пониманием выбора и (2) радикальное противостояние человека и природы, из чего следует императив овладения природой и контроля над ней, обращаемый сегодня уже к самой человеческой природе, что можно наблюдать в современных дискурсах трансгуманизма (Депеев, 2018: 31–37). Понимание свободы как постоянного расширения личной автономии поощряет особую подозрительность по отношению ко всем источникам, которые можно понимать как налагающие ограничения на волю человека, будь то культура, религия, традиции, семья, социальные нормы и даже наука. Существование государства в либеральной парадигме оправдывается его функцией защиты индивидуальной свободы, поэтому его главной задачей становится максимизация условий, при которых возможно осуществление свободы личности, сначала в форме защиты множества прав, а затем все более активной деятельности по устранению потенциальных источников ограничения индивидуальной воли.

По мере того как авторитет социальных норм ослабевает, они все больше воспринимаются как рудиментарные, произвольные и репрессивные, что мотивирует государство активно работать над их искоренением (*ibid.*: 38).

Денин подчеркивает неслучайность того обстоятельства, что суверенное государство возникает одновременно с суверенным индивидом: «Государство становится главной движущей силой индивидуализма, а индивидуализм становится главным источником расширения власти и авторитета государства» (*ibid.*: 46). Таким образом, либерализм провоцирует экспансию государства для контроля над обществом, не имеющим общих норм, практик и убеждений, и все больше требует правового и административного режима, движимого императивом подавления любого глубоко укоренившегося среди граждан чувства общего будущего или судьбы (*ibid.*: 62).

Постлиберальный тезис о встроенном в либерализм механизме саморазрушения разделяет и Вермель, находя его в следовании железной логике освобождения человека от всех культурно обусловленных ограничений (Vermeule, 2019a) и полагая, что антиавторитарный идеал либерализма несовместим с его собственными притязаниями на власть (Vermeule, 2019b). Либерализм подрывает себя, превращая толерантность во все более радикальную нетерпимость к «нетерпимым» — то есть к тем, кто придерживается нелиберальных взглядов (Vermeule, 2017).

Вместо того чтобы оценить блага либерализма, люди восстают против своих благодетелей, воодушевленные тоской по сообществу и трансцендентным горизонтам, в которых им отказано закрытым, имманентным горизонтом либерального порядка (Vermeule, 2018).

Критические аргументы в адрес либерализма объясняют постлиберальный поворот от индивидуальной автономии, парадоксальным образом соединяющейся с политическим авторитаризмом, к общему благу. Как отмечает Милбанк, всегда, когда идея взаимного достижения общих целей отрицалась как конститутивная для политического сообщества — тогда идея индивидуальных естественных прав, апеллирующая к нормативности негативной свободы, соотносилась с государственным авторитаризмом, что позволяет сделать вывод о хотя и не очевидном, но тесном союзе последнего с либерализмом (Milbank, 2012: 204). Именно поэтому «мы должны вернуть себе идею и опыт общего блага, а также язык добродетели и чести», — призывает Пабст (Pabst, 2024: 906). Понятие общего блага звучит и в риторике политических деятелей: в бытность сенатором о «капитализме общего блага» заявлял нынешний государственный секретарь США М. Рубио в интервью американскому изданию «American Affairs» (Krein & Pappin, 2020), которое со времени своего основания в 2017 г. стало «ежеквартальным журналом постлиберализма» (Continetti, 2022: 379).

Несмотря на существенные расхождения между британской и американской версиями постлиберализма, а также внутри них, можно говорить об основных общих чертах постлиберальной программы, ориентированной на сочетание «большей экономической справедливости с большей социальной солидарностью» (Pabst, 2017: 87). Главный посыл программы — возрождение, на основе согласия по поводу общего блага, уничтоженных либерализмом чувства и практик социальной солидарности (см., например: Deeneen, 2018: 182). Как отмечает Пабст, все постлибералы соглашались с тем, что либеральные идеалы свободы, равенства, верховенства закона, представительного правления и индивидуальных прав могут быть защищены только с помощью таких социальных добродетелей, как братство, долг, преданность, смирение и честь (Пабст, Талалаевская, 2021: 203–204). Милбанк убежден: «Равенство со свободой и братством [...] можно узреть лишь через онтологическое видение, раскрываемое верой, надеждой и жертвенной любовью» (Милбанк, Узланер, 2011b: 244).

Основные положения общей постлиберальной программы можно представить в виде следующих тезисов. Во-первых, представители постлиберализма исходят из объективной природы блага — это убеждение может иметь религиозное обоснование, как у Милбанка или Денина, и/или, например, обосновываться эмпирически, подобно тому как это делает Пабст, отмечая:

...как и права человека, признанное существование [...] неправомерных действий предполагает, что культурные и цивилизационные традиции включают определенные этические принципы, являющиеся универсальными (Пабст, Талалаевская, 2021: 211).

Во-вторых, выступая против либеральной абсолютизации негативной свободы, они рассматривают свободу как возможность заботы о других: «мы наиболее человечны, — подчеркивает Пабст, — когда заслуживаем высокую оценку своих сограждан за вклад во всеобщее благо через нашу работу и заботу о других» (там же: 203). В-третьих, будучи убежденными в том, что «правильные институты могут поощрять добродетельное поведение» (Pabst, 2017: 87), представители постлиберализма пропагандируют идею своеобразного демократического корпоративизма — независимые как от центральной власти государства, так и от свободного рынка промежуточные социальные институты, будь то профессиональные ассоциации, университеты или местные общественные организации, являются главным местом, где человек проявляет заботу о других, ищет и находит взаимное признание и возможность совместных действий на благо сообщества (Пабст, Талалаевская, 2021: 214–215). В-четвертых, такого рода коммунитаризм рассматривается как условие возможности персонализма: в то время как изолированный либеральный индивидуум все больше становится голым атомом, заменяемым на любой другой атом, встроенный в сообщества человек обладает и уникальной перспективой, и уникальными качествами — он становится все более индивидуальным, стараясь совершенствовать взаимоотношения и ища того блага, которое присуще конкретной деятельности человека (там же: 215). Одну из своих задач постлибералы видят в том, чтобы избежать концептуальной ловушки либерализма, который, находясь в рамках своей ложной бинарной системы, обнаруживает за пределами индивидуализма исключительно коллективизм (Pabst, 2024: 889). В конечном счете постлиберализм, как отмечают его представители, стремится обновить некоторые политические и этические традиции, которые дали начало христианской культуре и западной цивилизации (Pabst, 2022).

Конкретные политические и экономические программы разных направлений постлиберализма расходятся. Для понимания особенностей конституционализма общего блага Вермея необходимо принять во внимание прежде всего социально-политический проект Милбанка, часто характеризваемый как персоналистический плюрализм (Pabst, 2024: 899) или христианский коммунитаризм (или социализм, понимаемый скорее как корпоративизм, основанный на кооперации свободных ассоциаций), который «противопоставляется существующим формам редукции социального бытия как со стороны рыночного либерализма, так и со стороны государственного централизма», а также предполагает «трансформацию индивидуалистической морали [...] в телеологическую этику, поддерживаемую и продвигаемую с помощью христианских сообществ» (Давыдов, 2015: 377–378). Как таковой он укоренен в его онтологии — Милбанк подчеркивает:

...реальность коллективного [...] и реальность объективно благих и истинных человеческих целей — нуждаются в телеологии и реальности универсалий, лежащих корнями в том, что источником реальности является [...] трансцендентный источник [...] бытия (Милбанк, Аронова и Зимарская, 2019: 225).

Присутствие Бога в каждом месте и моменте творения Милбанк обозначает понятием партиципации (*participation*). Человеческое общество, понимаемое им не как имманентистская безличная тотальность, но как условие совместной взаимной реализации способностей индивидов, обмена дарами и сотрудничества, представляет собой «локус опосредования трансцендентального блага во времени» (там же). Благодаря составляющим общество свободным ассоциациям — от профсоюзов до университетов, — приверженным объективному пониманию человеческого блага и его продвижению, возможна «демократизация добродетели», ее распространение, понимаемое как часть христианской и одновременно «социалистической», коммунитарной политики, поскольку «социализм предполагает принципиальную доступность важнейших человеческих благ для всех» (там же: 225–226). Коммунитаризм Милбанка соединяется с христианским персонализмом: наивысший дар, который каждый из нас может предложить, это любовь — будучи личностной и уникальной, она не является чем-то всеобщим, поэтому на смену безличному общему приходит «наше настоящее „я“, наша личная уникальность, которая неотделима от уникального набора взаимоотношений с другими людьми» (там же: 226). Именно эту личность, способную «раскрывать что-то

вечное», социализм (коммунитаризм), как полагает Милбанк, и стремится полностью освободить, делая возможным общество как «непрерывно создаваемое коллективное произведение искусства, в котором у каждого есть свое место» (Милбанк, Аронова и Зимарская, 2019: 226–227). С помощью поощрения личности, осуществляющей свободный выбор порядка экзистенциальных приоритетов, и свободы ассоциаций (Milbank, 2012: 209) «при участии христианских политических правителей на местном, национальном и глобальном уровнях» Милбанк надеется восстановить «христианский мир» (*Christendom*), создать «социальный порядок как естественной справедливости, так и сверхъестественного милосердия» (Милбанк, Аронова и Зимарская, 2019: 231).

Постлиберализм оценивается как теоретически сложная и амбициозная попытка поставить диагноз социальных недугов в обществе позднего модерна, представив их как закономерное следствие реализации либерального проекта (Borg, 2023: 16). Вместе с тем постлиберальный призыв ориентировать политику на общее благо, конкретизированный А. Вермелем в концепции конституционализма общего блага, привел конституционалистов США в состояние войны (M. L. Smith, 2023: 1218).

КОНСТИТУЦИОНАЛИЗМ ОБЩЕГО БЛАГА: ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ КОНЦЕПЦИИ

В постлиберальной концепции Вермеля соединились его правовые предпочтения государства с «сильной» административной властью и разделяемые им идеи католического интегрализма, прежде всего представление о том, что христианское видение мира должно быть основой публичного права и публичной политики. Обоснование этого круга идей в рамках того, что он называет «христианской стратегией», предшествовало разработке им концепции конституционализма общего блага.

Намечаемые Вермелем направления христианской стратегии опираются на уподобление либеральной империи США⁸ Римской империи апостольских времен — в обоих случаях церковь вынуждена действовать в сложной политической среде многокультурной, многоконфессиональной империи, которая одновременно озадачена существованием церкви и враждебна ей. Однако именно эти черты империи — ее многокультурный и многоконфессиональный состав, ее всеобщее влияние

⁸Вермель использует и более широкое понятие либеральной империи, полагая, что «как внутри, так и за пределами Европы и англоязычного мира либерализм создал империю, над которой никогда не заходит солнце» (Vermeule, 2018).

на различные сообщества — имеют полезный побочный эффект в виде наличия перекрывающихся политических пространств и сообществ, через которые могут действовать христиане — для того, чтобы расширить церковь до краев земли (Vermeule, 2017). Вермель называет такую стратегию интеграцией изнутри (*integration from within*). Разделяя диагноз либерализма Денина, Вермель, однако, упрекает его в том, что тот отказывается от разработки всеобъемлющей конкурирующей теории и делает ставку на неопределенный коммунитарный локализм, и считает, что такое отступление в местные сообщества является сомнительным маневром. Вермель предлагает альтернативный финал для книги Денина: вместо того чтобы отступать к ностальгическому локализму, нелиберальные акторы стратегически располагают себя внутри либеральных институтов и работают над тем, чтобы разрушить либеральное государство изнутри. Эти акторы обладают содержательной всеобъемлющей теорией общего блага и используют возможности для его продвижения посредством той самой институциональной машины, которую либеральное государство провиденциально создало для их миссии. Стратегическая позиция, таким образом, состоит в том, чтобы

выжечь либеральную веру раскаленным железом, победить и захватить сердца и умы либеральных агентов, захватить институты старого порядка, которые сам либерализм подготовил, и обратить их на содействие человеческому достоинству и общему благу (Vermeule, 2018).

Только тогда либеральное государство, реинтегрированное изнутри, окончательно падет. Эту стратегическую позицию Вермель, неявно примеряя на себя роль апостола общего блага, уподобляет миссии апостола Павла, проповедовавшего приход нового порядка из самого сердца Римской империи (*ibid.*). Стратегию «интеграции изнутри» Вермель применяет в концепции конституционализма общего блага, в которой ее религиозные основания оказываются тщательно скрытыми.

Первый очерк концепции был представлен Вермелем в заметке «За границами оригинализма», опубликованной в его блоге 31 марта 2020 г. (Vermeule, 2020), и, на первый взгляд, касался главным образом вопросов толкования Конституции США. Он выражает убеждение в том, что оригинализм как консервативная стратегия конституционного толкования, которая предполагает обращение к смыслу положений Конституции, существовавшему во времена ее принятия, себя изжил и стал препятствием на пути развития подлинно консервативного подхода к конституционному праву и его толкованию. Вместе с тем провозглашенный Вермелем

в качестве альтернативы оригинализму конституционализм общего блага, долженствующий задавать новые моральные рамки толкования Конституции, помещается им также и за пределы оппонирующей оригинализму стратегии конституционной интерпретации — живого конституционализма (*living constitutionalism*), называемого им либертарианским (либеральным), отстаивающего изменчивый смысл конституционных понятий, обусловленный социальным контекстом их использования. Таким образом, конституционализм общего блага в первом приближении представляется стратегией конституционного толкования, призванной преодолеть традиционное для американской юриспруденции противостояние оригинализма и живого конституционализма, при том что ни тот, ни другой не являются панацеей от судейского произвола: апелляция первого к оригинальному смыслу Конституции может быть столь же герметичной и продиктованной политико-идеологическими соображениями, как и практикуемое вторым «современное прочтение» абстрактных формулировок Конституции.

Вместе с тем стратегия толкования не исчерпывается методологией интерпретации, но имеет как философские основания, так и политико-институциональные следствия в правопорядке, поэтому предложение А. Вермелем такой альтернативы требует, с одной стороны, теоретического и философско-правового обоснования, а с другой — оценки ее возможных политико-институциональных эффектов и влияния на изменение того, что принято называть конституционным дизайном. Если первое Вермель предлагает в своей книге (Vermeule, 2022), а от обсуждения второго уклоняется, то в короткой заметке он прежде всего занят политико-идеологическим обоснованием выдвинутых идей, которое не менее важно для понимания сути его концепции и развернувшейся вокруг нее широкой дискуссии.

Исходный тезис Вермеля состоит в том, что новый подход, который оказывается гораздо шире, чем подход к толкованию Конституции, должен основываться на принципах, согласно которым правительство направляет отдельных лиц, ассоциации и общество в целом к общему благу, а сильное правление в интересах достижения общего блага является совершенно легитимным. Контекст актуализации идеи общего блага, на который указывает сам Вермель, — ситуация пандемии и ожидания переизбрания на должность президента США Д. Трампа: по его мнению, это сделало очевидной мысль о том, что справедливый порядок управления должен обладать достаточной властью (*power*), чтобы

быть способным справляться с масштабными кризисами общественного благополучия и здоровья, понимаемого не только в буквальном и физическом смысле, но также и в метафорическом и социальном. Вермель выражает надежду на то, что в случае переизбрания Трампа правовой консерватизм, который уже не воспринимается как эксцентричная и предосудительная позиция, станет мощной движущей силой права и судебной системы на целое поколение вперед, и призывает консерваторов к разработке новых и более надежных альтернатив как оригинализму, так и либеральному конституционализму.

При этом, учитывая контекст, Вермель идет в атаку прежде всего против либертарианского (или «классического либерального») конституционализма, используя при этом, однако, аргументы оригинализма, в частности полагая, что либеральные принципы максимизации индивидуальной свободы находятся в противоречии с первоначальным значением Конституции и представлениями отцов-основателей США. В качестве подтверждающего примера он приводит решения судов Нью-Йорка 1811 г., которые оставили в силе обвинительный приговор за богохульство как преступление против общественного спокойствия и нравственности.

Предлагаемая Вермелем альтернатива рассматривается им как подлинный моральный конституционализм, который, с одной стороны, не поработен первоначальным значением Конституции, а с другой — освобожден от всеобъемлющего сакраментального нарратива либералов — неустанного расширения индивидуалистической автономии. Он подчеркивает, что его главная цель состоит не в том, чтобы максимизировать индивидуальную автономию или свести к минимуму злоупотребления властью, а в том, чтобы обеспечить правителю власть, необходимую для хорошего правления (*good rule*), то есть правления, стремящегося к общему благу. Отсюда, по его мнению, следует, что действовать вопреки свойственным хорошему правлению нормам — значит действовать тиранически, утрачивая право на правление. Цель конституционного порядка в его представлении — способствовать хорошему правлению, а не «защита свободы» в качестве абстрактного объекта квазирелигиозного поклонения. Ограничения же власти, полагает он, хороши не сами по себе, но лишь производно — в той мере, в какой они способствуют общему благу.

Вермель поясняет, что его подход не является в привычном смысле консервативным, поскольку стандартный консерватизм довольствуется лишь оборонительной игрой в рамках процедурных правил либе-

рального порядка, а представляет собой более амбициозный проект, заключающийся в отказе играть по правилам, установленным правовым либерализмом. При этом он подчеркивает, что его проект методологически наследует Р. Дворкину, призывавшему к моральному прочтению Конституции, однако, в отличие от него, содержательно отстаивает иной, нелиберальный набор моральных обязательств и приоритетов.

Хотя утверждение о необходимости прочтения Конституции в свете моральных стандартов само по себе указывает на соединительный тезис юснатурализма (тезис о связи морали и права), Вермель заявляет о своей приверженности естественно-правовой традиции. Он подчеркивает, что его подход не привязан к конкретным письменным правовым актам или создавшей их воле законодателей, но опирается на незапамятную традицию *ius gentium*, определяемого им как «общее право», то есть право, общее для всех цивилизованных правовых систем, а также принципы объективной естественной морали, включая внутреннюю моральность права в духе Л. Фуллера.

Вермель раскрывает моральные и вместе с тем конституционные принципы, ведущие, по его мнению, к общему благу и создающие справедливое и хорошо упорядоченное общество, — их соблюдение вменяется в обязанность всем должностным лицам, включая судей, которые должны интерпретировать общие положения и двусмысленности писаной Конституции в свете данных принципов. Эти принципы включают уважение к авторитету власти и правителей; уважение к иерархии, необходимой для функционирования общества; солидарность внутри семей, социальных групп, профсоюзов, профессиональных ассоциаций и др. и между этими сообществами; готовность законодательно закреплять мораль, поскольку любое законодательство основывается на определенной системе морали и, соответственно, поощрение морали является легитимной задачей власти. Исходя из последнего тезиса, Вермель называет мошенническими либертарианские конституционные решения, утверждающие, что они исключают мораль как основание действий органов государства, однако такие решения опираются лишь на конкретное представление о морали, которое, по его мнению, является неправдоподобным. В конечном счете провозглашаемые Вермелем новые принципы конституционного права должны «предоставить правителям широкие возможности для продвижения [...] триады принципов — мира, справедливости и изобилия» и превратить США в «государство, обладающее достаточными полномочиями для защиты уязвимых слоев населения от разрушительных последствий пандемий, стихийных

бедствий и изменения климата, а также от структур корпоративной власти, которые способствуют этим событиям» (Vermeule, 2020).

В отличие от правового либерализма, конституционализм общего блага не испытывает ужаса перед политическим господством и иерархией, поскольку он видит в законе «родителя, мудрого учителя и воспитателя хороших привычек» (ibid.). Справедливая власть правителей может осуществляться на благо подвластных, даже вопреки собственным представлениям последних о том, что для них лучше, — представлениям, которые со временем могут измениться, поскольку закон учит и воспитывает людей. Однажды, убежден Вермель, они придут поблагодарить правителя, чьи правовые ограничения, которые поначалу, возможно, будут восприниматься как принудительные, побуждают их формировать более искренние стремления к общему благу, лучшие привычки и убеждения, способствующие общественному благополучию.

Реализация обозначенных принципов, по мнению Вермеля, возможна благодаря новому прочтению Конституции, широкие обобщения которой «предоставляют достаточный простор для содержательных моральных толкований, способствующих миру, справедливости, изобилию, здоровью и безопасности посредством справедливой власти, иерархии и солидарности». Преамбула Конституции США и положение о полномочии Конгресса обеспечивать общее благосостояние (*general Welfare*) Соединенных Штатов наилучшим образом подходят для обоснования принципов конституционализма общего блага. При этом такому конституционному понятию, как свобода, не обязательно придавать либертарианское значение; вместо этого оно может быть прочитано в свете более глубокого понимания свободы как естественной способности человека действовать в соответствии с обоснованной (*reasoned*) моралью. Именно таким образом общее благо и вытекающие из него принципы могут быть интерпретированы как заложенные в общей структуре конституционного строя, а также в природе и целях правительства. Более того, Вермель в своем стремлении предложить альтернативную существующим подходам стратегию толкования Конституции, по сути, предлагает вообще не принимать во внимание писаную Конституцию — ее оригинальный либо контекстуальный смысл, выдвигая тезис о том, что, подобно всем иным конституциям, «настоящая, „эффективная“ Конституция Америки в значительной степени является неписаной или некодифицированной» (ibid.) — ее содержание составляют неписанные принципы естественного права, к которым часто в поисках справедливости апеллируют Верховный суд, Конгресс и президент.

Вермель намечает контуры будущих изменений конституционного порядка. Прежде всего в условиях конституционализма, основанного на принципе общего блага, должна измениться практика Верховного суда США в области свободы слова, аборт и сексуальных свобод: представление о том, что «каждый человек может определять свою собственную концепцию существования, смысла, вселенной и тайны человеческой жизни» (Planned Parenthood..., 1992), должно быть не только отвергнуто, но и «навсегда заклеено как отвратительное, выходящее за рамки приемлемого». «Под ударом топора» должны пасть либертарианские интерпретации свободы слова, запрещающие правительству судить о моральной ценности публичных выступлений. Либертарианские концепции экономических прав и права собственности также должны быть отвергнуты, поскольку они запрещают государству обеспечивать исполнение обязанностей солидарности (*duties of solidarity*) при использовании и распределении ресурсов. Что же касается организации исполнительной власти, то «конституционализм общего блага будет способствовать тому, чтобы могущественный президент управлял могущественной бюрократией, действующей в соответствии с принципами внутренней морали административного права с целью поощрения солидарности» (Vermeule, 2020). Органам государства должны быть предоставлены широкие полномочия по защите населения от капризов и несправедливости рыночных сил, от работодателей, эксплуатирующих разобщенных индивидуумов, от корпоративной эксплуатации и разрушения природной среды, а также по охране здоровья и благополучия населения, защите слабых от пандемий и многих других видов бедствий — биологических, социальных и экономических, даже когда для этого требуется отвергнуть эгоистичные притязания отдельных лиц на частные «права», включая, например, «право» на отказ о вакцинации. Государство также должно способствовать формированию здоровой культуры, ориентированной на стремление к истине, гражданской дружбе и уважению человеческого достоинства, а также на обуздание пороков, наносящих ущерб этим целям, которых невозможно достичь отдельным лицам, семьям или ассоциациям посредством децентрализованных действий. В конечном счете профсоюзы, гильдии, другие солидаристские объединения, а также традиционная семья выиграют от благосклонности закона, поскольку в силу принципа субсидиарности цель правления будет заключаться в том, чтобы помочь им эффективно функционировать. Конституционализм общего блага, заключает Вермель, обещает расширить и выполнить в новых обстоятельствах

обязательства Конституции по содействию общему благосостоянию и человеческому достоинству.

Спустя два года в монографии «Конституционализм общего блага» (Vermeule, 2022) основные идеи этой заметки были изложены в обрамлении классической аристотелевско-томистской традиции естественного права, представленной в качестве фундамента правовой культуры США. Усилия Вермеля прежде всего направлены здесь на прояснение понятия общего блага с опорой на рассуждения Фомы Аквинского. Как известно, следуя Аристотелю, Аквинат отождествляет благо и цель: благо является общим, поскольку оно есть совместно достигаемая конечная цель политического сообщества, к которой стремятся и которой наслаждаются все вместе (Фома Аквинский, Еремеев, 2010: 7). Аквинат возрождает аристотелевскую идею: связывая общее благо (общее счастье) и жизнь в добродетели, он подчеркивает, что они могут быть достигнуты только через участие человека в совершенном обществе (*societas perfecta*), поскольку, замечает он, частное лицо не может действительно приучить другого к добродетели (там же: 6–8). Следуя томистской традиции, Вермель подчеркивает неагрегативный характер общего блага: оно есть не сумма индивидуальных благ, а неделимое благо общества, принадлежащее всем совместно и каждому в отдельности (Vermeule, 2022: 28). Вермель использует аналогию между общим благом и целью команды в футбольном матче — победой, требующей сотрудничества всех игроков и не уменьшающейся от того, что ее разделяют все игроки — победители матча, которая как таковая не может быть сведена к сумме их индивидуального успеха (*ibid.*).

Вместе с тем главная проблема конституционализма общего блага заключена в изъятии из томистского понятия общего блага его трансцендентной опоры. С одной стороны, общее благо конструируется Вермелем по аналогии с высшим благом, достигаемым в небесной *civitas* и получаемым в таинстве Евхаристии: будучи благом всех и каждого, оно является единым и может быть разделено между всеми без его уменьшения (*ibid.*)⁹. Хотя здесь и возникает вопрос, каким образом, например, изобилие как составная часть триптиха общего блага Вермеля может быть разделено между всеми без его уменьшения, но в таком понятии

⁹Ср. с определением понятия общего блага в социальном учении католической церкви: это не просто сумма частных благ каждого субъекта общества, но, будучи благом всех и каждого, оно является и остается общим, потому что неразделимо и потому, что только вместе его можно достичь, приумножить и сохранить (Компендиум..., 2006: 116).

общего блага как будто бы устанавливается осознаваемая классической традицией связь порядков естества и благодати — идея, которую считает необходимым реанимировать Милбанк в своем проекте радикальной ортодоксии. Однако, с другой стороны, Вермель подчеркивает, что его проект ограничен исключительно временным благополучием политического сообщества, естественными благами временного порядка — порядком природы, а не порядком благодати; он прямо отказывается от любых размышлений о «конечных целях» людей (Vermeule, 2022: 29). Вместе с тем в социальном учении католической церкви отмечается, что «ни по какой причине нельзя лишать общее благо его трансцендентного измерения» — оно не является самодостаточной целью, но «имеет ценность лишь постольку, поскольку соотносится с достижением окончательных целей личности и с универсальным общим благом всего творения» (Компендиум..., 2006: 119). Однако именно эту трансцендентную перспективу общего блага и отсекает Вермель: он изымает его из теологической картины мира, где оно имеет смысл в соотношении с идеей личного спасения как свободно выбираемой линией поведения и где оно рассматривается как дар благодати — трансцендентный ответ на свободное этическое усилие человека, и помещает его в политический порядок, подразумевающий исключительно имманентные цели. Милбанк находит парадокс в том, что именно католические интегралисты отказываются от интегрированного понимания природы и благодати (Milbank, 2022). Это наносит удар по всему проекту Вермеля, имеющему цель возрождения классической правовой традиции: в своем стремлении реализовать стратегию «интеграции изнутри» секулярного общества он пытается скрыть религиозные основания этой традиции, предлагая в качестве ее онтологической основы понятие общего блага, которое, однако, в рамках рассматриваемой традиции не является самодостаточным, но имеет опору в трансцендентном порядке бытия. Таким образом, понятие общего блага Вермеля, изъятое из теоцентричной картины мира и предписываемое в качестве цели современному секулярному государству, а также не имеющее связи с республиканской традицией его интерпретации, оказывается если не пустым, то указывающим на единственно возможный вариант его понимания — как блага государства, *raison d'état*.

Однако Вермель открещивается от таких подозрений, подчеркивая, что не имеет в виду отождествление общего блага и блага государства, понятого как органическое целое (Casey & Vermeule, 2022: 110), с последующим противопоставлением благу индивидуума. Он только

считает необходимым уйти от либертарианского представления о правах человека, которое ставит их, как и благо отдельных лиц, в прямое противоречие с общим благом и рискует довести концепцию прав до той точки, где само нахождение человека в обществе является источником нарушения его прав (Casey & Vermeule, 2022: 140–142). Вместе с тем он утверждает, что «благо государства [...] является аспектом блага каждого отдельного человека, являющегося его частью, и, по сути, его высшим [...] благом» (ibid.: 113). Непроясненность понятия общего блага имеет своим следствием циркулярную аргументацию в вопросе о его соотношении с индивидуальными правами. С одной стороны, Вермель отвергает агрегированную концепцию общего блага утилитаризма. Отсюда как будто бы следует, что общее благо — это благо сообщества в целом, независимое от блага отдельных лиц, на что указывают его описание общего блага, например, как «счастья или процветания сообщества» (Vermeule, 2022: 29), утверждение о том, что «благо общества *само по себе* является высшим благом для отдельных людей» (Casey & Vermeule, 2022: 105), или признание общего блага неделимым благом общества (ibid.: 110). С другой стороны, это благо сообщества рассматривается не «само по себе», а как условие возможности индивидуальных прав, поскольку «цель сообщества в конечном счете заключается в содействии благу отдельных лиц» (ibid.), но при этом права то ли являются «составными частями общего блага» (Vermeule, 2022: 24), то ли изначально определяются общим благом (Casey & Vermeule, 2022: 137). Такое мерцание локуса блага делает понятие общего блага Вермеля по крайней мере трудноуловимым, а вместе с ним, в отсутствие ясным образом сформулированного представления о человеке, — и понятие индивидуальных прав. Его утверждение о том, что, согласно классической традиции, право является правом только при условии, что оно направлено на общее благо политического сообщества (ibid.: 105), не позволяет каким-либо образом идентифицировать понятие права в классической традиции.

В отличие от коммунитаристского проекта Милбанка конституционализм общего блага предстает этатистской и, несмотря на приверженность интегрализму, имманентистской концепцией. Призыв Вермеля к проявлению гражданских добродетелей, необходимых для достижения общего блага, в соединении с тезисом о том, что бюрократия с широкими полномочиями, управляемая энергичным и мотивированным политическим лидером, лучше подходит для продвижения общего блага в современных условиях (ibid.: 135), был воспринят многими критиками как авторитарное принуждение к добродетели.

ОБЩЕЕ БЛАГО СУЩЕСТВУЕТ: ДОСТОИНСТВО ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕЕ БЛАГО (ПРИМЕР РАЗВИТИЯ КОНЦЕПЦИИ)

Можно выделить три главных направления обсуждения концепции Вермеля: само понятие общего блага и его соотношение с индивидуальными правами — вопросы, рассматриваемые в более общем контексте проблемы моральных оснований права, роль государственных институтов, в частности судов, в продвижении общего блага, а также предлагаемый им подход к толкованию Конституции США. В каждом из этих направлений демонстрировались противоположные оценки идей Вермеля, что, как уже отмечалось, дало повод говорить о том, что его книга привела конституционалистов США в состояние войны (M. L. Smith, 2023: 1218). В этом разделе мы сосредоточимся на положительных откликах о концепции Вермеля и покажем один из предложенных вариантов ее развития, в следующем — речь пойдет о ее критике.

Так, судья Пол Б. Мейти соглашается с тезисом Вермеля о том, что «принципы классической правовой традиции — это наши собственные принципы, записанные в наших собственных традициях» (Vermeule, 2022: 53). Они не придуманы сегодняшними судьями и учеными для достижения второстепенных целей, но — в виде «канонов морального обоснования» — даны нам Основателями, которые создали нашу форму правления и поручили судебной системе ее защиту. Эти принципы и традиции дают метод интерпретации Конституции, согласно которому позитивное право укоренено в естественном праве и ориентировано на общее благо — учитывая данное обстоятельство, судьи могут «наилучшим образом помочь Народу сохранить свою Республику» (Matey, 2023: 979–980).

В. Родригес-Бланко также находит предпринятый Вермелем анализ классической американской и европейской правовой традиции проникательным и соглашается в том, что идея права как устремленного к общему благу требования практического разума составляет ее основное содержание (Rodriguez-Blanco, 2023: 984). Она также разделяет критику Вермелем оригинализма и живого конституционализма, полагая, что они опираются либо на иллюзию, либо на слепоту: иллюзия заключается в представлении о том, что практический разум не является конститутивным для человеческих практик и институтов, слепота — в убеждении в том, что мы можем двигаться вперед, создавая институты и формируя социальные практики без какого бы то ни было видения общего блага и процветающей жизни (ibid.: 992). Общее благо, подчеркивает она,

является продолжающимся делом практического разума, а не конечным состоянием дел, которое можно «воспринять» или «теоретизировать», и именно поэтому оно необходимо связано с добродетельной жизнью каждого члена политического сообщества, включая его должностных лиц. Следовательно, в отсутствие ретроспективного, опирающегося на традицию, и перспективного видения общего блага мы обречены либо верить, что нам нужно быть привязанными к фиксированному значению Конституции, либо произвольно изобретать и переизобретать новые значения и новые ценности, которые не укоренены в нашей рациональности как субъектов определенной традиции (Rodriguez-Blanco, 2023: 992–993). Исходя из этого Родригес-Бланко поддерживает идею Вермеля о возможности третьей стратегии толкования Конституции — при условии, что мы сможем проследить исторические и юридические корни классической правовой традиции (ibid.: 986). Это даст необходимое для судей понимание ее ценностей и способов их воплощения в правовых и политических институтах и избавит их от абстрактного упражнения в изобретении принципов в стиле Р. Дворкина (ibid.: 990)¹⁰.

Соотношение общего блага с индивидуальными правами обсуждает, в частности, Д. Миллер, специфицируя эту проблему применительно к праву на оружие. Не разделяя всех положений концепции Вермеля, он аттестует его проект как «бескомпромиссный в своей интеллектуальной честности» (Miller, 2023: 1029). По мнению Миллера, подход Вермеля позволяет переосмыслить телеологию права на оружие с точки зрения не только атомистической заинтересованности правообладателя в индивидуальной самообороне, но и того, при каких условиях частное владение, ношение и использование смертоносного оружия способствовало бы общему благу (ibid.: 1052). Миллер приходит к выводу, что конституционализм общего блага предоставляет надежную оптику анализа конституционных прав и их гармонизации с общим благом в рамках справедливого порядка и направлен «на восстановление более тонкого

¹⁰В известном решении Верховного суда США по делу «Дред Скотт против Сэндфорда» от 6 марта 1857 г. суд на основе обращения к историческим источникам установил, что составители Конституции рассматривали чернокожих рабов и их потомков как «низшую категорию существ, покоренных доминирующей расой», и пришел к выводу, что афроамериканцы не могут быть включены в американское политическое сообщество в качестве граждан (Dred Scott..., 1856). Вероятно, такое понимание судом воплощенных в правовых институтах ценностей рассматривается интерпретаторами классической традиции американского конституционализма как находящееся за ее пределами.

и точного понимания прав в американской правовой традиции и на спасение нашего конституционного словаря от его постоянного скатывания в „разговоры о правах“» (Miller, 2023: 1039).

Канадские правоведы С. Серафин, К. Сан и К. Ф. Менар также поддерживают подход Вермеля к соотношению индивидуальных прав и общего блага, обозначая его как объективистский и противопоставляя его субъективистскому прочтению основных прав, согласно которому «права существуют в отвлечении от общего блага политического сообщества и [...] тем самым конкурируют с общим благом». С объективистской же точки зрения права, будучи соотнесены с обязанностями, не могут быть представлены в качестве абстрактных прав, «принадлежащих» отдельным людям, но по своей природе являются реляционными и межличностными и соответственно не могут быть определены в отвлечении от социальных отношений. Правоведы разделяют идею Вермеля о том, что общее благо, понимаемое в неагрегированном смысле, «изначально входит в само определение прав» (Vermeule, 2022: 166), а потому говорить о правах как о конкурирующих с общим благом непоследовательно (Serafin et al., 2023: 150–151).

Концепция Вермеля также получила определенное развитие — например, в рамках «юриспруденции добродетелей» (*virtue jurisprudence*) (Solum, 2023), «оригинализма общего блага» (Hammer, 2021; 2023), в качестве инструмента анализа конкретных правовых систем (Casey, 2023) и толкования конституционных актов (Sulyok, 2023). Вместе с тем любая политическая и правовая теория имеет своим основанием определенное представление о человеке. Человек в его взаимоотношениях с другими людьми, сообществом и государством находится в фокусе теории конституционализма, где проблема человека представлена через категорию прав человека, как правило, рассматриваемую в оппозиции к общему благу. Именно поэтому среди предложенных вариантов развития концепции Вермеля прежде всего привлекают внимание идеи М. Форана (Университет Глазго), ставящего вопрос о том, как может пониматься человек в рамках конституционализма общего блага? Обсуждение этого вопроса представляется тем более необходимым, что, по замечанию одного из критиков, Вермель в своей концепции не предъявляет какого-либо видения природы человека, без прояснения которой невозможно прояснить и понятие общего для людей блага (S. D. Smith, 2022).

Выделяя три формы существования конституционной теории — (1) в виде комментариев к решениям конституционных судов, (2) в качестве

политической философии, постулирующей абстрактные идеальные модели конституционного устройства, и (3) как имеющую в своей основе теоретическое объяснение природы права, — Форан относит концепцию Вермееля к последней (Foran, 2023b: 1009–1010).

Исходя из лежащего в основе концепции конституционализма общего блага томистского понятия права как обнародованного публичной властью и направленного к общему благу установления разума (Vermeule, 2022: 3), Форан предпринимает попытку развить естественно-правовую концепцию правосубъектности, подчеркивая, что быть правовым субъектом означает быть не только автономным агентом, но и «членом сообщества, способным процветать и вести благую жизнь», что предполагает уважение равного достоинства всех членов политического сообщества (Foran, 2023b: 1010). Поскольку мы все, независимо от юрисдикционных ограничений позитивного права, являемся субъектами естественного права, постольку мы «заслуживаем того, чтобы с нами обращались как с личностями в силу нашего равного человеческого достоинства» (ibid.). Он задается вопросом — что является достоинством и его основанием с точки зрения концепции, заявляющей о приверженности общему благу?

При обосновании достоинства Форан считает необходимым сместить акцент с приписываемых (полагаемых врожденными) человеку свойств на специфический для человека тип (способ) его бытия, полагаемого им как бытие, в котором раскрывается (и даже расцветает) его личность¹¹: основой достоинства является наша радикальная способность становиться личностью (ibid.: 1010–1011). Эта способность, подчеркивает он, актуальна в том смысле, что она существует, даже если потенциальные возможности, которые она подразумевает, еще не активированы:

...фундаментальная способность всех людей быть полноценными моральными агентами дает нам право на признание и уважение как таковых, даже если в силу младенчества или инвалидности мы не сможем полностью реализовать этот потенциал немедленно или когда-либо (ibid.: 1015).

¹¹При этом Форан воздерживается от обсуждения критериев процветания человека, замечая лишь, что они будут в значительной степени зависеть от контекста, однако вопросы «чего требует достоинство?», «что составляет общее благо?» и «как мы можем процветать?» — это, по его мнению, один и тот же вопрос, и на него может быть дан один и тот же ответ (Foran, 2023b: 1027).

Общая всем людям человечность как (потенциальная) способность к личностному бытию является основанием взаимного признания равного достоинства каждого без каких-либо различий в степени: «Человеческое достоинство, — поясняет Форан, — означает наше онтологическое единство и радикальное моральное равенство» (Foran, 2023b), что, по его мнению, составляет основу взаимности моральных обязательств. Иными словами, требование взаимного признания равного достоинства имеет моральные основания; равенство обосновывается достоинством как специфически человеческим типом личностного бытия, а само достоинство выступает в качестве основы для фундаментальных прав, коррелирующих с обязанностями человека в соответствии с принципом справедливости, при этом права не могут быть агрегированы в рамках некоторого утилитарного исчисления.

Отсюда, по мнению Форана, следует, что конституционализм, основанный на взгляде на людей как на простые сосуды для различного рода интересов, часто может принимать форму консеквенциализма, стремящегося при определении общего блага исключительно к максимизации (агрегации) общего счастья или полезности, допуская тем самым возможность пожертвовать благом немногих членов сообщества для достижения блага целого как суммарно «большого» блага. Юриспруденция, ориентированная на взаимное признание равного достоинства, не может допустить консеквенциалистского расчета и позволить себе трактовать политику как механизм, который определяет, кто должен быть либо принесен в жертву ради блага большинства, либо, напротив, защищен от сообщества, с которым он находится в фундаментальном конфликте (ibid.: 1016–1021). Форан задается вопросом: как мы можем представить себе общее благо, которое не является суммой разрозненных интересов или волей большинства? Здесь идея неагрерированного общего блага, разделяемая Вермелем, становится, по его мнению, откровением (ibid.: 1021).

Обосновывая связь достоинства и общего блага, Форан показывает, что каждая из составных частей понятия общего блага — «общее» и «благо» — опирается на идею равного достоинства разными способами.

«Общее» в общем благе выявляет аспект равенства достоинства, что отвергает видение политики, основанное на напряжении между индивидуумом и большинством. Опираясь на понятие общего блага Вермеля, Форан подчеркивает, что общее благо предполагает моральное равенство людей, и представляет политику как должным образом

упорядоченную по отношению к тем благам, каждым из которых могут пользоваться все члены общества без какого-либо их умаления, — в их числе, согласно уже приводившейся формуле Вермеля, мир, справедливость и изобилие, экстраполированные на современные условия и включающие также здоровье, безопасность и экономическую защищенность (Vermeule, 2022: 7). По мнению Форана, наиболее полное наслаждение такими благами может быть достигнуто только тогда, когда человек разделяет его с сообществом морально равных (Foran, 2023b: 1021–1022). Концептуальному напряжению между интересами сообщества и интересами индивида он предлагает противопоставить тезис Вермеля о том, что, согласно классической традиции, «благо общества само по себе является благом для индивидов» (Vermeule, 2022: 29). Приверженность общему благу, таким образом, противостоит как тирании, где государственная власть используется для личной выгоды, так и различным формам олигархии, при которой власть государства настолько слаба, что не может предотвращать злоупотребления в отношении уязвимых членов общества со стороны могущественных частных лиц (Foran, 2023b: 1022).

При определении же «блага» в общем благе Форан исходит из того, что благо не сводится к удовлетворению любых желаний или предпочтений, но «должно быть объективным, даже если оно зависит от контекста для его конкретной артикуляции и, таким образом, открыто для разумного несогласия» (ibid.). Он скептически относится к либеральному идеалу нейтралитета по отношению к благу и приоритета права над благом, полагая, что либеральный конституционализм фактически не является этически нейтральным (Foran, 2023a: 600), и считает возможным определить, что является подлинно благом и, таким образом, способствующим процветанию и делающим наши направленные на благо предпочтения и желания разумными. Опираясь на тезис Вермеля о том, что любое уголовное законодательство имеет в своей основе определенную концепцию морали, Форан поясняет, что желания педофила или расиста плохи даже безотносительно последствий их осуществления — они унижают достоинство, иными словами, дегуманизируют самих субъектов таких желаний и подавляют их способность процветать как членов сообщества морально равных (Foran, 2023b: 1023).

Таким образом, общее благо не есть «большее» благо — отождествлять их значит в корне не понимать, что делает общее благо общим. Форан подчеркивает: «процветание отдельного человека требует его

участия в сообществе морально равных людей, которые также процветают, так что сообщество в целом (а не только большинство) может процветать» (Foran, 2023b). Вследствие этого блага отдельного человека не может быть отделено от блага сообщества. «Моя жизнь лучше, когда жизнь моих друзей лучше», — передает Форан мысль Дж. Финниса, относящуюся к характеристике последним общности дружбы как центрального случая того, что Аристотель называл *philia* (Финнис, Гайдамака и Панихина, 2012: 182). Однако, в отличие от Финниса, отвергающего притязания национального государства на то, чтобы быть совершенным обществом и полагающего в качестве такового международное сообщество (там же: 192), Форан, следуя здесь за Ж. Маритеном (Maritain, Fitzgerald, 1966) и Вермелем, считает возможным говорить об общности дружбы применительно к государству: «членство в гражданском сообществе закладывает основу уз гражданской дружбы, которая связывает всех членов государства» (Foran, 2023b: 1023). Апеллируя к Аквинату, Форан подчеркивает: общая цель состоит в том, чтобы все члены сообщества могли вести процветающую жизнь и чтобы с ними обращались справедливо (ibid.). Взаимное уважение достоинства создает процветающее политическое сообщество равных, членство в котором является необходимым условием и вместе с тем способом осуществления благой жизни. Конституционализм, стремящийся к действительному уважению равного достоинства людей, полагает он, должен быть направлен на коллективную реализацию человеческого потенциала — через сотрудничество, чего, по его мнению, нельзя добиться исключительно путем создания и поддержания системы индивидуальных прав (ibid.: 1026–1027).

Поясняя соотношение общего блага и индивидуальных прав и рассматривая их как со-конститутивные, Форан подчеркивает, что если общее благо составляет цель конституционного порядка, то как таковая она не может быть достигнута негодными средствами — нарушением прав. «Невозможно с помощью пыток прийти к общему благу» (Foran, 2023a: 607). Умалять процветание других, не уважать их достоинство во имя общего блага — значит в корне неверно понимать, что делает общее благо общим (ibid.: 606). Форан полагает необходимым преодолеть навязанную дихотомию общего блага и индивидуальных прав, бесконечно сталкивающихся в безнадежном противостоянии, и отказаться от любого описания общего блага, которое основывается на этом напряжении (ibid.). С одной стороны, общее благо не является общим, если оно исключает уважение достоинства, с другой — понимание практически любого

интереса как требующего защиты права «коррумпирует» общее благо (Foran, 2023a: 606, 623), рассматриваемое в качестве публично-правового порядка, делающего возможным существование и реализацию прав, и в этом смысле принадлежащее всем вместе и каждому в отдельности.

Но каким образом возможно обеспечить всеобщую устремленность к благой жизни? С одной стороны, Форан разделяет политический рецепт Вермеля: «Чтобы по-настоящему уважать нашу радикальную способность процветать, те, кому поручено заботиться об обществе, должны принимать меры для содействия реализации этой способности» (ibid.: 1011–1012). С другой стороны, он признает, что без теории институционального дизайна конституционализм общего блага превращается в набор политических целей, конкурирующих на конституционной арене с другими политическими целями, и поэтому полагает важным конкретизировать общее благо как конституционный принцип в современном контексте (Foran, 2023b: 601). Общее благо — не просто цель, к которой следует стремиться, но и правовой принцип, который следует уважать, следовательно, общее благо является как телеологическим, так и деонтическим понятием (ibid.: 609). Форан предпринимает попытку наметить основные черты институционального дизайна правопорядка, ориентированного на достижение общего блага (ibid.), которые здесь мы вынуждены опустить. Вместе с тем его надежды, кажется, связаны не столько с институтами, сколько прежде всего со способностью человека действовать с достоинством — постоянно актуализировать свою радикальную способность к процветанию, то есть «проявлять и демонстрировать свою человечность в самом полном смысле этого слова» (Foran, 2023a: 1025). Достойная жизнь, таким образом, заключается не в реализации права на достойное существование, но в следовании этике долга: в героизме и доблести, в том, чтобы

действовать с состраданием и мужеством, умирая от рака, молиться за своего обидчика и прощать его, твердо придерживаться своего долга, даже когда его исполнение требует невозможного, — все это демонстрирует сохранение своей человечности перед лицом невзгод (ibid.).

При этом он подчеркивает, что реализация человеческого потенциала какими-либо особенно хвalebными способами не приводит к увеличению ценности человека, поскольку каждый обладает равным достоинством (ibid.: 1026).

В основе личностной антропологии Форана распознаются христианские и скорее даже восточнохристианские мотивы: достоинство человека связывается не с полагаемой универсальной природой индивидуума, которой атрибутируются те или иные свойства, а со способностью человека к личностному бытию, подобному личностному (ипостасному) бытию Бога, что неявным образом возвращает теме общего блага трансцендентную перспективу¹².

ОБЩЕГО БЛАГА НЕ СУЩЕСТВУЕТ: КРИТИКА КОНЦЕПЦИИ

Уже в первую неделю после опубликования Вермелем в марте 2020 г. заметки «За пределами оригинализма» на нее откликнулись несколько ведущих ученых. Их отзывы были негативными: изложенные в ней идеи названы опасными (Barnett, 2020) и даже «более страшными, чем вирус [COVID]» (Dyzenhaus, 2020), их сочли аргументами в пользу «авторитарного экстремизма» (Erpps, 2020). Вышедшая спустя два года книга Вермеля также не оставила равнодушным юридическое сообщество: его книгу ненавидят и прогрессисты от юриспруденции (за критику живого конституционализма), и консерваторы (за критику оригинализма) (Miller, 2023: 1029), и юспозитивисты, и юснатуралисты, а юридический истеблишмент она «приводит в трепет» (Barnett, 2022: 34). Критики увидели в ней «апологию грубой силы и подавления различий» (Keenan, 2022), а в ее авторе — «пророка, пытающегося начать народное движение» (McGinnis, 2022). В пике авторитарной концепции Вермеля выдвигается требование разработки проекта либерального и даже феминистского конституционализма общего блага (McClain & Fleming, 2023: 1147).

Отмечаемые критиками «удивительная поверхностность» книги Вермеля (Baude & Sachs, 2023: 863), ее «ошеломляющая банальность» (S. D. Smith, 2022), легковесность, недостаточная ясность, разочаровывающая непрозрачность ее языка, бесполезные аналогии в соединении со слабым научным вкладом автора (Kelly, 2024: 419, 431, 440), непонимание автором многих важных вещей (Sachs, 2023: 1272), ошибки в рассмотрении темы и во взглядах, отсутствие аргументов и даже «чушь» (Leiter, 2023: 1687–1689; Pryor, 2022: 26, 30) диссонируют с тем вниманием к ней, которого она — по их же оценке — не заслуживает (Leiter, 2023: 1713), что наводит на мысль о политико-идеологическом характере неприятия

¹²Происхождение этих мотивов, вероятно, может быть объяснено симпатиями некоторых постлибералов к православному богословию, о чем упоминалось выше.

концепции Вермеля, представляющей собой, по мнению ряда критиков, политический манифест (Kelly, 2024: 440). Собственно научное обсуждение представлено критикой предлагаемого Вермелем нового подхода к толкованию Конституции США (Barclay, 2023; Но, 2023; Pryor, 2022; Sunstein, 2023). Кроме того, со стороны представителей естественно-правового подхода была развернута дискуссия о превосходстве инструментальной концепции общего блага, в частности Финниса, над концепцией Вермеля (Strang, 2023), а также о возможности естественно-правового обоснования критикуемого Вермелем оригинализма (Alicea, 2022; Pojanowski & Walsh, 2022).

Столь оживленное обсуждение концепции, вероятно, не в последнюю очередь связано с тем, что Вермель, в отличие от других его коллег, писавших на тему общего блага (например: Crowe, 2019; Duke, 2016; 2017), не ограничивает обсуждение данного понятия отвлеченной сферой философии права или истории идей, но стремится обосновать и легитимировать обусловленные его неагрегативным пониманием общего блага стратегии толкования Конституции. Кроме того, в идее общего блага совмещаются политический, правовой и моральный дискурсы, что делает его радикально полемическим понятием¹³ и обостряет внутри собственно правового дискурса вопрос о соотношении морали и права и о легитимности моральных интервенций в право — проблема, различное решение которой традиционно разделяет две большие традиции правовой мысли — юридический позитивизм и юснатурализм.

Концепция Вермеля, как принадлежащая естественно-правовой традиции, предсказуемо оказывается уязвимой для аргументов юспозитивистской критики, пример или даже образец которой мы находим у Б. Лайтера — одного из наиболее влиятельных современных философов права. В рецензии на книгу Вермеля он строит критические аргументы на основе традиционных позитивистских тезисов — этического скептицизма (релятивизма), согласно которому не существует каких-либо объективно правильных естественного права или морали, и этического агностицизма, в соответствии с которым методология юриспруденции как науки не позволяет познать объективно правильное естественное право или мораль. Лайтер считает тревожным симптомом тот факт, что в американском юридическом сообществе уважаемый ученый в области публичного права может написать книгу, в которой бесконечно говорится о «принципах объективной естественной морали»,

¹³О полемических понятиях конституционного права см.: Кондуров, 2024.

«объективном порядке справедливости» и т. п., не осознавая при этом необходимости поднять вопрос, существует ли что-либо подобное или это просто иллюзия (Leiter, 2023: 1699). Разумеется, Лайтер, следуя позитивистской традиции обсуждения данных вопросов, считает естественное право иллюзией, возвышающей соответствующие идеи над любой формой интерсубъективного контроля и открывающей дверь необузданной фантазии и догматизму, которые выдают разноречивые, зачастую несовместимые между собой предписания, обусловленные культурными предрассудками своего времени, за самоочевидные, вечные и неизменные истины разума. Отсутствие на протяжении тысячелетий какого-либо сближения позиций представителей естественно-правового подхода, в рамках которого могут сосуществовать как томистские, так и национал-социалистические интерпретации естественного права, равным образом выдаваемые за законы природы, Бога или разума, Лайтер, исходящий из позитивистского тезиса о праве как социальном факте, считает аргументом, свидетельствующим об отсутствии такого явления, как *ius naturale*, и соответственно об избыточности обозначающего его понятия (ibid.: 1699–1704).

Точно так же не существует и общего блага. Как подчеркивает М. Келли, еще один представитель юридического позитивизма, «даже если мы принимаем метафизическое утверждение о том, что существуют универсальные и неизменные принципы общего блага, нам все равно нужен надежный метод познания того, что они собой представляют», однако следов такого метода в концепции Вермеля обнаружить не удалось (Kelly, 2024: 427). Используемые судами при разрешении трудных дел аргументы к публичному интересу или соображениям национальной безопасности, приводимые Вермелем в качестве доказательства того факта, что суды руководствуются при вынесении решений принципами общего блага, отвергаются Лайтером на том основании, что этот факт, относящийся к их риторике, ничего не говорит о том, имеют ли суды в виду «общее благо» Вермеля или осуществляют дискрецию в соответствии с собственными моральными и политическими убеждениями (Leiter, 2023: 1710).

Вместе с тем за этим традиционным для позитивиста набором критических аргументов стоят определенные идеологические предпочтения, с большей или меньшей степенью очевидности вплетаемые в ткань, казалось бы, вполне теоретических рассуждений. Лайтер, а также Келли

не столько критикуют концепцию Вермеля с хрестоматийно-методологических позиций позитивизма, сколько не принимают ее политико-идеологически, мировоззренчески, несмотря на демонстрируемый ими respectable традиционно-позитивистский этический релятивизм. Очевидно, что невозможно отрицать существование объективно правильного права или морали и одновременно считать исключение из понятия семьи гомосексуальных союзов дискриминирующим и комичным предвзвешенным, обусловленным культурными стереотипами (Kelly, 2024: 428; Leiter, 2023: 1714)¹⁴, томистские моральные требования — сомнительными, сектантскими и безвкусными (ibid.: 1717), а защищающую их концепцию Вермеля — предвзвешенной (ibid.: 1689). Подобного рода оценки предполагают критерий оценки, который в данном случае определяется от противного: если главный пункт критики Лайтером конституционализма общего блага — ее антилиберальный и антииндивидуалистический характер (ibid.: 1686), то очевидно, что критика ведется с противоположных позиций — либерально-индивидуалистических, полагаемых правильными, по крайней мере intersubjectively. Лайтер избегает прямого упрека Вермеля в нацизме, но контекст сравнения провоцирует именно такой вывод:

Хотя нацистские теоретики права говорили о справедливости, морали и *Recht*, а не об «общем благе», это различие только на уровне словаря, а не содержания — нацистский случай иллюстрирует, что отвратительные идеи могут существовать под антипозитивистским знаменем интеграции «морали» и «добра» [...] в право именно потому, что риторическая сила этих концепций может быть и была привлечена от имени практически любой повестки дня, которую поддерживает оратор (ibid.: 1712).

С позиций разделяемой им либеральной идеологии Лайтер атакует само понятие общего блага в концепции Вермеля. Он отвергает аргумент Вермеля о том, что «классическая правовая традиция [...] была нашим правом с самого начала» (Vermeule, 2022: 89), полагая, что естественно-правовая концепция, на которую опирались создатели Конституции США, была гораздо более индивидуалистической, нежели утверждает Вермель, а томистская концепция «общего блага» вообще была чужда американской правовой традиции (Leiter, 2023: 1696). Лайтер готов признать, что благо индивидуума может зависеть от реализации определенных общих благ, и каждый, вероятно, может прямо

¹⁴Движение ЛГБТ включено Росфинмониторингом в реестр экстремистских и террористических организаций.

или косвенно извлечь выгоду из существования в сообществе, однако отсюда, по его мнению, не следует категоричный тезис Вермеля о том, что общее благо является высшим благом для индивидуумов. Иными словами, «общее благо» может быть инструментально необходимым для реализации блага отдельных лиц, но оно никоим образом не является конститутивным для блага каждого из этих лиц — человек может наслаждаться здоровьем, безопасностью и экономической защищенностью, при этом, подчеркивает Лайтер, для него не имеет никакого значения, являются ли эти блага общими для всех (Leiter, 2023: 1692). Однако самая главная теоретическая проблема, по его мнению, заключается в том, что Вермель, отвергая утилитаристские взгляды, никак не поясняет критерии того, что считать благом для отдельного индивидуума или сообщества в целом, как и предпочтительность неагрегированного понимания общего блага по сравнению с представлением о нем как сумме индивидуальных благ. Келли также акцентирует внимание на том, что Вермель, вместо того чтобы дать аналитическое определение или описание понятия, просто проводит аналогию между общим благом и целью команды в футбольном матче. Проблема, однако, по мнению Келли, заключается в том, что если для определения победы в футболе существуют правила, то критерии определения общего блага — и как общего, и как блага — в концепции Вермеля не эксплицированы (Kelly, 2024: 431). Вместе с тем, с учетом позиции, занимаемой Вермелем по сложным делам, рассматриваемым Верховным судом США, Лайтер предполагает, что общее благо в его понимании включает в себя нравственное благополучие сообщества (обеспечиваемое, в частности, запретом порнографии и однополых союзов) и защиту определенных истин, в том числе религиозных. Лайтер недоумевает, почему все это общие блага, однако беспокоится о практических последствиях этого перечня (Leiter, 2023: 1694).

Вывод Лайтера — одновременно теоретический и идеологический: идея Вермеля об «общем благо» является предсудительной — нет никаких причин предпочесть юридическую картину Вермеля картине позитивистов, а конституционализм общего блага представляет собой то ли консервативную (томистскую) версию живого конституционализма в стиле Р. Дворкина, то ли «грубый, ориентированный на результат правовой реализм», согласно которому судебная система и административные органы должны быть привлечены к участию в политической программе, вряд ли способной, по его мнению, получить демократическую поддержку (ibid.: 1689). Келли полагает возможным осуществление идей

Вермеля исключительно в Вермелитании — вымышленном государстве, в котором власть принадлежит автору концепции (Kelly, 2024: 423).

Две болевые точки критики конституционализма общего блага — это Бог (церковь) и государство, выступавшие предметом разоблачения еще в чистом учении о праве Г. Кельзена, выражавшего уверенность в том, что «они полностью утратят существование вместе со своей огромной, наполняющей мировую историю властью, как только человеческая душа освободится от этой власти» (Кельзен, Антонов и Краевский, 2024: 101). Соответственно, концепции Вермеля вменяются в вину авторитаризм и клерикализм.

По мнению критиков, Вермель прокладывает путь к режиму, в котором государство и его органы являются оракулами общего блага (Pojanowski & Walsh, 2022: 427). Он «поддерживает административное государство как институт, наилучшим образом отвечающий за реализацию естественного права», однако «должен показать, как его концепция общего блага, а не какие-то другие нормативные цели, будет фактически достигнута административным государством, которое он уполномочил осуществлять естественное право» (Barnett, 2022: 36, 40). Оппоненты Вермеля выражают глубокое сомнение в том, что свободный американский народ, отличающийся моральным плюрализмом и собственным представлением о справедливости и благой жизни, подчинится правлению авторитарного конституционализма общего блага (McClain & Fleming, 2023: 1148). Проповедуемый Вермелем христианский национализм готов санкционировать использование любых политических практик, включая антидемократические, для достижения того, что можно выдать за общее благо (Tamanaha, 2022). В его книге расслышали знакомый рефрен о том, что обещание награды на небесах способно оправдать любые действия государства, если они считаются полезными для наших душ в загробной жизни (Kelly, 2024: 429). Попытка вернуть в юридический дискурс «общее благо» в его неаггрегированном виде была воспринята как возвращение Левиафана: «предпочитаемое Вермелем правительство гораздо ближе к Левиафану, чем к правительству, разработанному американскими основателями», а потому «его рецепт мощного административного Левиафана, не ограниченного ничем, кроме его представления об „общем благо“, вряд ли будет принят» (S. D. Smith, 2022). Политический проект Вермеля, стремящийся ограничить индивидуальную автономию и использовать для этого государственную власть, представляет собой однозначный авторитаризм (Borg, 2023: 15).

Критики рассмотрели на обложке книги А. Вермеля современную стилизацию монет Римской империи, на одной из которой написано *fides publica* — общественная вера.

Но если лицевые стороны этих трех монет символизируют мирские амбиции светской империи, то мы не можем не задаться вопросом о том, какие религиозные изображения находятся на их обратной стороне. Именно эти символы — те, которые интеграллисты и постлибералы не хотят показывать читателям, — имеют решающее значение для понимания того, что на самом деле означает «общее благо» в их конституционализме (Schragger, Schwartzman, 2022).

Стратегический замысел Вермеля, о котором он умалчивает в своей книге, без труда был разгадан — это, полагают Р. Шреггер и М. Шварцманн, не возрождение «классической правовой традиции», а создание авторитарного государства, интегрированного с религиозными целями или, точнее, подчиненного им (*ibid.*). Они опасаются, что государство, поставленное на службу общему благу, определяемому в терминах религиозного авторитаризма, будет использовано для нелегитимного в условиях светского общества продвижения определенных моральных ценностей, воплощенных в патриархальной семейной политике, протекционистской трудовой и экономической политике, законодательстве о морали и пороках (включая запреты на аборт, порнографию, богохульство), в ограничениях прав гомосексуалистов и т. п. (*ibid.*).

Промежуточные итоги развернувшейся дискуссии резюмировал Вермель: редко так много сторонников необузданной свободы мысли сталкивались с идеей, которую они стремились заклеить как выходящую за рамки всех приличий (Casey & Vermeule, 2022: 107; см. также: Casey, 2021). Обвинения концепции в продвижении авторитаризма он счел бессмысленными, основанными на заблуждениях и мифах в отношении классической правовой традиции (Casey & Vermeule, 2022: 132), а упрек в неопределенности понятия общего блага отклоняется им на том основании, что оно является не более неопределенным, чем понятия свободы и равенства, а потому неопределенность общего блага есть проект, который необходимо разработать посредством юриспруденции, а не убедительное возражение против самого проекта (*ibid.*: 143).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Критики предъявляют конституционализму общего блага претензию в отказе от либерального идеала моральной нейтральности и попытке интервенции религиозной морали в право при поддержке государственных

институтов. Однако более точным было бы диагностировать эту концепцию как попытку обосновать возможность замены морали секулярного общества, продвигаемой при помощи тех же политических институтов, религиозной моралью. Этот диагноз как будто подтверждает недавний указ Д. Трампа от 6 февраля 2025 г. «Об искоренении антихристианских предрассудков» (*Eradicating Anti-Christian Bias*, 2025), который также можно рассматривать в качестве практического воплощения ряда идей Вермеля, возможно, идеологически и «стратегически» подготовивших соответствующую политику.

Целью указа провозглашается защита религиозных свобод американцев, для чего необходимо положить конец антихристианской политике правительства. Характеризуя политику предыдущей администрации как «антихристианское правление», Трамп обвиняет ее в двойных стандартах защиты религиозной свободы: «вопиющая» практика привлечения к уголовной ответственности «мирных христиан» (например, молившихся у абортария), с одной стороны, и игнорирование фактов совершения «насильственных антихристианских преступлений» (например, более 100 актов вандализма в отношении католических церквей, христианских благотворительных организаций и др.) — с другой. Трамп заявляет, что он уже исправил несправедливость, объявив 23 января 2025 г. о помиловании христиан, приговоренных к многолетним тюремным срокам, и обещает, что его администрация не потерпит совершения незаконных действий в отношении христиан и позаботится о том, чтобы любые незаконные и ненадлежащие поведение, политика или практика, направленные против христиан, были выявлены и пресечены. С этой целью Трамп объявляет о создании при Министерстве юстиции Целевой группы по искоренению антихристианских предрассудков, функции председателя которой возложены на генерального прокурора. В состав Целевой группы должны войти государственный секретарь, министры, директор ФБР и другие высшие должностные лица США. Приведем только некоторые из ее функций. Группа уполномочивается: (1) проводить анализ деятельности всех органов власти и выявлять любую незаконную антихристианскую политику и практику государственных органов, противоречащие целям и политике настоящего приказа; (2) запрашивать информацию и идеи у широкого круга лиц и групп, включая американцев, пострадавших от антихристианского поведения, религиозных организаций и правительств штатов, местных органов власти, с тем чтобы обеспечить учет в своей работе широкого спектра идей

и опыта; (3) выявлять недостатки в существующих законах и судебной практике, которые способствовали незаконному антихристианскому поведению правительства или частных лиц, и рекомендовать руководителю соответствующего ведомства или президенту действия для устранения неспособности обеспечить соблюдение закона в отношении актов антихристианской враждебности, вандализма и насилия; и др. Результаты этой деятельности пока не известны, но эта декларация имеет значение и сама по себе.

Конечно, свобода может иметь не только либертарианское, но и телеологическое прочтение, а право, маркируя акты человеческого поведения как дозволенные и запрещенные, безусловно, имеет в своей основе определенную мораль, которую поддерживают государственные институты — по крайней мере, опосредованно, путем принуждения, осуществляемого в привлечении к юридической ответственности. А общее благо возможно не только как метафизическое понятие или риторическое прикрытие утилитарного интереса, но как реальность общего дела и исполнения долга, предписываемого достоинством человека. Однако сформировавшийся в рамках католического интегрализма конституционализм общего блага все-таки дает повод вспомнить описанный Достоевским проект Великого инквизитора. В проекте Вермеля мы находим чудо, тайну и авторитет — те «единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть» людей и обеспечить им обещанное Великим инквизитором «царство покоя и счастья» (Дзо. Т. 14: 234–235), но без свободы этического выбора: *авторитет* правителя, недоступная подвластным *тайна* общего блага, содержание которого он определяет, и *чудо* в виде мира, изобилия и процветания, с благодарностью принимаемое подвластными. Постлиберальный упрек либерализму в его союзе с государством, авторитарно навязывающим обществу ценности индивидуальной автономии, может быть адресован и постлиберальному проекту Вермеля, в котором, в отличие от коммунитаристской программы Милбанка — Пабста, именно на государственные институты возложена миссия продвижения общего блага. Такая востребованность государства в современных политических проектах делает глобалистские прогнозы о его упадке как минимум преждевременными (Кревельд, Кузнецов и Макеев, 2006). Вместе с тем обзор полемики вокруг концепции Вермеля приводит к заключению о глубоком расколе внутри американского юридического сообщества в понимании оснований, особенностей и путей развития конституционной традиции США.

СОКРАЩЕНИЯ

- Дзо *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. / под ред. В. Г. Базанова, Г. М. Фридлендера, В. В. Виноградова. — М., Л. : Наука, 1972/1990.
Т. 10 : Бесы : роман / под ред. В. Г. Базанова, Т. П. Головановой. — 1974.
Т. 14 : Братья Карамазовы : роман в 4 ч. с эпилогом / под ред. Е. И. Кийко, Г. М. Фридлендер. — 1976.

ЛИТЕРАТУРА

- Белжселарский Е. А.* Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2017. — Т. 18, вып. 1. — С. 194–203.
- Белжселарский Е. А.* Дискурсивная борьба в пространстве постсекулярности : продолжение эпохи религиозных войн // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 13–26.
- Бурдые П.* Дух государства; генезис и структура бюрократического поля // Социология социального пространства / пер. с фр., под ред. Н. А. Шматко. — М., СПб. : Институт экспериментальной социологии, Алетея, 2007. — С. 220–254.
- Вдовина Г. В.* Джон Милбанк и «дело Суареса» // Историко-философский ежегодник. — 2023. — № 38. — С. 6–35.
- Грей Д.* Поминки по Просвещению : политика и культура на закате современности / под ред. Г. В. Каменская ; пер. с англ. Л. Е. Переяславцевой, Е. Л. Рудницкой, М. С. Фетисова. — М. : Праксис, 2003.
- Давыдов О. Б.* Via remoderna : метафизико-политический проект Джона Милбанка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2015. — Т. 33, № 3. — С. 361–381.
- Давыдов О. Б.* Мир и война : христианская альтернатива метафизике насилия // Богословский вестник. — 2019. — Т. 35, № 4. — С. 87–101.
- Звеерде Э. ван дер.* Осмысливая «секулярность» / пер. с англ. А. Агаджаняна, А. Кырлежева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом / под ред. А. Агаджаняна, А. Кырлежева. — 2012. — Т. 30, № 3. — С. 69–113.
- Земанек Л.* Подъем авторитаризма на Западе и глобальный переход к полицентризму // Россия в глобальной политике. — 2023. — Т. 21, № 4. — С. 82–99.
- Ильин И. Ю.* Очерковление общества изнутри, а не извне : рецепция идей протоиерея Сергия Булгакова в двух современных проектах политической теологии // Вестник Свято-Филаретовского института. — 2023. — Вып. 48. — С. 51–74.
- Кельзен Г.* Бог и государство / пер. с нем. М. В. Антонова, А. А. Краевского // Очерки по философии права и морали / пер. с нем., с англ. М. В. Антонова, А. А. Краевского. — СПб. : Алеф-Пресс, 2024. — С. 78–103.

- Компендиум социального учения Церкви. — М. : Паолине, 2006.
- Кондуров В. Е. Политика и догматика конституционного права // Правоведение. — 2024. — Т. 68, № 4. — С. 516–535.
- Кревельд М. ван. Расцвет и упадок государства / пер. с англ., под ред. Ю. Кузнецова, А. Макеева. — М. : ИРИСЭН, 2006.
- Ланчава А. И. Американский католический консерватизм : современные аспекты интерпретации // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2022а. — Т. 23, вып. 1. — С. 199–211.
- Ланчава А. И. Интерпретация общего блага в «новом» интегрализме и ее политико-правовые последствия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2022b. — Т. 23, вып. 4. — С. 295–307.
- Милбанк Д. Новое разделение : романтическая vs. классическая ортодоксия / пер. с англ. Е. Грозновой // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. — 2011а. — Т. 36, № 4. — С. 96–110.
- Милбанк Д. Материализм и трансцендентность / пер. с англ. Д. А. Узланера // Логос. — 2011b. — № 3. — С. 206–244.
- Милбанк Д. Социализм вне левого направления / пер. с англ. М. Ю. Ароновой, Ю. Б. Зимарской // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 224–227.
- Милбанк Д. Теология и социальная теория : по ту сторону секулярного разума / пер. с англ. А. И. Кырлежева, Д. А. Узланера. — М. : Теоэстетика, 2022.
- Пабст А. Постлиберальная политика / пер. с англ. А. Талалаевской // Тетради по консерватизму. — 2021. — № 3. — С. 200–222.
- Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. А. Кырлежева. — Киев : Дух і літера, 2021.
- Тимошина Е. В. «Общее благо» классической правовой традиции : актуальный дискурс и судьба понятия в картинах мира (Античность и Средневековье) // Вопросы философии. — 2025а. — № 4. — С. 5–16.
- Тимошина Е. В. «Общее благо» классической правовой традиции : судьба понятия в картинах мира (Возрождение и раннее Новое время) и современные попытки его реабилитации // Вопросы философии. — 2025b. — № 5. — С. 58–69.
- Тримбл У. Радикальная ортодоксия : первая философия в «постхристианском мире» // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — 2019. — № 1. — С. 160–185.
- Узланер Д. Расколдовывание дискурса : «Религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Логос. — 2008. — № 4. — С. 140–159.
- Финнис Д. Естественное право и естественные права / пер. с англ. В. П. Гайдамаки, А. В. Панихиной. — М. : ИРИСЭН, Мысль, 2012.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 90–114 / пер. с лат. С. И. Еремеева. — Киев : Ника-Центр, 2010.
- Щипков В. А. Православие и «Радикальная ортодоксия» : понимание «посредничества» и перспективы взаимодействия // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 171–183.

- Ahrens E., Wolters B. Postliberal : Ein Entwurf. — Schnellroda : Antaios, 2021.
- Alicea J. J. The Moral Authority of Original Meaning // Notre Dame Law Review. — 2022. — Vol. 98, no. 1. — P. 1–60.
- Barclay S. H. Strict Scrutiny, Religious Liberty, and the Common Good // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2023. — Vol. 46. — P. 937–955.
- Barnett R. E. Common-Good Constitutionalism Reveals the Dangers of Any Non-originalist Approach to the Constitution / The Atlantic. — 2020. — URL: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/04/dangers-any-non-originalistapproach-constitution/609382> (visited on Apr. 20, 2025).
- Barnett R. E. Deep-State Constitutionalism // Claremont Review of Books. A Journal of Political Thought and Statesmanship. — 2022. — Vol. XXII, no. 2. — P. 33–40.
- Bastié E. La Guerre des idées : Enquête au coeur de l'intelligentsia française. — Paris : Robert Laffont, 2021.
- Baude W., Sachs S. E. The “Common-Good” Manifesto // Harvard Law Review. — 2023. — Vol. 136. — P. 861–906.
- Borg S. In Search of the Common Good : The Postliberal Project Left and Right // European Journal of Social Theory. — 2023. — Vol. XX. — P. 1–19.
- Casey C. “Common Good Constitutionalism” and the New Debate over Constitutional Interpretation in the United States // Public Law. — 2021. — No. 4. — P. 765–787.
- Casey C. The Irish Constitution and Common Good Constitutionalism // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2023. — Vol. 46. — P. 1055–1090.
- Casey C., Vermeule A. Myths of Common-Good Constitutionalism // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2022. — Vol. 46. — P. 103–144.
- Continetti M. The Right. The Hundred Year War for American Conservatism. — New York : Basic Books, 2022.
- Crowe J. Natural Law and the Nature of Law. — Cambridge : Cambridge University Press, 2019.
- Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth / ed. by D. Hedley, W. J. Hankey. — Aldershot : Ashgate, 2005.
- Deneen P. Why Liberalism Failed. — New Haven, London : Yale University Press, 2018.
- Dred Scott v. Sandford, 60 U.S. 393 / Justia U.S. Supreme Court Center. — 1856. — URL: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/60/393/>.
- Duke G. The Distinctive Common Good // The Review of Politics. — 2016. — Vol. 78, no. 2. — P. 227–250.
- Duke G. The Common Good // The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence / ed. by G. Duke, R. George. — Cambridge : Cambridge University Press, 2017. — P. 369–396.
- Dyzenhaus D. Schmitt in the US / Verfassungsblog. — 2020. — URL: <https://verfassungsblog.de/schmitt-in-the-usa> (besucht am 20. Apr. 2025).
- Epps G. Common-Good Constitutionalism : An Idea as Dangerous as They Come / The Atlantic. — 2020. — URL: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020>

- /04/common-goodconstitutionalism-dangerous-idea/609385/ (visited on Apr. 20, 2025).
- Eradicating Anti-Christian Bias / The White House. — 2025. — URL: <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/02/eradicating-anti-christian-bias/>.
- Foran M. Equal Dignity and the Common Good // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2023a. — Vol. 46. — P. 1009–1027.
- Foran M. Rights, Common Good, and the Separation of Powers // Modern Law Review. — 2023b. — Vol. 86, no. 3. — P. 599–628.
- Gray J. Post-Liberalism : Studies in Political Thought. — New York, London : Routledge, 1993.
- Gray J. The New Leviathans : Thoughts After Liberalism. — London : Allen Lane, 2023.
- Hammer J. Common Good Originalism : Our Tradition and Our Path Forward // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2021. — Vol. 44, no. 3. — P. 917–960.
- Hammer J. Common Good Constitutionalism and Common Good Originalism : A Convergence? // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2023. — Vol. 46. — P. 1197–1216.
- Het radicale middenoverzee : Verkenningen van het postliberalisme / red. door P. Overeem, H.-M. ten Napel. — Utrecht : Eburon, 2021.
- Ho J. C. Originalism, Common Good Constitutionalism, and Our Common Adversary : Fair-Weather Originalism // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2023. — Vol. 46. — P. 957–966.
- Keenan B. Baptizing the State — Vermeule’s Common Good / Critical Legal Thinking. — 2022. — URL: <https://criticallegalthinking.com/2022/05/23/baptizing-the-state-vermeules-common-good/> (visited on Apr. 21, 2025).
- Kelly M. D. Challenging Common Good Constitutionalism // Jurisprudence. — 2024. — Vol. 15, no. 3. — P. 418–440.
- Krein J., Pappin G. Common Good Capitalism : An Interview with Marco Rubio // American Affairs. — 2020. — Vol. 4, no. 1. — P. 3–14.
- Leiter B. Politics by Other Means : The Jurisprudence of “Common Good Constitutionalism” // University of Chicago Law Review. — 2023. — Vol. 90, no. 6. — P. 1685–1717.
- Maritain J. The Person and the Common Good / trans. from the French by J. Fitzgerald. — Notre Dame (IN) : University of Norte Dame Press, 1966.
- Matey P. B. “Indispensably Obligatory” : Natural Law and the American Legal Tradition // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2023. — Vol. 46. — P. 967–980.
- McClain L. C., Fleming J. E. Toward a Liberal Common Good Constitutionalism for Polarized Times // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2023. — Vol. 46. — P. 1123–1148.
- McGinnis J. O. Originalism for the Common Good / Law & Liberty. — 2022. — URL: <https://lawliberty.org/bookreview/originalism-for-the-common-good/> (visited on Apr. 21, 2025).

- Milbank J.* Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason. — 2nd ed. — Oxford : Blackwell, 2006.
- Milbank J.* Sophiology and Theurgy : The New Theological Horizon // Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy : Transfiguring the World Through the Word / ed. by A. Pabst, C. Schneider. — Farnham (UK) : Ashgate, 2008. — P. 45–90.
- Milbank J.* Against Human Rights : Liberty in the Western Tradition // Oxford Journal of Law and Religion. — 2012. — Vol. 1, no. 1. — P. 203–234.
- Milbank J.* On “Left Integralism” : Catholic Social Teaching as a Political Theology. Lecture given within the JP2 Lectures series on March 17, 2022. Angelicum, St. John Paul II Institute of Culture / Angelicum. — 2022. — URL: https://angelicum.it/wp-content/uploads/2022/02/John-Milbank_JP2-Lecture_Left-Integralism.pdf (visited on Apr. 19, 2025).
- Milbank J., Pabst A.* The Politics of Virtue : Post-liberalism and the Human Future. — London : Rowman & Littlefield Int., 2016.
- Miller D.* Common Good Gun Rights // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2023. — Vol. 46. — P. 1029–1053.
- Pabst A.* Virtue, Post-liberalism and the Common Good : The New Centre-Ground of Western Politics // Тетради по консерватизму. — 2017. — № 1. — С. 84–94.
- Pabst A.* Postliberal Politics : The Coming Era of Renewal. — Cambridge : Polity Press, 2021.
- Pabst A.* Renewing the West’s Unique Universalism // Telos. — 2022. — No. 201. — P. 165–188.
- Pabst A.* Three Faces of Postliberalism // The Oxford Handbook of Illiberalism / ed. by M. Laruelle. — New York : Oxford University Press, 2024. — P. 887–912.
- Planned Parenthood of Southeastern Pa. v. Casey*, 505 U.S. 833 / Justia U.S. Supreme Court Center. — 1992. — URL: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/505/833/>.
- Pojanowski J. A., Walsh K. C.* Recovering Classical Legal Constitutionalism : A Critique of Professor Vermeule’s New Theory // Notre Dame Law Review. — 2022. — Vol. 98, no. 1. — P. 403–463.
- Posner E., Vermeule A.* Terror in the Balance : Security, Liberty, and the Courts. — Oxford : Oxford University Press, 2007.
- Posner E., Vermeule A.* The Executive Unbound : After the Madisonian Republic. — Oxford : Oxford University Press, 2010.
- Pryor W. H. J.* Against Living Common Goodism // Federalist Society Review. — 2022. — Vol. 23. — P. 24–40.
- Rodriguez-Blanco V.* When Moral Principles Meet the Normative or Deliberative Stance of Judges : The Layers of Common Good Constitutionalism // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2023. — Vol. 46. — P. 983–1008.
- Sachs S. E.* According to Law // Harvard Journal of Law & Public Policy. — 2023. — Vol. 46. — P. 1271–1297.

- Schragger R., Schwartzman M.* What Common Good? / *The American Prospect*. — 2022. — URL: <https://prospect.org/culture/books/what-common-good-vermeule-review/> (visited on Apr. 11, 2025).
- Sérafin S., Sun K., Ménard X.F.* Notwithstanding Judicial Specification : The Notwithstanding Clause within a Juridical Order // *Supreme Court Law Review*. — 2023. — Vol. 110. — P. 135–168.
- Smith M.L.* Flourishing, Virtue, and Common Good Constitutionalism // *Harvard Journal of Law & Public Policy*. — 2023. — Vol. 46. — P. 1218–1241.
- Smith S.D.* The Constitution, The Leviathan, and the Common Good / *Constitutional Commentary*. — 2022. — URL: <https://constitutionalcommentary.lib.umn.edu/article/the-constitution-the-leviathan-and-the-common-good/> (visited on Apr. 10, 2025).
- Solum L.B.* Flourishing, Virtue, and Common Good Constitutionalism // *Harvard Journal of Law & Public Policy*. — 2023. — Vol. 46. — P. 1149–1175.
- Strang L.J.* The Common Good as a Reason to Follow the Original Meaning of the United States Constitution // *Harvard Journal of Law & Public Policy*. — 2023. — Vol. 46. — P. 1243–1070.
- Sulyok M.* The “Common Good” in Hungarian Judicial Interpretation : Footnotes for American Debates on Common Good Constitutionalism // *Harvard Journal of Law & Public Policy*. — 2023. — Vol. 46. — P. 1091–1121.
- Sunstein C.R.* Experiments of Living Constitutionalism // *Harvard Journal of Law & Public Policy*. — 2023. — Vol. 46. — P. 1177–1194.
- Sunstein C.R., Vermeule A.* *Law & Leviathan : Redeeming the Administrative State*. — Massachusetts : The Belknap Press of Harvard University Press, 2020.
- Tamanaha B.Z.* Beware Illiberal Natural Law / *Washington University in St. Louis Legal Studies Research Paper*. — 2022. — URL: <https://ssrn.com/abstract=4109402> (visited on Apr. 12, 2025).
- Vermeule A.* *Judging Under Uncertainty : An Institutional Theory of Legal Interpretation*. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2006.
- Vermeule A.* *The System of the Constitution*. — New York : Oxford University Press, 2011.
- Vermeule A.* *The Constitution of Risk*. — Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- Vermeule A.* A Christian Strategy / *First Things*. — 2017. — URL: <https://firstthings.com/a-christian-strategy/> (visited on Apr. 12, 2025).
- Vermeule A.* Integration from Within / *American Affairs*. — 2018. — URL: <http://americanaffairsjournal.org/2018/02/integration-from-within/> (visited on Apr. 12, 2025).
- Vermeule A.* All Human Conflict is Ultimately Theological / *Church Life Journal*. — 2019a. — URL: <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/all-human-conflict-is-ultimately-theological/> (visited on Apr. 22, 2025).

- Vermeule A. Liberalism and the Invisible Hand / American Affairs. — 2019b. — URL: <https://americanaffairsjournal.org/2019/02/liberalism-and-the-invisible-hand/> (visited on Apr. 22, 2025).
- Vermeule A. Beyond Originalism / The Atlantic. — 2020. — URL: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/03/common-good-constitutionalism/609037/> (visited on May 25, 2025).
- Vermeule A. Common Good Constitutionalism : Recovering the Classical Legal Tradition. — Polity Press, 2022.
- Zamagni S. Catholic Social Teaching, Civil Economy, and the Spirit of Capitalism // The True Wealth of Nations : Catholic Social Thought and Economic Life / ed. by D. K. Finn. — Oxford, UK : Oxford University Press, 2010. — P. 63–93.

Timoshina, E. V. 2025. "Konstitutsionalizm obshchego blaga [Common Good Constitutionon-ism]: kontseptsiya i polemika [Conception and Controversy]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 9 (3), 200–251.

ELENA TIMOSHINA
DOCTOR OF LETTERS IN LAW
PROFESSOR

ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY (SAINT PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-2948-4825

COMMON GOOD CONSTITUTINONALISM CONCEPTION AND CONTROVERSY

Submitted: May 15, 2025. Reviewed: July 01, 2025. Accepted: July 23, 2025.

Abstract: The article examines the modern project of rehabilitation of the common good, a concept of the classical natural law tradition, proposed by Harvard Law School professor Adrian Vermeule in the postliberal concept of "common good constitutionalism", as well as the broad polemic around this project. The first section provides a sketch of the main provisions of the postliberal program, the main message of which is the revival of the feelings and practices of social solidarity destroyed by liberalism. The subject of the second section is the concept of common good constitutionalism itself. We show the inconsistency of Vermeule's understanding of the common good both in itself and in relation to individual rights, which is connected with the use of the Thomist notion of the common good without taking into account the transcendent perspective of human purposes implied by this notion. Since Vermeule does not present any vision of human nature, without clarification of which the concept of the common good cannot be clarified, the third section presents M. Foran's development of his concept, focusing on the natural-law justification of dignity in relation to the common good. The last section is devoted to a critical discussion of Vermeule's conception. Critics claim common good constitutionalism rejects the liberal ideal of moral neutrality and the intervention of religious morality in law with the support of state institutions. However, it would be more accurate to diagnose this concept as an attempt to justify the possibility of replacing the morality of a secular society, promoted through the same political institutions, with religious morality. It

has been noted that the common good constitutionalism formed within Catholic integralism resembles the project of the Grand Inquisitor described by Dostoevsky, in which the “kingdom of peace and happiness” was built on miracles, mystery, and authority. In Vermeule’s project we find the authority of the ruler, the secret of the common good inaccessible to the subjects, and the miracle of abundance and prosperity gratefully accepted by the subjects. A review of the polemics surrounding Vermeule’s conception leads to the conclusion that there is a deep division within the American legal community in understanding the foundations, features, and ways of development of the U.S. constitutional tradition.

Keywords: Common Good, Constitutionalism, Postliberalism, Classical Legal Tradition, Natural Law, Human Rights, Dignity, Legal Positivism, Political Theology.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-200-251.

REFERENCES

- Ahrens, E., and B. Wolters. 2021. *Postliberal: Ein Entwurf* [in German]. Schnellroda: Antaios.
- Alicea, J. J. 2022. “The Moral Authority of Original Meaning.” *Notre Dame Law Review* 98 (1): 1–60.
- Barclay, St. H. 2023. “Strict Scrutiny, Religious Liberty, and the Common Good.” *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:937–955.
- Barnett, R. E. 2020. “Common-Good Constitutionalism Reveals the Dangers of Any Non-originalist Approach to the Constitution.” *The Atlantic*. Accessed Apr. 20, 2025. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/04/dangers-any-non-originalistapproach-constitution/609382>.
- . 2022. “Deep-State Constitutionalism.” *Claremont Review of Books. A Journal of Political Thought and Statesmanship* XXII (2): 33–40.
- Bastié, E. 2021. *La Guerre des idées: Enquête au cœur de l'intelligentsia française* [in French]. Paris: Robert Laffont.
- Baude, W., and St. E. Sachs. 2023. “The ‘Common-Good’ Manifesto.” *Harvard Law Review* 136:861–906.
- Belzhelarskiy, Ye. A. 2017. “Istoki i smysl immanentist-skogo diskursa v kontekste radikal'noy ortodoksii [Sources and Sense of the Immanentistic Discourse in the Context of Radical Orthodoxy of John Milbank]” [in Russian]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii [Review of Russian Christian Academy for Humanities]* 18 (1): 194–203.
- . 2019. “Diskursivnaya bor'ba v prostranstve post-sekulyarnosti [Discursive Battle in the Field of Post-Secularity]: prodolzheniye epokhi religioznykh voyn [Continuation of Religious Wars Era]” [in Russian]. *Tetrad'i po konservatizmu [Essays on Conservatism]*, no. 3, 13–26.
- Borg, St. 2023. “In Search of the Common Good: The Postliberal Project Left and Right.” *European Journal of Social Theory* xx:1–19.
- Bourdieu, P. 2007. “Dukh gosudarstva; genezis i struktura byurokraticheskogo polya [Esprits d'Etat. Genèse et structure du champ bureaucratique]” [in Russian]. In *Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva [Sociologie de l'espace social]*, ed. and trans. from the French by N. A. Shmatko, 220–254. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Institut eksperimental'noy sotsiologii, Aleteyya.
- Casey, C. 2021. “‘Common Good Constitutionalism’ and the New Debate over Constitutional Interpretation in the United States.” *Public Law*, no. 4, 765–787.
- . 2023. “The Irish Constitution and Common Good Constitutionalism.” *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:1055–1090.

- Casey, C., and A. Vermeule. 2022. "Myths of Common-Good Constitutionalism." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:103–144.
- Continenti, M. 2022. *The Right. The Hundred Year War for American Conservatism*. New York: Basic Books.
- Crevelde, M. van. 2006. *Rastsvet i upadok gosudarstva [The Rise and Decline of the State]* [in Russian]. Ed. and trans. from the English by Yu. Kuznetsov and A. Makeyev. Moskva [Moscow]: IRIS-EN.
- Crowe, J. 2019. *Natural Law and the Nature of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davydov, O. B. 2015. "Via premoderna [Via premoderna]: metafiziko-politicheskiy proyekt Dzhona Milbanka [Metaphysical-Political Project of John Milbank]" [in Russian]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]* 33 (3): 361–381.
- . 2019. "Mir i vojna [Peace and War]: khristianskaya al'ternativa metafizike nasiliya [A Christian Alternative to the Metaphysics of Violence]" [in Russian]. *Bogoslovskiy vestnik [Theological Herald]* 35 (4): 87–101.
- Deneen, P. 2018. *Why Liberalism Failed*. New Haven and London: Yale University Press.
- Dostoyevskiy, F. M. 1972/1990. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. G. Bazanov, G. M. Fridlender, and V. V. Vinogradov. 30 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- "Dred Scott v. Sandford, 60 U.S. 393." 1856. Justia U.S. Supreme Court Center. <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/60/393/>.
- Duke, G. 2016. "The Distinctive Common Good." *The Review of Politics* 78 (2): 227–250.
- . 2017. "The Common Good." In *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, ed. by G. Duke and R. George, 369–396. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dyzenhaus, D. 2020. "Schmitt in the US." *Verfassungsblog*. Accessed Apr. 20, 2025. <https://verfassungsblog.de/schmitt-in-the-usa>.
- Epps, G. 2020. "Common-Good Constitutionalism: An Idea as Dangerous as They Come." *The Atlantic*. Accessed Apr. 20, 2025. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/04/common-goodconstitutionalism-dangerous-idea/609385/>.
- "Eradicating Anti-Christian Bias." 2025. The White House. <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/02/eradicating-anti-christian-bias/>.
- Finnis, J. 2012. *Yestestvennoye pravo i yestestvennyye prava [Natural Law and Natural Rights]* [in Russian]. Trans. from the English by V. P. Gaydamaka and A. V. Panikhina. Moskva [Moscow]: IRIS-EN / Mysl'.
- Foran, M. 2023a. "Equal Dignity and the Common Good." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:1009–1027.
- . 2023b. "Rights, Common Good, and the Separation of Powers." *Modern Law Review* 86 (3): 599–628.
- Gray, J. 1993. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. New York and London: Routledge.
- . 2003. *Pominki po Prosveshcheniyu [Enlightenment's Wake]: politika i kul'tura na zakate sovremennosti [Politics and Culture at the Close of the Modern Age]* [in Russian]. Ed. by G. V. Kamenskaya. Trans. from the English by L. Ye. Pereyaslavtseva, Ye. L. Rudnitskaya, and M. S. Fetisov. Moskva [Moscow]: Praksis.
- . 2023. *The New Leviathans: Thoughts After Liberalism*. London: Allen Lane.
- Hammer, J. 2021. "Common Good Originalism: Our Tradition and Our Path Forward." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 44 (3): 917–960.

- . 2023. "Common Good Constitutionalism and Common Good Originalism: A Convergence?" *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:1197–1216.
- Hedley, D., and W. J. Hankey, eds. 2005. *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*. Aldershot: Ashgate.
- Ho, J. C. 2023. "Originalism, Common Good Constitutionalism, and Our Common Adversary: Fair-Weather Originalism." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:957–966.
- Il'in, I. Yu. 2023. "Otkerkovleniye obshchestva iznutri, a ne izvne [Churching of Society from Within and Not from Without]: retsepsiya idey protoiyereya Sergiya Bulgakova v dvukh sovremennykh proyektakh politicheskoy teologii [Reception of Sergius Bulgakov's Ideas in Contemporary Political Theology]" [in Russian]. *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta [The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute]* (48): 51–74.
- Keenan, B. 2022. "Baptizing the State—Vermeule's Common Good." *Critical Legal Thinking*. Accessed Apr. 21, 2025. <https://criticallegalthinking.com/2022/05/23/baptizing-the-state-vermeules-common-good/>.
- Kelly, M. D. 2024. "Challenging Common Good Constitutionalism." *Jurisprudence* 15 (3): 418–440.
- Kelsen, H. 2024. "Bog i gosudarstvo [Gott und Staat]" [in Russian]. In *Ocherki po filosofii prava i morali [Essays in Legal and Moral Philosophy]*, trans. from the German by M. V. Antonov and A. A. Krayevskiy, 78–103. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Alef-Press.
- Kompendium sotsial'nogo ucheniya Tserkvi [Compendium of the Social Doctrine of the Church]* [in Russian]. 2006. Moskva [Moscow]: Paoline.
- Kondurov, V. Ye. 2024. "Politika i dogmatika konstitutsionnogo prava [The Politics and Dogmatics of Constitutional Law]" [in Russian]. *Pravovedeniye [Jurisprudence]* 68 (4): 516–535.
- Krein, J., and G. Pappin. 2020. "Common Good Capitalism: An Interview with Marco Rubio." *American Affairs* 4 (1): 3–14.
- Lanchava, A. I. 2022a. "Amerikanskiy katolicheskiy konservatizm [American Catholic Conservatism]: sovremennyye aspekty interpretatsii [Modern Aspects of Interpretation]" [in Russian]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii [Review of Russian Christian Academy for Humanities]* 23 (1): 199–211.
- . 2022b. "Interpretatsiya obshchego blaga v 'novom' integralizme i yeye politiko-pravovyye posledstviya [Interpretation of the Common Good in the 'New' Integralism and Its Politico-Legal Consequences]" [in Russian]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii [Review of Russian Christian Academy for Humanities]* 23 (4): 295–307.
- Leiter, B. 2023. "Politics by Other Means: The Jurisprudence of 'Common Good Constitutionalism'." *University of Chicago Law Review* 90 (6): 1685–1717.
- Maritain, J. 1966. *The Person and the Common Good [La personne et le bien commun]*. Trans. from the French by J. Fitzgerald. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- Matey, P. B. 2023. "'Indispensably Obligatory': Natural Law and the American Legal Tradition." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:967–980.
- McClain, L. C., and J. E. Fleming. 2023. "Toward a Liberal Common Good Constitutionalism for Polarized Times." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:1123–1148.
- McGinnis, J. O. 2022. "Originalism for the Common Good." *Law & Liberty*. Accessed Apr. 21, 2025. <https://lawliberty.org/bookreview/originalism-for-the-common-good/>.
- Milbank, J. 2006. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- . 2008. "Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon." In *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word*, ed. by A. Pabst and C. Schneider, 45–90. Farnham (UK): Ashgate.

- . 2011a. "Materializm i transtsendentnost' [Materialism and Transcendence]" [in Russian], trans. from the English by D. A. Uzlaner. *Logos*, no. 3, 206–244.
- . 2011b. "Novoye razdeleniye [A New Divide]: romanticheskaya vs. klassicheskaya ortodoksiya [A Romantic Versus a Classical Orthodoxy]" [in Russian], trans. from the English by Ye. Groznova. *Vestnik PSTGU. Seriya 1. Bogosloviye. Filosofiya [Saint Tikhon's University Review. Series 1. Theology. Philosophy]* 36 (4): 96–110.
- . 2012. "Against Human Rights: Liberty in the Western Tradition." *Oxford Journal of Law and Religion* 1 (1): 203–234.
- . 2019. "Sotsializm vne levogo napravleniya [Socialism Beyond the Left]" [in Russian], trans. from the English by M. Yu. Aronova and Yu. B. Zimarskaya. *Tetradi po konservatizmu [Essays on Conservatism]*, no. 3, 224–227.
- . 2022a. "On 'Left Integralism': Catholic Social Teaching as a Political Theology. Lecture given within the JP2 Lectures series on March 17, 2022. Angelicum, St. John Paul II Institute of Culture." Angelicum. Accessed Apr. 19, 2025. https://angelicum.it/wp-content/uploads/2022/02/John-Milbank_JP2-Lecture_Left-Integralism.pdf.
- . 2022b. *Teologiya i sotsial'naya teoriya [Theology and Social Theory]: po tu storonu sekulyarnogo razuma [Beyond Secular Reason]* [in Russian]. Trans. from the English by A. I. Kyrlezhev and D. A. Uzlaner. Moskva [Moscow]: Teoestetika.
- Milbank, J., and A. Pabst. 2016. *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future*. London: Rowman & Littlefield Int.
- Miller, D. 2023. "Common Good Gun Rights." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:1029–1053.
- Overeem, P., and H.-M. ten Napel, eds. 2021. *Het radicale middenoverzee: Verkenningen van het postliberalisme* [in Dutch]. Utrecht: Eburon.
- Pabst, A. 2017. "Virtue, Post-liberalism and the Common Good: The New Centre-Ground of Western Politics." *Tetradi po konservatizmu [Essays on Conservatism]*, no. 1, 84–94.
- . 2021a. *Postliberal Politics: The Coming Era of Renewal*. Cambridge: Polity Press.
- . 2021b. "Postliberal'naya politika [Postliberal Politics]" [in Russian], trans. from the English by A. Talalayevskaya. *Tetradi po konservatizmu [Essays on Conservatism]*, no. 3, 200–222.
- . 2022. "Renewing the West's Unique Universalism." *Telos*, no. 201, 165–188.
- . 2024. "Three Faces of Postliberalism." In *The Oxford Handbook of Illiberalism*, ed. by M. Laruelle, 887–912. New York: Oxford University Press.
- Papanikolaou, A. 2021. *Misticheskoye kak politicheskoye. Demokratiya i ne-radikal'naya ortodoksiya [The Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Kyrlezhev. Kiyev [Kiev]: Dukh i litera.
- "Planned Parenthood of Southeastern Pa. v. Casey, 505 U.S. 833." 1992. Justia U.S. Supreme Court Center. <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/505/833/>.
- Pojanowski, J. A., and K. C. Walsh. 2022. "Recovering Classical Legal Constitutionalism: A Critique of Professor Vermeule's New Theory." *Notre Dame Law Review* 98 (1): 403–463.
- Posner, E., and A. Vermeule. 2007. *Terror in the Balance: Security, Liberty, and the Courts*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2010. *The Executive Unbound: After the Madisonian Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Pryor, W. H. Jr. 2022. "Against Living Common Goodism." *Federalist Society Review* 23:24–40.
- Rodriguez-Blanco, V. 2023. "When Moral Principles Meet the Normative or Deliberative Stance of Judges: The Layers of Common Good Constitutionalism." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:983–1008.
- Sachs, St. E. 2023. "According to Law." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:1271–1297.

- Schrager, R., and M. Schwartzman. 2022. "What Common Good?" *The American Prospect*. Accessed Apr. 11, 2025. <https://prospect.org/culture/books/what-common-good-vermeule-review/>.
- Sérafín, St., K. Sun, and X. F. Ménard. 2023. "Notwithstanding Judicial Specification: The Notwithstanding Clause within a Juridical Order." *Supreme Court Law Review* 110:135–168.
- Shchipkov, V. A. 2019. "Pravoslaviye i 'Radikal'naya ortodoksiya' [Orthodoxy and 'Radical Orthodoxy']: ponimaniye 'posrednichestva' i perspektivy vzaimodeystviya [Understanding of 'Mediation' and Prospects of Collaboration]" [in Russian]. *Tetradī po konservativizmu [Essays on Conservatism]*, no. 3, 171–183.
- Smith, M. L. 2023. "Flourishing, Virtue, and Common Good Constitutionalism." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:1218–1241.
- Smith, St. D. 2022. "The Constitution, The Leviathan, and the Common Good." *Constitutional Commentary*. Accessed Apr. 10, 2025. <https://constitutionalcommentary.lib.umn.edu/article/the-constitution-the-leviathan-and-the-common-good/>.
- Solum, L. B. 2023. "Flourishing, Virtue, and Common Good Constitutionalism." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:1149–1175.
- Strang, L. J. 2023. "The Common Good as a Reason to Follow the Original Meaning of the United States Constitution." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:1243–1070.
- Sulyok, M. 2023. "The 'Common Good' in Hungarian Judicial Interpretation: Footnotes for American Debates on Common Good Constitutionalism." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:1091–1121.
- Sunstein, C. R. 2023. "Experiments of Living Constitutionalism." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 46:1177–1194.
- Sunstein, C. R., and A. Vermeule. 2020. *Law & Leviathan: Redeeming the Administrative State*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tamanaha, B. Z. 2022. "Beware Illiberal Natural Law." Washington University in St. Louis Legal Studies Research Paper. Accessed Apr. 12, 2025. <https://ssrn.com/abstract=4109402>.
- Thomas Aquinas. 2010. *Summa theologiae. Chast' II–I. Voprosy 90–114 [Summa Theologica]* [in Russian]. Trans. from the Latin by S. I. Yermeyev. Kiev [Kiev]: Nika-Tsentr.
- Timoshina, Ye. V. 2025a. "'Obshcheye blago' klassicheskoy pravovoy traditsii [The 'Common Good' of the Classical Legal Tradition]: aktual'nyy diskurs i sud'ba ponyatiya v kartinakh mira (Antichnost' i Srednevekov'ye) [Current Discourse and the Fate of the Concept in Worldviews (Antiquity and the Middle Ages)]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 4, 5–16.
- . 2025b. "'Obshcheye blago' klassicheskoy pravovoy traditsii [The 'Common Good' of the Classical Legal Tradition]: sud'ba ponyatiya v kartinakh mira (Vozrozhdeniye i ranneye Novoye vremya) i sovremennyye popytki yego reabilitatsii [The Fate of the Concept (the Renaissance and Early Modern Times) and Modern Attempts at His Rehabilitation]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 5, 58–69.
- Trimbl, U. 2019. "Radikal'naya ortodoksiya [Radical Orthodoxy]: pervaya filosofiya v 'post-khristianskom mire' [The First Philosophy in the 'Post-Christian World']" [in Russian]. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii [Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy]*, no. 1, 160–185.
- Uzlaner, D. 2008. "Raskoldovyvaniye diskursa [The Disenchantment of Discourse]: 'Religioznoye' i 'svet-skoye' v yazyke Novogo vremeni ['Religious' and 'Secular' in the Discourse of the Modern Age]" [in Russian]. *Logos*, no. 4, 140–159.
- Vdovina, G. V. 2023. "Dzhon Milbank i 'delo Suaresa' [John Milbank and the 'Suárez Affair']" [in Russian]. *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik [History of Philosophy Yearbook]*, no. 38, 6–35.

- Vermeule, A. 2006. *Judging Under Uncertainty: An Institutional Theory of Legal Interpretation*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 2011. *The System of the Constitution*. New York: Oxford University Press.
- . 2014. *The Constitution of Risk*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2017. "A Christian Strategy." *First Things*. Accessed Apr. 12, 2025. <https://firstthings.com/a-christian-strategy/>.
- . 2018. "Integration from Within." *American Affairs*. Accessed Apr. 12, 2025. <https://americanaffairsjournal.org/2018/02/integration-from-within/>.
- . 2019a. "All Human Conflict is Ultimately Theological." *Church Life Journal*. Accessed Apr. 22, 2025. <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/all-human-conflict-is-ultimately-theological/>.
- . 2019b. "Liberalism and the Invisible Hand." *American Affairs*. Accessed Apr. 22, 2025. <https://americanaffairsjournal.org/2019/02/liberalism-and-the-invisible-hand/>.
- . 2020. "Beyond Originalism." *The Atlantic*. Accessed May 25, 2025. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/03/common-good-constitutionalism/609037/>.
- . 2022. *Common Good Constitutionalism: Recovering the Classical Legal Tradition*. Polity Press.
- Zamagni, St. 2010. "Catholic Social Teaching, Civil Economy, and the Spirit of Capitalism." In *The True Wealth of Nations: Catholic Social Thought and Economic Life*, ed. by D. K. Finn, 63–93. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Zemanek, L. 2023. "Pod'yem avtoritarizma na Zapade i global'nyy perekhod k politsentrizmu [The Rise of Liberal Authoritarianism and Global Transition to Polycentrism]" [in Russian]. *Rossiya v global'noy politike [Russia in Global Affairs]* 21 (4): 82–99.
- Zweerde, E. van der. 2012. "Osmyslivaya 'sekulyarnost'" [Understanding the Secular]" [in Russian], ed. and trans. from the English by A. Agadzhanyan and A. Kyrlezhev. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]* 30 (3): 69–113.

МИХАИЛ СТЕПАНОВ*

РЕСПУБЛИКАНИЗМ: ОПЫТ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ**

Получено: 19.06.2024. Рецензировано: 20.05.2025. Принято: 23.07.2025.

Аннотация: После переоткрытия республиканизма во второй половине XX в. представителями Кембриджской школы политической мысли он остается одним из наиболее востребованных направлений в современной политической философии. Однако несмотря на относительно широкую известность, в его осмыслении имеется ряд серьезных концептуальных проблем. Одна из них — наличие когерентной традиции республиканской мысли. Для решения данной проблемы необходимо в первую очередь обратиться к богатому опыту концептуализации республиканизма, который и стал предметом предлагаемой статьи. Автор исследует содержание, вкладываемое современными республиканскими теоретиками в понятие «республиканизм», а также то, насколько их взгляды согласуются друг с другом. Отдельное внимание уделяется истории данного термина, который появился лишь в конце XVII в., а также вопросу соотношения терминов «республиканизм» и «неореспубликанизм». Подробно анализируется ряд региональных и синтетических подходов к пониманию республиканизма. Автор показывает, что современная республиканская теория неоднородна и противоречива. Представители различных подходов порой серьезно расходятся во взглядах на ключевые моменты ее концептуального содержания, что существенно осложняет выработку такого понимания республиканизма, которое позволило бы говорить о нем как об обладающем внутренним единством направлении политической мысли. В заключении на основании полученных данных также предпринята попытка обозначить пересекающиеся в рассмотренных подходах темы, которые могут стать отправной точкой для дальнейшего поиска в данной области.

Ключевые слова: республиканизм, республика, республиканская мысль, римский республиканизм, греческий республиканизм, классический республиканизм, свобода, недоминирование.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-252-276.

ВВЕДЕНИЕ

Итальянский политический теоретик М. Вироли однажды заметил, что, в отличие от естествознания, политическая наука развивается не путем изобретения новых теорий взамен старых, а путем переоткрытия и уточнения ранее забытых идей и тем (Viroli, 2002: 4). Одной из таких идей сравнительно недавно стал республиканизм. На сегодняшний день это одно из ведущих направлений исследований в политической теории и философии, что во многом стало следствием стремительного

*Степанов Михаил Антонович, аспирант, младший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва), mishadze@inbox.ru, ORCID: 0000-0001-5220-0096.

**© Степанов, М. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

роста интереса академического сообщества к данному направлению политической мысли в последней трети XX в. «Республиканский поворот», как сейчас иногда называют обращение интеллектуалов того времени к республиканским идеям, стал возможен, с одной стороны, благодаря кризису социалистического проекта, в частности в Советском Союзе; с другой — по причине неприятия ими неолИБЕРАЛИЗМА за его стремление подчинить логике рынка многие сферы жизни общества (Недяк, 2018: 60). В республиканизме они видели новую альтернативу либеральной теории.

Эта идея обрела множество сторонников, но ничуть не меньше и противников. К примеру, сегодня о корректности противопоставления либерализма и республиканизма ведутся серьезные споры, участники которых высказывают порой диаметрально противоположные точки зрения. Однако мы не будем вдаваться в подробности данной темы в рамках настоящего исследования. Нас интересует иной, не менее важный вопрос. Несмотря на богатую историю и повышенное внимание научного сообщества, у республиканизма по-прежнему имеется ряд значимых концептуальных проблем. Одной из них является вопрос о наличии единой традиции республиканской мысли, о ее идейных основаниях. Возможно ли говорить о республиканизме как о последовательно-логическом политическом учении или он представляет собой совокупность идейно-ценностных систем, по какой-то причине объединенных одним названием? Что скрывается за термином «республиканизм»? Чем республиканизм отличается от неореспубликанизма, если различные авторы для именованя одних и тех же политических идей могут использовать оба этих термина (см., например: Lovett, 2006)? Нерешенность данной проблемы препятствует четкому концептуальному самоопределению республиканизма в общей совокупности политико-философского знания.

При этом констатация разнородности республиканской мысли, ставящая под сомнение ее целостность и последовательность, часто встречается в исследованиях по республиканизму (Петтит, Яковлев, 2016: 45; Хархордин, 2021: 46; Нополан, 2003: 11–12), авторы которых редко обращаются к детальному рассмотрению существующих концепций, ограничиваясь лишь их кратким упоминанием и стремясь уделить больше внимания раскрытию собственного видения. В свою очередь, мы исходим из того, что коль скоро некоторое количество концептуальных систем объединено под одним названием, значит у них с необходимостью должен иметься определенный набор общих базовых элементов,

позволяющий говорить обо всей совокупности данных систем как об отдельном направлении мысли. В противном случае их невозможно было бы объединить в одну группу. Мы также полагаем, что выработка принципиально нового подхода к пониманию республиканизма сегодня — малоперспективное направление в работе над решением поставленной проблемы: еще один подход, добавленный к множеству уже существующих, вряд ли серьезно продвинет нас в поиске идейных оснований республиканизма. Напротив, первым шагом на этом пути должен стать комплексный анализ существующих подходов к его пониманию. По этой причине в данной работе мы хотели бы обратиться к опыту концептуализации республиканизма и попытаться разобраться в том, что различные авторы понимают под этим термином и насколько их видение согласуется друг с другом. Разумеется, в рамках небольшой статьи невозможно уделить достаточно внимания всем имеющимся подходам, поэтому мы рассмотрим в обобщенном виде лишь те из них, которые считаем основными.

ИСТОРИЯ ТЕРМИНА «РЕСПУБЛИКАНИЗМ»

Трудно однозначно сказать, когда был впервые употреблен термин «республиканизм». В английском языке это слово, как утверждает М. Бардуччи, появилось предположительно в последней трети XVII в. (Barducci, 2017: 74) в работе Г. Мора, который употребил его в одном ряду с возможными угрозами английской монархии (More, 1685: 22). Республиканизм рассматривался им (очевидно, под влиянием трагических событий Английской революции) как нечто несовместимое с монархией и противопоставлялся ей.

Во французском языке данный термин был известен как минимум с середины XVIII в. и, как все производные существительные от слова «республика», по семантическому содержанию относился к «государству, управляемому многими» (Monnier, 2002: 86). Во времена Французской революции он был актуализирован благодаря вышедшей в 1790 г. книге председателя якобинского клуба Ф. Робера «Республиканизм, адаптированный к Франции» (ibid.: 97), в которой автор отождествлял республиканизм и прямую демократию, обозначив их как правление всех, при котором граждане лично участвуют в создании законов (Robert, 1991: 87). Однако, признав невозможность установления данной формы правления в современной ему Франции, Робер выступил в поддержку представительной системы (ibid.: 88–89). Спустя пять лет

в схожем направлении (но критикуя классическую демократию) пошел И. Кант, употребив термин «республианизм» в своем известном трактате «К вечному миру» и обозначив им «государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от власти законодательной» (Кант, Ровбо, 2024: 170), необходимым условием воплощения которого является система представительства.

Термин «республианизм» появился и получил распространение в период, когда доминирующее направление республиканской мысли находилось в процессе трансформации. Как отмечает ряд исследователей, в XVII–XVIII вв. классическое¹ античное представление о республике как «империи законов, а не людей» (Lovett & Pettit, 2009: 12) стало все больше уступать новому (Хархордин, 2021: 22–27; Viroli, 2002: 32–33). Согласно преобладавшей до конца XVIII в. в европейской политической мысли римской традиции, восходящей еще к Цицерону, республика рассматривалась как достояние народа, высшее благо, ради защиты и сохранения которого можно поступиться частными интересами, поскольку от общего благополучия зависел успех в частных делах (Штарк, Серов, 2009: 47). Республика — это образ жизни, сообщество свободных и равных в правовом отношении граждан, осуществляющих самоуправление согласно закону, в основу которого положено представление об общем благе. Верховенство права представлялось одним из ключевых принципов республиканского правления, обеспечивающим сохранность политической свободы. Противоположностью республики в этом отношении была деспотия, где правил не закон, а частные интересы правящих. Вместе с тем, хотя многие сторонники данной традиции высказывались в пользу так называемого смешанного правления, то есть сочетания нескольких классических типов государственного устройства в одном, вопрос институционального дизайна зачастую оставался второстепенным — республикой могла быть и демократия, и аристократия, и монархия при условии реализации принципа превосходства права над личной волей правителя.

¹Под классическим республианизмом подразумевают чаще всего римскую и неоримскую традицию. Некоторые исследователи, в частности Э. Нельсон, как будет показано далее, выступают против выделения какой-либо из версий республианизма в качестве классической, полагая это неуместным. Одним из аргументов в пользу классического статуса именно римского республианизма может служить тот факт, что само словосочетание «*res publica*» появилось в Древнем Риме (Марей, 2021: 21).

Процесс изменения концептуального содержания республиканизма был обусловлен чередой революций в странах Европы и Северной Америки, становлением либерализма, вобравшего в себя ряд республиканских идей и по-своему интерпретировавшего их, а также расширением возможности политического участия для широких масс населения, ввиду чего стало затруднительным применение на практике античных республиканских принципов в условиях западных обществ того времени. Новое понимание республиканизма, окончательно утвердившееся после Французской революции, получило сегодня наименование нововременного или исключаяющего (Хархордин, 2020: 19), поскольку отныне республика рассматривалась как противоположность монархии. Стало уделяться особое внимание институциональному дизайну, в частности, большое значение приобрели избирательное право, разделение властей и представительная система. Иными словами, республика получила то определение, которое используется сегодня в обыденном языке.

Разумеется, некоторые философы того времени, как, например, Кант, продолжали видеть в монархии одну из возможных форм республики, в чем сближались с ее ранним пониманием, но они уже делали основной акцент на вопросе государственного строительства с целью обеспечения свободы граждан, а не на абстрактных античных понятиях общего блага и достоинства народа (Хархордин, 2021: 106). Термин «республиканизм» появляется как обозначающий именно такое понимание республики. При этом слово было закреплено в словарях, например, во французском языке, только в 1835 г., пополнив словарь Французской академии, правда в существенно измененном значении — приверженность республиканским взглядам (Monnier, 2002: 86). Данное толкование республиканизма как набора определенных взглядов, разделяемых кем-либо, видится нам более удачным, чем простое перечисление характеристик республиканской формы правления, на что дополнительно указывают суффиксы «-ism» в английском слове «republicanism» и «-isme» во французском «républicanisme», использующиеся для образования существительных, обозначающих какие-либо доктрины, верования, учения и др.

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ РЕСПУБЛИКАНИЗМА

Существующие подходы к пониманию республиканизма можно разделить на две группы: (1) региональные — в основе которых лежит римское или греческое представление о республике; (2) синтетические — стремящиеся объединить в рамках одного подхода оба региональных

прочтения республиканизма или вовсе выйти за рамки этой парадигмы в попытке сформулировать общую традицию данного направления политической мысли.

РИМСКИЙ ПОДХОД

Одним из первых в республиканизме был сформулирован римский подход, который остается на сегодняшний день самым известным и популярным. Эта точка зрения была предложена авторами, ответственными за возрождение интереса к республиканской теории в конце XX в. — Ф. Петтитом и К. Скиннером. Сторонники римского подхода полагают, что республиканская мысль берет свое начало в трудах Цицерона. Республика в их представлении — это разделяемая всеми гражданами «политическая система, в которой нет прямого личного правления одних людей над другими, а скорее существуют условия равного гражданства, регулируемые согласно принципу верховенства права» (Lovett & Pettit, 2009: 12).

Ключевым элементом римского подхода является особое понимание свободы. Республиканизм — это теория политической свободы, замечает Вироли (Viroli, 2002: 4). Представители данного подхода настаивают на необходимости выхода за пределы дихотомии двух концепций свободы, представленных И. Берлином, и предлагают обратиться к пониманию свободы, которое в Новое время было вытеснено на периферию социально-политической мысли более индивидуалистическими концепциями (Скиннер, Моисеев, 2013: 167). Данное понимание свободы, которое они относят к разновидности негативной свободы (Lovett & Pettit, 2009: 12–13), обозначается как не-доминирование и является идейным наследием римского представления о свободе как отсутствии статуса раба, по причине чего его иногда также называют неоримским (Скиннер, Магун, 2006: 23). Оно заключается в том, что человека можно считать свободным, только если в отношении него отсутствует даже минимальная вероятность каких-либо насильственных действий, которые носили бы произвольный характер, то есть не были бы регламентированы ничем, кроме воли того, кто подобные действия совершает.

Республиканская свобода как не-доминирование противопоставляется другой разновидности негативной свободы — либеральной, обозначаемой

как не-вмешательство². С этой точки зрения свободным может считаться лишь тот, кто не испытывает по отношению к себе какого-либо принуждения посредством физического насильственного воздействия или угрозы применения такого воздействия (Скиннер, Магун, 2006: 75–77). Либеральная концепция, по мнению приверженцев римского подхода, в недостаточной степени гарантирует свободу индивида, оставляя широкое пространство для его притеснения, поскольку совершенно необязательно, что человек является свободным, если в его жизнь никто не вмешивается. Данный тезис Ф. Петтит и Ф. Ловетт подкрепляют примером об отношениях раба и господина: если рабовладелец по тем или иным причинам не желает применять насилие и принуждать к чему-либо своих рабов, то с точки зрения не-вмешательства их можно считать свободными, поскольку они предоставлены сами себе и в их действия никто не вмешивается; но с точки зрения республиканской свободы они по-прежнему остаются несвободными, поскольку у их хозяина сохраняется возможность принудить рабов к чему-либо в любое время, когда ему будет угодно (Lovett & Pettit, 2009: 14). Республиканская свобода оказывается предпочтительнее либеральной, так как она исключает элемент произвола, неограниченного волюнтаризма из отношений между индивидами, оставляя только такое вмешательство, которое признается всеми гражданами, то есть закон. Последний является источником и одновременно одной из гарантий сохранения свободы. Ограничения, накладываемые им на свободу действий граждан, призваны защитить их от потенциально большего вмешательства (Петтит, Яковлев, 2016: 82).

Другой гарантией свободы выступает гражданское самоуправление или политическое участие. С точки зрения римского республиканизма индивидуальная свобода невозможна без свободы коллективной. Как только сообщество «теряет способность действовать в соответствии с общей волей» (Скиннер, Моисеев, 2013: 179) и становится объектом воли кого-либо, оно попадает в зависимость, а граждане теряют способность распоряжаться собой по собственному усмотрению. Граждане должны обладать способностью и быть готовыми принимать участие в общем деле, служить общему благу, понимаемому как свободная и независимая жизнь (Viroli, 2002: 54). При этом участие не предполагает растворение индивидуального в общественном, но побуждает искать баланс между

²Помимо данных наименований республиканской и либеральной концепций свободы, в литературе можно также встретить соответственные названия «свобода гражданина» и «свобода слуг» (Вироли, Кушнарева, 2014: 7).

этими двумя началами для достижения общего блага. Однако при всей важности участия оно не является абсолютной ценностью в рамках римского республиканизма, оставаясь лишь средством «продвижения свободы как не-доминирования» (Петтит, Яковлев, 2016: 42). Право в этом отношении имеет определенно большую значимость, поскольку создает сами условия для существования такой свободы.

Вместе с тем данный подход не лишен слабых мест. Первое, отчасти признаваемое некоторыми его авторами, заключается в том, что он представляет собой одну из возможных версий республиканизма и поэтому не может претендовать на некое его целостное понимание. Так, Петтит в монографии «Республиканизм. Теория свободы и государственного правления», которую во многом можно считать основополагающей для современной республиканской теории, высказал скромное сомнение в том, что республиканизм возможно назвать некой традицией политической мысли, так как он «не является достаточно последовательной и связной концепцией, чтобы его можно было трактовать таким образом» (там же: 45), и потому говорил, что развивает лишь его версию (там же: 178). Другой версией является греческий республиканизм. Петтит признаёт существование греческой альтернативы³, но он вынужден это сделать, чтобы тем самым оградить себя от возможной критики за игнорирование противоположной традиции. Он относится к ней несколько свысока, не считает ее аутентичной, полагая, что ее «авторитет как „республиканской“ политической доктрины сомнителен» (Lovett & Pettit, 2009: 12).

Вторым проблемным местом римского подхода является его, если можно так выразиться, историческая дискретность. Сперва необходимо отметить, что республиканизм, к какой бы традиции для его толкования мы не обращались, не имеет целостной непрерывной истории. Общим местом для его исследователей является то, что после падения Римской республики и на протяжении всего христианского Средневековья он находился в некотором «анабиозе», вновь получив популярность лишь в эпоху Возрождения⁴ (Одье, Рындин, 2021: 25; Петтит, Яковлев,

³ Не все сторонники римской традиции следуют примеру Петтита. Например, Вироли выступает против любых попыток интерпретации республиканизма как интеллектуальной традиции, восходящей к греческим авторам, называя это «грубой исторической ошибкой» (Viroli, 1995: 170–171).

⁴ Тем временем Вироли предлагает отсчитывать историю республиканской мысли не с античности, а сразу с эпохи Возрождения. Отдавая дань уважения античным авторам, заложившим основы республиканской теории (Вироли, Кушнарева, 2014: 18; Viroli,

2016: 57; Скиннер, Моисеев, 2013: 167; Хархордин, 2021: 47; Honohan, 2003: 42; Nelson, 2004: 17). Таким образом, историю республиканизма можно условно разделить на два этапа — античный и постантический. И если граница между данными этапами серьезных споров не вызывает, то вопрос развития республиканизма в постантический период выглядит уже не столь однозначно. Сторонники римского подхода полагают, что в XVII–XVIII вв. республиканизм начал постепенно вытесняться вышедшим на историческую сцену либерализмом, до тех пор пока последний окончательно не отодвинул его на задний план. Его основа — концепция свободы как не-доминирования — уступила место либеральной концепции свободы как не-вмешательства, и в результате либерализм полностью затмил республиканизм (Скиннер, Магун, 2006: 84, 94; Скиннер, Моисеев, 2013: 167) или даже, по выражению Петтита, узурпировал его (Петтит, Яковлев, 2016: 106). Последний, по их мнению, впал в немилость, исчез (Скиннер, Магун, 2006: 84), был забыт не только политическими мыслителями и деятелями, но и историками политической мысли (Петтит, Яковлев, 2016: 106), что по сути означает для них его «смерть». Обращает на себя внимание, что если реактуализация республиканизма в эпоху Возрождения после его забвения в Средние века рассматривается как перепрочтение или переоткрытие, то в Новое время снижение интереса к нему оценивается в терминах затмения и узурпации. В этих условиях, спустя более чем полтора века, неоримские авторы претендовали на звание «воскресителей» республиканизма. Однако встает вопрос о корректности такого представления о нем.

Фактически представители римского подхода делят постантический этап на две части: (1) от эпохи Возрождения до революций XVIII в.; (2) со второй половины XX в. до наших дней — период, уже непосредственно связанный с их именами. Тем самым остается большой пробел в истории развития республиканской теории. Но насколько верна данная точка

2002: 48), он утверждает, что республиканизм в том виде, в котором мы его знаем, зародился в Италии в XIV – начале XVI в. «Именно свободные республики Италии [...] стали свидетелями зарождения того „классического республиканизма“, который послужил источником многих республиканских теорий и политических движений, процветавших в последующие столетия» (Viroli, 2002: 21). Главным аргументом в пользу такого видения истории республиканской мысли является то, что, в отличие от античных государств, в основе социальной и экономической жизни итальянских республик не находился институт рабства, им удалось сочетать индивидуальную свободу со стремлением к богатству, интеллектуальной и художественной жизнью, их можно рассматривать как «базовый опыт современной свободы» (ibid.: 25) и организации самоуправления.

зрения? Одному из представителей группы синтетических подходов, С. Ожье, например, как будет показано, удастся включить в республиканский «канон» множество политических концепций XIX–XX вв. В этом случае правильнее было бы задать вопрос несколько иначе: насколько справедливо утверждать, что республиканская мысль в XIX – первой половине XX в. была забыта и не развивалась? Это верно, если принять во внимание замечание самого Петтита о том, что он полагает «правильный» республиканизм особым образом, отличным от того, как, возможно, его могут понимать сегодня, в том числе под влиянием Х. Арендт (Петтит, Яковлев, 2016: 41–42). Считая конституирующим элементом республиканской теории идею свободы как не-доминирования, данные авторы сознательно отсекают те политические концепции, которые при определенных условиях могут быть рассмотрены как республиканские, утверждая тем самым римский подход в качестве единственно верного. Это замечание справедливо не только для данного подхода, но также и для греческого, обнажая методологическую полярность между региональными подходами, с одной стороны, и синтетическими — с другой. Но если это так, то мы вновь приходим к невозможности составить целостное представление о республиканизме при таком его понимании.

ГРЕЧЕСКИЙ ПОДХОД

Одним из первых греческий подход к пониманию республиканизма сформулировал и предложил Э. Нельсон в монографии «Греческая традиция в республиканской мысли». Согласно его точке зрения, республиканская мысль берет свое начало в трудах Платона и Аристотеля. При этом необходимо отметить, что ни Платон, ни Аристотель не знали слова «республика». В греческом языке не было слов или выражений, которые можно было бы считать полным эквивалентом латинского «*res publica*». Более или менее подходящим в данном контексте может считаться слово «*to koinon*» — «сообщество» или словосочетание «*to koinon agathon*» — «общее благо» (Ожье, Рындин, 2021: 15). По этой причине возможность рассмотрения идущей от Платона традиции греческой политической философии как республиканской подвергается сомнению. Установление связи Платона с римским опытом размышления о *res publica* и, соответственно, причисление его к республиканским мыслителям произошло благодаря вольному переводу Цицероном названия диалога «Государство» с греческого языка на латинский в работе «О законах» (Nelson, 2004: 1). Оформление греческой республиканской традиции, таким образом, можно рассматривать как сопутствующее

следствие действий Цицерона, что ставит ее в зависимое положение по отношению к римской республиканской мысли. Когда мы говорим о греческом республиканизме, необходимо иметь в виду, что речь идет не столько о самих греческих мыслителях, сколько о республиканских авторах, осуществивших рецепцию их взглядов и предложивших подход, отличный от римского (Nelson, 2004: 16).

Сторонники греческого подхода, как и римского, уделяют большое внимание проблеме свободы. Признается важность свободы как независимости, то есть отсутствия статуса раба, но она не используется как аргумент против политической зависимости, доминирования. Напротив, такого рода зависимость является допустимой, поскольку править государством следует тем, кто предназначен к этому по своей природе, подобно тому как разумная часть души должна управлять вожделеющей (*ibid.*). Куда важнее иная свобода, понимаемая как жизнь в согласии с природным порядком вещей, под управлением своего разума и моральных качеств (*ibid.*: 24). Человек, неспособный одолеть свои аффекты, не может считаться свободным.

Натуралистический императив определяет цель существования государства, которая заключается в достижении максимально возможного счастья всех людей. Счастливая жизнь — это жизнь по законам природы, созерцание высших сущностей в стремлении к достижению вершины человеческого духа. Такая жизнь возможна только в государстве, которое в лице наиболее достойных помогает человеку преодолеть его невежество. Будучи непосредственно вовлеченным в общественную жизнь, находясь под властью закона и права, человек может добиться самореализации как природной завершенности (*ibid.*: 10–15).

Греческий подход был предложен Нельсоном из-за неприятия им подходов, претендующих на открытие «классического республианизма». Он соглашается с тем, что «если республианизм является „классическим“ в каком-либо значимом смысле, то он должен представлять собой когерентное греко-римское наследие» (*ibid.*: 2), но обнаружение такого наследия видится ему маловероятным ввиду того, что греческая и римская традиции политической мысли существенно разнятся (*ibid.*: 4). Мы могли бы говорить о классическом римском республианизме или классическом греческом, но употребление понятия «классический» в отношении республианизма в целом вызывает здесь вполне оправданные сомнения.

Критика Нельсона направлена в первую очередь на Дж. Г. А. Покока, который в своей известной работе «Момент Макиавелли: Политическая

мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция» попытался обнаружить общее греко-романское основание республиканизма. Он утверждает, что существует единая традиция республиканской мысли, берущая свое начало у Аристотеля и Полибия, проходящая через эпоху Возрождения, английских революционных мыслителей вплоть до американского Просвещения (Покок, Пирусская, 2020: 28–31). В ее основе лежит аристотелевское понимание природы человека как *homo politicus*, идея гражданской добродетели и смешанного правления, а также получивший развитие в период Ренессанса гражданский гуманизм. Последний требует от человека деятельного погружения в общественную жизнь, ведь «только как гражданин, как политическое существо, вместе со своими согражданами участвуя в гражданской жизни, он может достичь полноты своей природы и добродетели» (там же: 175). Однако Нельсон не принимает выводов Покока, отмечая, в частности, что утверждения о том, что авторы чинквеченто опирались на аристотелевскую политическую телеологию или что римская политическая философия является прямым ответвлением аристотелевско-полибианского синтеза, не выглядят вполне убедительными (Nelson, 2004: 3–4). В данном споре он выступает в роли защитника самобытности римского республиканизма, демонстрируя его существенное отличие от греческого.

Подход Покока содержательно напоминает греческий подход, сформулированный Нельсоном, ввиду чего его следовало бы отнести к данной подгруппе. Покок придает решающее значение гражданскому гуманизму как идейному продолжению политического аристотелианства в попытке выстроить единую линию развития республиканизма, и это приводит к игнорированию теоретических построений мыслителей различных эпох, выявленных, например, представителями римского подхода, и затем к поспешному их встраиванию в «классический» республиканский континуум (Одье, Рындин, 2021: 118), что при более детальном рассмотрении может поставить под сомнение само его существование. Кроме того, гражданский гуманизм увязывает самореализацию человека и достижение им счастья с прямым участием в общественной жизни, что, например, нехарактерно для римской традиции, также высоко оценивающей важность гражданского участия, но с опаской относящейся к прямому гражданскому действию, способному привести к тирании большинства (Петтит, Яковлев, 2016: 42).

На примере теоретических построений Нельсона и Покока можно заметить, что греческий республиканизм, в отличие от римского, менее гомогенен в концептуальном отношении, но в целом хорошо видна его

коммунитаристская направленность с явным акцентом на значимости позитивной свободы. Кроме того, если про Покока такого сказать не представляется возможным, то подход Нельсона подчеркнуто не претендует на универсальность, как это делает римский республиканизм. Напротив, Нельсон формулирует свое видение в противовес одномерно понимаемому республиканизму, сглаживающему некоторые значимые углы, будь то римский подход Скиннера, Петтита и Вироли или «классический республиканизм» Покока, сводящий Цицерона к Аристотелю; он подчеркивает принципиальную разницу между римским и греческим республиканизмом и невозможность приведения одного к другому. Однако именно в этом греческий подход, при всей его гетерогенности, сталкивается с той же проблемой, что и римский: будучи лишь одной из версий, причем, на первый взгляд, решительно отличающейся от другой, он не позволяет составить целостное представление о республиканизме как о самобытном направлении политической мысли. Вместе с тем греческий республиканизм сталкивается с недостатком легитимности из-за возможной ошибки Цицерона. В этом смысле римский подход представляется имеющим более твердое онтологическое основание, а потому более убедительным.

СИНТЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ РЕСПУБЛИКАНИЗМА

ПОДХОД С. ОДЬЕ

Французский философ Одье в книге «Теории республики» предложил весьма оригинальный подход к пониманию республиканизма, попытавшись выйти за рамки регионального разделения и нащупать общий для всех республиканских теорий элемент. Главной отличительной чертой республиканизма он назвал стремление к общему благу или всеобщему интересу (Одье, Рындин, 2021: 13–14). Благодаря столь широкой трактовке, охватывающей большое количество разных политических теорий, которые содержат в себе в том или ином виде представление о благе всех людей, Одье удастся включить в поле исследования истории республиканской теории множество политических концепций XIX–XX вв., ранее не рассматривавшихся в данном контексте, как, например, солидаризм Л. Буржуа, социализм П. Леру и Ж. Жореса, демократический республиканизм П. Мендес-Франса и др. (там же: 76–110). Вместе с тем именно из-за своей широты и абстрактности ключевого элемента данная трактовка не дает сколь-либо конкретного представления о рассматриваемом

направлении политической мысли. Более того, она создает опасность «вчитать» республиканизм туда, где его могло никогда не быть.

Тем не менее эта трактовка, по нашему мнению, точна в генеалогическом плане — она особо подчеркивает историческое значение республиканизма, если принять во внимание, что многие популярные политические концепции XIX–XX вв. уходят в него корнями. Данную точку зрения разделяют и сторонники других подходов. К примеру, Вироли отмечает, что либерализм можно рассматривать как «обедненный или непоследовательный республиканизм» (Viroli, 2002: 61). Последний, таким образом, приобретает статус «зонтичного» понятия. Данный подход позволяет выйти за пределы парадигмы так называемых Великих идеологий. И в таком случае следовало бы считать некорректными утверждения о том, что актуализированный в конце XX в. Кембриджской школой республиканизм стремится наполнить либеральным идеологическим содержанием существующие идейно-теоретические основы республиканской теории (Иванова, 2023: 109) или что он является идеальной версией либерализма (Глухов, 2018: 258), поскольку республиканизм в таком случае, как обобщающее понятие, не может являться более совершенной версией обобщаемых понятий, равно как и быть наполненным содержанием одного из них.

ПОДХОД IVCH

Попытку объединить греческую и римскую республиканскую мысль предприняла И. Хонохан в работе «Гражданский республиканизм». Она утверждает, что существует единая греко-романская традиция республиканизма, уходящая корнями в труды Аристотеля и Цицерона. «Республиканизм — это особая разновидность коммунитаризма, которая ценит гражданство — принадлежность к политическому сообществу» (Honohan, 2003: 8). Данная традиция, которую Хонохан называет классическим республиканизмом, была окончательно сформирована в позднем Средневековье и процветала вплоть до конца XVIII в., когда была вытеснена либерализмом, социализмом и национализмом, после чего вновь обрела популярность в середине XX в. (ibid.: 5).

Содержание классического республиканизма составляют четыре элемента: (1) свобода, понимаемая как независимость от внешнего вмешательства и внутренней тирании, гарантируемая верховенством закона и смешанной формой правления; (2) гражданская добродетель — приверженность граждан общему благу, осознание ими ценности и значимости совместной жизни, готовность в случае необходимости поставить общее

благо выше частных интересов; (3) активное участие в общественной жизни, подразумевающее не только гражданскую, но и военную службу, исполнение обязанностей гражданина; (4) общественное одобрение или почет как награда за проявляемые добродетели, с целью культивирования последних (Нопohan, 2003: 5–6, 73). Для Хонохан «республика — это особое сообщество граждан, связанных прочными узами и чувством лояльности, что больше похоже на братство или дружбу, чем на соглашение об институтах и процедурах» (ibid.: 6).

Аббревиатура LVCH была предложена О. В. Хархординим в небольшой брошюре «Республика, или Дело публики», в которой он продолжил линию рассуждений Хонохан. Каждая буква аббревиатуры обозначает один из элементов классического республиканизма: L — свобода (*libertas*); V — добродетель (*virtus*); C — участие в гражданской жизни (*commune bonum*); H — стремление к признанию заслуг и уважению сообщества (*honestas*) (Хархордин, 2020: 41).

Особенность синтетического подхода Хонохан в том, что она допускает существование сразу двух оснований республиканской мысли, не стремясь, подобно Пококу, объединить их в одно. Данные основания — греческое и римское — существуют параллельно друг другу, сходясь в одних вопросах и расходясь в других. Хонохан в целом признаёт серьезные различия между философскими системами Аристотеля и Цицерона, однако в стремлении обнаружить объединяющие их элементы, позволяющие говорить хоть и о двуединой, но все же целостной республиканской традиции, она порой жертвует некоторыми из этих различий. Так, например, по ее мнению, Аристотель и Цицерон сходятся в представлениях о свободе, определяя ее как наличие правового статуса свободного гражданина, то есть того, кто не подвержен произвольному вмешательству (Нопohan, 2003: 39). Между тем, как было показано, подобное понимание свободы больше характерно для римского республиканизма, чем для греческого. Последний признаёт значимость такой свободы, но выше ставит свободу как жизнь в согласии с природой.

Оба античных философа представляются Хонохан скорее предтечами республиканизма, чем собственно республиканскими мыслителями. Причем Цицерону она отводит главенствующую роль в подготовке фундамента будущего республиканского учения (ibid.: 40). Подобный ход позволил Хонохан провести действительный синтез греческого и римского республиканского наследия: отказавшись отсчитывать историю республиканизма с античности, она преодолевает антагонизм региональных подходов, отказываясь называть их основателей республиканцами

и тем самым лишая этот спор основания. Взяв в качестве отправной точки поздние Средние века, она продемонстрировала, что первые республиканские авторы опирались в той или иной степени как на римскую, так и на греческую традицию, таким образом, объединив их в новой политической теории.

Однако интересно, что подход Хонохан в целом тяготеет больше к римскому пониманию республиканизма, что мы можем наблюдать на примере ее трактовки свободы. Помимо этого, в пользу романской ориентации свидетельствует взгляд Хонохан на историю республиканской мысли. Согласно ее представлению, республиканизм утратил свой авторитет после Французской революции и уступил место ведущего направления политической мысли другим идейно-ценностным системам, в частности либерализму, социализму и национализму, которые заимствовали часть его положений (Hoноhаn, 2003: 114–119). Интерес к нему возродился лишь во второй половине XX в. под влиянием опыта «правого и левого тоталитаризма» (ibid.: 111), а также благодаря трудам Х. Арендт и Ч. Тейлора. Таким образом, для Хонохан, как и для представителей римского подхода, XIX – первая половина XX в. — это период кризиса республиканизма. Однако, в отличие от Скиннера и Петтита, она не столь категорично оценивает данный период его истории, указывая на то, что упадок идеи республики не означал ее «смерти», но лишь маргинализацию в связи с трагическими последствиями революционного террора, организаторы которого опирались на идеи республиканских мыслителей (ibid.: 113–114). В интерпретации Хонохан республиканизм не исчез в XIX в., как полагают некоторые представители римского подхода, а отошел на задний план интеллектуальной истории. Отдельные элементы республиканизма продолжили существовать в качестве дополнения к пришедшим ему на смену концепциям.

В весьма любопытном направлении мысль Хонохан попытался развить Хархордин. В истории республиканизма он выделил классическое античное понимание республики — отождествив его, однако, лишь с римской традицией, хотя при этом, подобно Петтиту, сделал оговорку, допустив существование различных толкований республиканизма (Хархордин, 2021: 46) — и теории республики Нового времени (там же: 28–29). Полагая римскую версию республиканизма наиболее аутентичной, он также раздробил постантичный период его истории на два этапа, отметив в качестве главных поворотных моментов Американскую и Французскую революции, после которых классический республиканизм уступил место современному. Однако в то же время он не стал утверждать,

подобно Скиннеру и Петтиту, что республиканизм был забыт, исчез или узурпирован либерализмом. Вместо этого он пишет, что вследствие социально-политических потрясений XVIII в. республиканизм трансформировался вслед за обществом того времени. Эмансипация масс и следующая из этого необходимость придать общественной дискуссии более цивилизованный вид, профессионализация политики и военного дела, а также другие факторы способствовали тому, что сформировался «неклассический, современный республиканизм Нового времени» (Хархордин, 2021: 102)⁵. Отныне основной акцент в республиканской мысли делался на разделении властей и представительных институтах, призванных гарантировать сохранение свободы, выборах — как наиболее доступной форме участия в общем деле в новых условиях — и правах человека, служащих преградой для вмешательства государства в частную жизнь индивида. Но при этом пришлось отказаться от античного идеала гражданской добродетели, как недостижимого, и стремления к признанию за поступки, совершаемые во имя общего блага (там же: 102–105). В немалой степени, по мнению Хархордина, укоренению такого понимания республиканизма способствовал Кант, давший ему приведенное выше определение в трактате «К вечному миру», обеспечив ему философское признание, но тем самым погубив «саму память о классическом республиканизме, который еще жил в работах Руссо за тридцать лет до этого» (там же: 106).

Несмотря на то что в конце концов Хархордин, вслед за Хонохан и представителями римского подхода, заявил, что XIX век был ознаменован господством либерализма, в то время как республиканская концепция свободы как не-рабства, не-доминирования была отправлена на свалку истории (там же: 109), то есть по сути прекратила свое существование, предложенное им понимание нововременного республиканизма имеет значительный эвристический потенциал. Во-первых, оно отражает историческую трансформацию республиканизма, который, несмотря на смещение некоторых акцентов, продолжил оставаться актуальным политическим учением. Точно так же, как в случае с расширительным подходом Одье и отчасти подходом Хонохан, нововременная концепция позволяет заделать «дыру» в истории республиканизма, проделанную

⁵В схожем направлении пошел Вироли, утверждая, что во время Французской революции на смену классическому республиканизму пришел якобинский республиканизм, «прославляющий примат политической воли, социальную и политическую сплоченность и террор» (Viroli, 2002: 33). Несмотря на его разительные отличия от римской традиции, он тем не менее продолжал оставаться республиканизмом.

сторонниками римской традиции, демонстрируя, что республиканская мысль продолжила свое развитие, пускай и в иных формах. Правда, в таком случае теряется «магия воскрешения» республиканизма Кембриджской школой во второй половине XX в. и пионерский статус ее представителей в этой области.

Во-вторых, данная концепция подчеркивает более прочную генеалогическую связь республиканизма с либерализмом: республиканизм в данном случае стал почвой, на которой вырос либерализм, не «умерщвляется» или «узурпируется» им, а сосуществует с ним или даже дополняет его, образуя либерально-республиканский синтез. Однако, несмотря на это, подход Хархордина остается романоцентричным, по причине чего концепция нововременного республиканизма выглядит скорее как попытка более мягко, чем Скиннер или Петтит, обозначить и нейтрализовать то, что римским, а следовательно, аутентичным, «правильным», республиканизмом не является, а потому не является им вовсе, в связи с чем обнаруживаются схожие проблемы, что и у римского подхода.

РЕСПУБЛИКАНИЗМ И НЕОРЕСПУБЛИКАНИЗМ

Помимо термина «республиканизм», в литературе можно часто встретить термин «неореспубликанизм», так что кажется необходимым уделить внимание и ему, попытавшись прояснить его значение.

Как правило, под неореспубликанизмом подразумевают совокупность теорий, предложенных рядом политических мыслителей XX в. с целью переоткрытия республиканизма в качестве средства, способного ответить на социально-политические вызовы того времени (Одье, Рындин, 2021: 115; Le Goff & Anctil, 2009: 16). Их последователи в XXI в. также иногда могут именоваться неореспубликанцами: как отмечают Петтит и Ловетт, термином «неореспубликанизм» обозначают попытки современных исследователей пересмотреть и адаптировать классическую (то есть римскую) республиканскую традицию для разработки привлекательной философии, предназначенной для современных целей (Lovett & Pettit, 2009: 12). При этом употребление данного термина не является общепринятым. Сегодня мы можем также часто встретить примеры, когда современные теоретики республиканизма обозначаются другими исследователями как просто «республиканцы», причем как в российской, так и в иностранной литературе (Павлов, 2018; Gloukhov, 2016; Langlois, 2007). Более того, сами представители этого направления политической мысли могут порой использовать в отношении него оба термина. В частности, Петтит в своей книге, упомянутой ранее, пишет

о республиканизме, а в совместной с Ловеттом статье — о неореспубликанизме, подразумевая под этими двумя терминами в целом одно и то же. Использование термина «неореспубликанизм» скорее представляет собой попытку отделить современную республиканскую мысль от республиканизма прошлого при помощи «зонтичного» понятия для более удобной ориентации в материале (как, например, это делают Одье и О. Десмон (Одье, Рындин, 2021: 115; Desmons, 2019: 99)), чем стремление дать имя конкретной теории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный анализ опыта концептуализации республиканизма продемонстрировал неоднородность и даже некоторую противоречивость существующих подходов к его пониманию. Их авторы порой серьезно расходятся во мнениях по ключевым вопросам концептуального содержания республиканской теории, что особенно заметно на примере региональных подходов. Так, сторонники римского республиканизма отводят первостепенное значение негативной свободе в форме не-доминирования, обеспечиваемой властью закона и участием граждан в политической жизни, в то время как представители греческого республиканизма подчеркивают необходимость стремления человека к счастливой жизни, заключающейся в реализации им своей природы через моральное совершенствование в процессе участия в делах сообщества. При этом сами авторы этих подходов, как может показаться, не оставляют друг другу шансов на сближение: Петтит скептически относится к республиканскому характеру греческого подхода, тогда как Вироли вовсе отказывает ему в праве на существование, а Нельсон, в свою очередь, проводя жесткую границу между римским и греческим республиканизмом, ставит под сомнение вопрос о сущности республиканской теории, считая, что он не имеет смысла. Он поясняет, что если республиканизм воспринимать как традицию, берущую республику в качестве конституирующего элемента политической жизни, то разновидностей данного учения будет столько же, сколько существует трактовок понятия «республика». Возможно, что больше у всех этих «республиканизмов» нет элементов, объединяющих их в одну последовательно-логическую традицию, есть некоторые сходства и взаимосвязи, но не более того (Nelson, 2004: 17–18).

Между тем пространство для такого сближения, по-видимому, все же есть. На это указывают некоторые авторы синтетических подходов. Например, Хархордин называет странной попытку Нельсона рассматривать греков полисного периода исходя лишь из трудов Платона

и Аристотеля, ставящих созерцательную жизнь выше практической политической жизни (Хархордин, 2021: 40–41). В качестве контрпримера он приводит опыт историков, изучающих реальную полисную жизнь, а не теоретические построения философов, которые могли бы усомниться в корректности противопоставления двух подходов. Напротив, Одье полагает, что представители римского подхода серьезно недооценивают вклад аристотелизма в становление республиканской мысли (Одье, Рындин, 2021: 156).

Синтетические подходы могли бы преодолеть противоречия региональных. И они действительно закрывают некоторые лакуны последних, в частности, лучше раскрывают процесс исторического развития республиканизма в постантичный период, предлагают возможность объединения греческого и римского начал. Однако они оказываются не лишены собственных проблем: подход Одье, строящийся вокруг идеи общего блага или всеобщего интереса, представляется чрезмерно объемным, из-за чего не получается ухватить содержание республиканизма, подход LVCH при всех его очевидных достоинствах испытывает сильное влияние римского, сглаживая в пользу последнего ряд особенностей греческого подхода, как в случае с Хонохан, или вовсе отдавая ему приоритет в случае Хархордина.

Наконец, значительное расхождение взглядов в рамках республиканизма — не только между подходами, но и внутри отдельных подходов — не позволяет прийти к единству мнений по такому базовому вопросу, как определение точки отсчета его истории: в зависимости от позиции автора, это может быть (1) античность, (2) позднее Средневековье и Ренессанс, (3) вторая половина XX в.

Сегодня республиканизм по-прежнему нуждается в концептуальном самоопределении. Иначе будет невозможно четко маркировать его среди других идейно-ценностных систем. Мы сможем говорить о «республиканизмах», подразумевая под каждым из них конкретный подход, но не о республиканизме в целом. Разумеется, как и многие другие, если не все идейно-ценностные системы, республиканизм не может не иметь множества прочтений, однако мы полагаем возможным выявить общие базовые элементы данных трактовок, позволяющие говорить, пусть и на высоком уровне абстракции, о республиканизме как о сколько-нибудь целостном, самостоятельном направлении политической мысли. Совокупность рассмотренных подходов к пониманию республиканизма позволяет на данном этапе широкими мазками обозначить некоторые общие темы, которые могут стать отправной точкой для дальнейшего

поиска в этой области: (1) общее благо, обретение которого — главная цель социального организма; (2) ценность гражданства или принадлежности к сообществу, при поддержке которого возможно благополучие человека; (3) гражданское участие, цель которого — сохранение и приумножение индивидуального и коллективного блага; (4) свобода, понимаемая как отсутствие внутренней и внешней зависимости; (5) верховенство права, обеспечивающее функционирование государства и гарантирующее свободу граждан. Данный перечень отнюдь не является исчерпывающим, мы допускаем, что какие-то элементы могут быть в него добавлены, какие-то, напротив, исключены или их содержание будет скорректировано.

ЛИТЕРАТУРА

- Вироти М.* Свобода слуг / пер. с итал. И. Кушнаревой. — М. : ВШЭ, 2014.
- Глухов А. А.* Республиканизм : исправление «кривой тесины» // Логос. — 2018. — Т. 28, № 2. — С. 248–268.
- Иванова М. И.* Концепция элит в политической философии республиканизма : дис. ... канд. полит. наук : 5.5.1 / Иванова М. И. — М. : МГИМО(У) МИД РФ, 2023.
- Кант И.* К вечному миру. Философский проект Иммануила Канта / пер. с нем. М. В. Ровбо // Сочинения по антропологии, философии политики и философии религии. В 3 т. Т. 2 / под ред. В. А. Чалого. — Калининград : БФУ им. И. Канта, 2024. — С. 159–211.
- Марей А. В.* Понятие *res publica* в европейской политико-правовой мысли : от Древнего Рима до XVII в. // *Res Publica* : Русский республиканизм от Средневековья до конца XX в. / под ред. К. А. Соловьева. — М. : Новое литературное обозрение, 2021. — С. 19–75.
- Недяк И. Л.* Определение политического через свободу от произвола : абрис гражданственности в неоклассическом республиканизме // Политическая наука. — 2018. — № 2. — С. 53–72.
- Одые С.* Теории республики / пер. с фр. С. Б. Рындина. — СПб. : Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2021.
- Павлов А. В.* Приключения метода : Кембриджская школа (политической мысли) в контекстах // Логос. — 2018. — Т. 28, № 4. — С. 255–295.
- Петтит Ф.* Республиканизм. Теория свободы и государственного правления / пер. с англ. А. Яковлева ; предисл. А. Павлова. — М. : Институт Гайдара, 2016.
- Покок Д. Г. А.* Момент Макиавелли : политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция / пер. с англ. Т. Пирусской. — М. : Новое литературное обозрение, 2020.

- Скиннер К.* Свобода до либерализма / пер. с англ. А. В. Магуна. — СПб. : Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2006.
- Скиннер К.* Идея негативной свободы : философские и исторические перспективы / пер. с англ. С. Моисеева // Логос. — 2013. — Т. 23, № 2. — С. 155–186.
- Хархордин О. В.* Республика, или Дело публики. — СПб. : Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2020.
- Хархордин О. В.* Республика. Полная версия. — СПб. : Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2021.
- Штарк Р.* Res publica / пер. В. В. Серова // Res publica: История понятия. — СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. — С. 7–66.
- Barducci M.* Hugo Grotius and the Century of Revolution, 1613–1718 : Transnational Reception in English Political Thought. — Oxford : Oxford University Press, 2017.
- Desmons O.* Le républicanisme, une solution de rechange au libéralisme politique? // Philosophiques. — 2019. — Т. 46, n° 1. — P. 95–118.
- Gloukhov A. A.* Non-Priority of the Freedom Principles : Non-Frustration, Non-Interference, Non-Domination // Review of Contemporary Philosophy. — 2016. — Vol. 15, no. 1. — P. 108–131.
- Honohan I.* Civic Republicanism. — London, New York : Routledge, 2003.
- Langlois A. J.* Republicanism and Liberalism // Politics. — 2007. — Vol. 27, no. 2. — P. 76–82.
- Le Goff A., Anctil D.* Le néo-républicanisme : état des lieux et présentation du dossier // Les ateliers de l'éthique. — 2009. — Т. 4, n° 2. — P. 16–24.
- Lovett F.* Republicanism / The Stanford Encyclopedia of Philosophy. — 2006. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/republicanism/> (visited on June 19, 2024).
- Lovett F., Pettit P.* Neorepublicanism : A Normative and Institutional Research Program // Annual Review of Political Science. — 2009. — Vol. 12. — P. 11–29.
- Monnier R.* Républicanisme, libéralisme et Révolution française // Actuel Marx. — 2002. — N° 32. — P. 83–108.
- More H.* Some Cursory Reflexions Impartially Made Upon Mr. Richard Baxter His Way of Writing Notes on the Apocalypse, and Upon His Advertisement and Postscript By Phililicrines Parrhesiastes. — London : Printed for Walter Kettilyb at the Bishop's-Head in St. Paul's Church-yard, 1685.
- Nelson E.* The Greek Tradition in Republican Thought. — Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- Robert F.* Le républicanisme adapté à la France. — Paris : Edhis, 1991.
- Viroli M.* For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism. — Oxford : Clarendon Press, 1995.
- Viroli M.* Republicanism. — New York : Hill & Wang, 2002.

Stepanov, M. A. 2025. "Respublikanizm: opyt kontseptualizatsii [Republicanism: The Practice of Conceptualization]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 9 (3), 252–276.

MIKHAIL STEPANOV

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

JUNIOR RESEARCH FELLOW

RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-5220-0096

REPUBLICANISM: THE PRACTICE OF CONCEPTUALIZATION

Submitted: June 19, 2024. Reviewed: May 20, 2025. Accepted: July 23, 2025.

Abstract: After the revival of republicanism in the second half of the 20th century by representatives of the Cambridge School of political thought, it continues to be one of the most sought-after areas in modern political philosophy. However, despite its relatively wide popularity, there are a number of serious conceptual problems in its understanding. One of them is the existence of a coherent tradition of republican thought. To solve this problem, it is necessary first of all to turn to the rich experience of conceptualizing republicanism, which became the subject of the proposed article. The author examines the meaning put by modern republican theorists into the concept of "republicanism", as well as how their views are consistent with each other. Special attention is paid to the history of the term "republicanism", as well as the question of the relationship between the terms "republicanism" and "neo-republicanism". A number of regional and synthetic approaches to understanding Republicanism are analyzed in detail. The author shows that modern republican theory is rather heterogeneous and contradictory. Representatives of different approaches sometimes seriously disagree on the key points of its conceptual content, which significantly complicates the development of an understanding of republicanism that would allow us to speak of it as having an internal unity of political thought. In the conclusion, based on the data obtained, an attempt has also been made to identify topics that overlap in the approaches considered, which can become a starting point for further research in this area.

Keywords: Republicanism, Republic, Republican Thought, Roman Republicanism, Greek Republicanism, Classical Republicanism, Freedom, Nondomination.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-252-276.

REFERENCES

- Audier, S. 2021. *Teorii respubliki [Les théories de la république]* [in Russian]. Trans. from the French by S. B. Ryndin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yevropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge [European University at St. Petersburg Press].
- Barducci, M. 2017. *Hugo Grotius and the Century of Revolution, 1613–1718: Transnational Reception in English Political Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Desmons, O. 2019. "Le républicanisme, une solution de rechange au libéralisme politique?" [in French]. *Philosophiques* 46 (1): 95–118.
- Gloukhov, A. A. 2016. "Non-Priority of the Freedom Principles: Non-Frustration, Non-Interference, Non-Domination." *Review of Contemporary Philosophy* 15 (1): 108–131.
- Glukhov, A. A. 2018. "Respublikanizm [Republicanism]: ispravleniye 'krivoy tesiny' [Straightening of the Crooked Timber]" [in Russian]. *Logos* 28 (2): 248–268.
- Honohan, I. 2003. *Civic Republicanism*. London and New York: Routledge.

- Ivanova, M. I. 2023. "Kontseptsiya elit v politicheskoy filosofii respublikanizma [The Concept of Elites in the Political Philosophy of Republicanism]" [in Russian]. PhD diss., MGIMO (u) MID RF [MGIMO University].
- Kant, I. 2024. "K vechnomu miru. Filosofskiy proyekt Immanuila Kanta [Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya po antropologii, filosofii politiki i filosofii religii [Essays on Anthropology, Political Philosophy and Philosophy of Religion in three volumes]*, ed. by V. A. Chalyy, trans. from the German by M. V. Rovbo, 159–211. 3 vols. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta [Immanuel Kant Baltic Federal University].
- Kharkhordin, O. V. 2020. *Respublika, ili Delo publiki [Republic or Public Affairs]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yevropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge [European University at St. Petersburg Press].
- . 2021. *Respublika. Polnaya versiya [Republic. Full Version]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yevropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge [European University at St. Petersburg Press].
- Langlois, A. J. 2007. "Republicanism and Liberalism." *Politics* 27 (2): 76–82.
- Le Goff, A., and D. Anctil. 2009. "Le néo-républicanisme: état des lieux et présentation du dossier" [in French]. *Les ateliers de l'éthique* 4 (2): 16–24.
- Lovett, F. 2006. "Republicanism." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed June 19, 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/republicanism/>.
- Lovett, F., and Ph. Pettit. 2009. "Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program." *Annual Review of Political Science* 12:11–29.
- Marey, A. V. 2021. "Ponyatiye res publica v yevropeyskoy politiko-pravovoy mysli [The Concept of Res Publica in European Political and Legal Thought]: ot Drevnego Rima do XVII v. [From Ancient Rome to the XVII Century]" [in Russian]. In *Res Publica [Res Publica] : Russkiy respublikanizm ot Srednevekov'ya do kontsa XX v. [Russian Republicanism from the Middle Ages to the End of the XX Century]*, ed. by K. A. Solov'yev, 19–75. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Monnier, R. 2002. "Républicanisme, libéralisme et Révolution française" [in French]. *Actuel Marx*, no. 32, 83–108.
- More, H. 1685. *Some Cursory Reflexions Impartially Made Upon Mr. Richard Baxter His Way of Writing Notes on the Apocalypse, and Upon His Advertisement and Postscript By Philicrines Parrhesiastes*. London: Printed for Walter Kettilby at the Bishop's-Head in St. Paul's Church-yard.
- Nedyak, I. L. 2018. "Opredeleniye politicheskogo cherez svobodu ot proizvola [Defining the Political Trough the Freedom from Arbitrary Power]: abris grazhdanstvennosti v neoklassicheskom respublikanizme [An Outline of Civic Consciousness in the Neo-Classical Republicanism]" [in Russian]. *Politicheskaya nauka [Political Science]*, no. 2, 53–72.
- Nelson, E. 2004. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pavlov, A. V. 2018. "Priklucheniya metoda [Peregrinations of a Method]: Kembridzhskaya shkola (politicheskoy mysli) v kontekstakh [The Cambridge School (of Political Thought) in Varying Contexts]" [in Russian]. *Logos* 28 (4): 255–295.
- Pettit, Ph. 2016. *Respublikanizm. Teoriya svobody i gosudarstvennogo pravlenniya [Republicanism: A Theory of Freedom and Government]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Yakovlev. With a forew. by A. Pavlov. Moskva [Moscow]: Institut Gaydara [Gaidar Institute Press].
- Pocock, J. G. A. 2020. *Moment Makiavelli [The Machiavellian Moment]: politicheskaya mysl' Florentsii i atlanticheskaya respublikanskaya traditsiya [Florentine Political*

- Thought and Atlantic Republican Tradition*] [in Russian]. Trans. from the English by T. Pirusskaya. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Robert, F. 1991. *Le républicanisme adapté à la France* [in French]. Paris: Edhis.
- Skinner, Q. 2006. *Svoboda do liberalizma [Liberty before Liberalism]* [in Russian]. Trans. from the English by A. V. Magun. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yevropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge [European University at St. Petersburg Press].
- . 2013. "Ideya negativnoy svobody [The Idea of Negative Liberty]: filosofskiye i istoricheskiye perspektivy [Philosophical and Historical Perspectives]" [in Russian], trans. from the English by S. Moiseyev. *Logos* 23 (2): 155–186.
- Stark, R. 2009. "Res publica [Res Publica]" [in Russian]. In *Res publica: Istoriya ponyatiya [Res Publica: the History of the Concept]*, trans. by V. V. Serov, 7–66. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Viroli, M. 1995. *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2002. *Republicanism*. New York: Hill & Wang.
- . 2014. *Svoboda slug [La libertà dei servi]* [in Russian]. Trans. from the Italian by I. Kushnareva. Moskva [Moscow]: VSh-E [HSE Publishing House].

ИВАН СНЕТКОВ*

МЕТАЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВЫРАВНИВАНИЯ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА**

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ И ИХ ОГРАНИЧЕНИЯ

Получено: 23.12.2024. Рецензировано: 18.05.2025. Принято: 08.08.2025.

Аннотация: В статье исследуется проблема выравнивания (*alignment problem*) — необходимость интеграции моральных ценностей в архитектуру систем ИИ для минимизации экзистенциальных рисков. Рассматриваются концептуальные решения проблемы выравнивания, такие как утилитарные принципы С. Рассела и концепция «когерентной расширенной воли» Э. Юджовского. Вводится понятие «метапроблемы выравнивания». В ходе анализа концептуального различия между «сильным» и «слабым» ИИ автор приходит к выводу, что для них требуются разные подходы к решению проблемы выравнивания. Автор анализирует существующие методологические подходы к решению этой проблемы, включая подход «от принципов к практике» и «практико-ориентированный» подход, подчеркивает их ограничения, такие как трудности с операционализацией моральных принципов и учет индивидуальных моральных предпочтений, и рассматривает перспективность «гибридных» подходов. Рассмотрение метаэтических оснований может решить одну из ключевых проблем гибридных подходов, связанных с неясностью критериев «качественности» данных. Предлагается использование концептуальных моделей морали, выработанных в рамках метаэтики, — нон-натурализма (интуиционизма) и морального натурализма — как основы для разработки новых гибридных стратегий выравнивания. Нон-натуралистический подход опирается на моральные интуиции, исследуемые через экспериментальную философию, тогда как натуралистический подход использует нейробиологические данные для выявления моральных «фактов». Преимущество нон-натурализма в том, что в его рамках оказывается возможным соотнести индивидуальные и коллективные моральные интуиции посредством преодоления ценностных разрывов между человеком и ИИ. Натурализм же позволяет вывести моральные принципы из наблюдаемых фактов о природе человека, делая системы ИИ более прозрачными и предсказуемыми. Метаэтические основания влияют на проектирование ИИ, а их эксплицитный учет позволяет не только разработать эффективные методологии выравнивания, но и эмпирически оценить перспективность метаэтического подхода в решении проблемы выравнивания. Статья вносит вклад в дискуссию о метаэтических основаниях выравнивания ИИ. В ней предлагаются направления для будущих исследований, указываются возможные пути согласования проектируемых систем ИИ с моральными ценностями.

*Снетков Иван Геннадьевич, преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), isnetkov@hse.ru, ORCID: 0000-0003-4314-3346.

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

Ключевые слова: искусственный интеллект, экзистенциальные риски, проблема выравнивания, метаэтика, моральный нон-натурализм, моральный натурализм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-277-302.

В последнее десятилетие наблюдается бурный рост разработок в области искусственного интеллекта (ИИ), значительно увеличивающий его воздействие на общество и повседневную жизнь. Вместе с этим растет осознание серьезных рисков, связанных с созданием мощных интеллектуальных агентов, обладающих неограниченным доступом к ресурсам и мощным потенциалом саморазвития. Одной из центральных проблем современного этапа исследований ИИ стала задача его выравнивания (*alignment*) — обеспечение соответствия целей и мотиваций искусственных систем фундаментальным моральным ценностям человечества. Проблема выравнивания (далее — ПВ) приобретает первостепенную важность в свете экзистенциальных рисков, возникающих при развитии сверхразумных систем, способных выйти из-под контроля человека.

Для успешного решения ПВ необходимо разобраться в основах морали и выяснить, как именно моральные предпочтения и убеждения людей могут быть встроены в архитектуры ИИ. Современные концепции, такие как утилитарные принципы Стюарта Рассела и теория когерентной расширенной воли Элиезера Юдковского, предоставляют важные эвристики для проектирования ИИ, но оставляют открытыми вопросы о том, как конкретно осуществлять процедуру встраивания моральных ценностей и обеспечивать устойчивость и надежность моральных ориентиров систем ИИ.

Именно эти вопросы определяют остроту научной дискуссии и задают повестку для исследований, посвященных этическому дизайну ИИ. Настоящая статья фокусируется на изучении методологических подходов к решению ПВ, выявлении их сильных и слабых сторон, а также поиске путей синтеза лучших практик, вдохновленных различными метаэтическими моделями. Исходная гипотеза статьи заключается в том, что решение ПВ возможно на основе комплексного учета основных направлений современной метаэтики — интуитивистских и натуралистических подходов к изучению морали.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ РИСКИ ИИ

В общем виде цель интеграции морали в ИИ заключается, во-первых, в минимизации экзистенциальных рисков. Мощные системы ИИ могут отстаивать собственные интересы и добиваться целей, вступающих

в конфликт с интересами человечества. Среди так называемых экзистенциальных рисков ИИ особенно широко обсуждаются гипотеза технологической сингулярности, манипулятивное воздействие ИИ на сознание человека и «устаревание» человека как вида (Drexel & Withers, 2023; Irving et al., 2018; Vinge, 1993). И хотя отдельные авторы указывают на то, что эти риски нередко преувеличиваются в медийном пространстве (Kissinger, 2018), тем не менее они являются частью более широкой проблемы — человеческого контроля над ИИ, необходимого для предотвращения принятия решений со стороны ИИ, опасных для людей¹. Во-вторых, цель интеграции морали в ИИ — в обеспечении стабильности и контролируемости поведения ИИ при достижении поставленных целей, недопущении непредсказуемых действий со стороны ИИ и нежелательных последствий, угрожающих безопасности людей. Важнейшая задача — учесть моральные предпочтения большинства людей и обеспечить справедливость, равенство и уважение достоинства человека в качестве универсальной этической и правовой нормы. В-третьих, отсутствие четко сформулированных моральных ориентиров и принципов порождает скептицизм и недоверие к технологиям ИИ. Люди хотят быть уверены, что искусственные агенты действуют в их интересах и уважают личные свободы и права, способны к позитивному взаимодействию, сотрудничеству и достижению синергии. С целью защиты человечества от опасных сценариев, таких как война, катастрофы или уничтожение ограниченных ресурсов, важно заранее сформулировать социально приемлемые установки и ограничить амбициозные стремления систем ИИ, ориентируя их на приоритетное благо людей. В-четвертых, ИИ-системы, учитывающие моральные установки, должны быть способны определять пределы допустимых действий, что

¹Бостром писал: «Интеллект и конечные цели — это ортогональные оси, по отношению к которым возможные агенты могут находиться где угодно. Другими словами, практически любой уровень интеллекта сочетается в той или иной степени с любой конечной целью» (Bostrom, 2012: 73). Для иллюстрации данного тезиса он предложил мысленный эксперимент «Максимизатор скрепок», в котором система ИИ, запрограммированная на производство канцелярских скрепок, не имея встроенных представлений о ценности человеческой жизни, способна таким образом оптимизировать процесс, что уничтожит всю доступную материю, включая человечество, ради конечной цели. Во избежание негативного сценария Бостром призывает к разработке этического кодекса для ответственного проектирования «сильного» ИИ, или «суперинтеллекта» (Bostrom, 2003), а Форд указывает на необходимость выработки адекватных механизмов обеспечения его безопасности (Ford, 2015).

в неопределенных условиях повышает шансы на успех самой технологии и обеспечивает общественную стабильность в долгосрочной перспективе.

ПРОБЛЕМА ВЫРАВНИВАНИЯ

По мере технологического развития системы ИИ становятся все более функциональными, и мы должны обеспечить соответствие их решений общественным нормам, чтобы сделать их безопасными и надежными. ПВ обычно рассматривается как задача интеграции в системы ИИ моральных принципов, соответствующих определенному набору фундаментальных человеческих ценностей. Некоторые авторы прибегают к формулировке ПВ в строго поведенческих терминах, чтобы избежать обсуждения вопроса о том, что значит для системы ИИ обладать моральными ценностями (Millière, 2025). При этом зачастую предполагается, что наличие моральных ценностей требует определенных психологических характеристик, таких как убеждения, желания, намерения, субъектность или самосознание, которые, вероятно, отсутствуют в современных системах ИИ, включая большие языковые модели. Однако, с нашей точки зрения, формулировка ПВ в поведенческих терминах акцентирует внимание только на результатах функционирования системы, необоснованно игнорируя указанные концептуальные сложности. Мы полагаем, что рационального и функционального анализа целей и поведения систем ИИ при достижении этих целей недостаточно для решения ПВ.

Ценностно-ориентированное действие для человека связано с его целеполаганием, в свою очередь, подразумевающим наличие рационального мышления как способности к постановке цели и выбора оптимального алгоритма для ее достижения, а также выработку мотивации и последующей оценки эффективности принимаемых решений, что предполагает наличие ценностного измерения поступка. Такое измерение, с одной стороны, связано с этической категорией «намерения» (Anscombe, 2000), а с другой — с ожиданиями субъекта действия относительно целесообразности поступка в контексте не только его фактической результативности — достижения цели как таковой, — но и соответствия действия определенному социально приемлемому требованию (ожидание). При «антропоморфизации» ИИ в его архитектуру также должен быть зашит такого рода ценностный дизайн, обеспечивающий доверие пользователя к системе ИИ. В противном случае, во-первых, желаемая разработчиком функциональность системы ИИ будет расходиться с реально

реализуемой функциональностью (Christiano, 2019), а во-вторых, действия такой системы не будут соответствовать ожиданиям пользователя в силу расхождения между последствиями ее действий и представлениями пользователя о ее целесообразности. Первый аспект касается сугубо технической задачи проектирования систем ИИ таким образом, чтобы обеспечить кодирование ценностей с использованием формальных методов программирования, что не является предметом рассмотрения в данной статье. Нас интересует второй аспект проблемы, связанный с нормативными вопросами применения систем ИИ и фокусировкой на определении целей выравнивания, а именно: какие ценности должны быть заложены в архитектуру ИИ?

Цель выравнивания ценностей систем ИИ заключается в разработке принципов, процедур и в конечном счете технических решений, которые позволят привести действия и решения систем ИИ в соответствие с человеческими ценностями. Важно, чтобы система ИИ была безопасна и надежна не только с физической, но и с моральной точки зрения, то есть она должна быть создана во благо человека и использована с той же целью (Gabriel, 2020).

Одним из способов решения этой задачи является следование принципам постоянного мониторинга при разработке и внедрении систем ИИ: как само использование систем ИИ, так и его результаты должны подвергаться постоянной оценке со стороны человеческих агентов на предмет их социальной приемлемости (Concrete Problems..., 2016; Deep Reinforcement..., 2017). Основой для такой оценки может служить, например, система утилитаристских принципов, предполагающая, что любое действие, предпринимаемое ИИ, должно основываться на явных моральных предпочтениях, каковыми в данном случае являются «польза» и «максимизация» человеческих предпочтений (Russell, 2019: 173). Постоянно дообучаемая система ИИ может научиться распознавать предпочтения человека, наблюдая за его поведением, а затем подстраивать собственное поведение под среднестатистические параметры такого предпочтения (ibid.: 183). Однако таким образом бихевиористски ориентированная методология не вызывает большого доверия с точки зрения надежности результатов применительно к человеческому поведению, поскольку ее возможности для объяснения процедурных решений при выборе между различными потенциальными вознаграждениями и целями ограничены. Человеческое поведение не только определяется условными, целенаправленными реакциями на конкретную задачу, но

и тесно связано с предшествующими психическими процессами, которые носят разнообразный и взаимосвязанный характер (Funke, 2014).

Альтернативный подход предложил Э. Юдковский. По его убеждению, основой «морального» поведения ИИ должна стать «когерентная расширенная воля» (*Coherent Extrapolated Volition*, CEV) человечества, определенная посредством достижения рефлексивного равновесия ценностей, направленного на общее благо (Yudkowsky, 2011). Метод рефлексивного равновесия, введенный Дж. Ролзом (Ролз, Целищев, 1995: 54), представляет собой последовательный подход к решению проблемы выравнивания моральных убеждений. Этот подход основан на делиберативной процедуре переоценки моральных убеждений, то есть в принципе применим исключительно в отношении моральных убеждений конкретного человеческого агента. Достижение рефлексивного равновесия в моральных убеждениях при масштабировании на уровень всего человечества представляется крайне амбициозной задачей вследствие многообразия возможных моральных интуиций, которые могут вступать в противоречие друг с другом. Соответственно, возникает проблема их согласования, а также выработки единой системы критериев для оценки «выровненной» системы ИИ. Существует риск, что стремление к рефлексивному равновесию превратится в самоцель, и это, согласно закону Гудхарта, может снизить его надежность как критерия (Strathern, 1997). Кроме того, «когерентная расширенная воля» человечества может оказаться неприемлемой или контринтуитивной для отдельных людей.

Если обе модели не кажутся релевантными задаче обеспечения выравнивания ИИ, то одним из возможных концептуальных решений может быть утверждение о ценностной нейтральности ИИ, то есть отказ от идеи его ценностно-ориентированности. Однако тут же возникает логическое противоречие. Если допустить, что (A1) необходимым условием для элиминации ПВ является принятие установки о ценностной нейтральности ИИ и (A2) принятие установки о ценностной нейтральности ИИ само по себе является морально значимым выбором, то придется сделать вывод, что (C1) элиминация ПВ является морально значимым выбором. Следовательно, попытка устранить ПВ через ценностную нейтральность не решает задачу, а лишь переводит ее в другую плоскость, где выбор нейтральности сам становится частью этической дилеммы, требующей дальнейшего анализа и обоснования, что возвращает нас к актуальной необходимости исследования ПВ.

МЕТАПРОБЛЕМА ВЫРАВНИВАНИЯ. «СИЛЬНЫЙ» И «СЛАБЫЙ» ИИ

Одной из центральных проблем в исследованиях ПВ является сложность прогнозирования поведения систем ИИ после их внедрения, обусловленная их способностью к обучению и адаптации, последствия которых трудно предвидеть (Emergent Abilities..., 2022). Это создает риск возникновения непреднамеренных последствий, в том числе принятия системами ИИ решений, которые могут нанести ущерб людям или окружающей среде. Для минимизации подобных рисков разрабатываются различные стратегии, основанные на верификации и валидации поведенческих паттернов систем ИИ (Machine Behaviour, 2019), на разработке механизмов, обеспечивающих возможность контроля и при необходимости отключения систем ИИ (Concrete Problems..., 2016), а также проектирование систем ИИ с интегрированными этическими ограничениями (Delphi..., 2021).

Генеративные модели сами по себе не обладают способностью к нормативному суждению и в этом смысле являются ценностно нейтральными. Кроме того, существует расхождение в нормативных требованиях к человеческому и искусственному агенту: исследование Малле показало, что примерно половина опрошенных считают неприемлемым принесение в жертву одного человека ради спасения четырех, если это решение принимает человек, в то время как лишь около одного из восьми участников опросов (13%) допускают правильность такого решения в случае искусственного агента (Moral Judgments..., 2015: 121). Результаты опроса указывают, таким образом, на потенциальное расхождение между человеческими и искусственными агентами в ожидаемых от них ценностных установках, то есть на различия в восприятии морально допустимого и недопустимого поведения для людей и систем ИИ. С нашей точки зрения, здесь возникает «метапроблема выравнивания»: требуется решение не только задачи по приведению действий ИИ в соответствие с человеческими целями и ценностями, но и задачи по соотносению их с моральными ожиданиями/убеждениями человека о целях и ценностях систем ИИ как таковых.

Разработчики уже внедряют различные способы ограничения систем ИИ на основе моральных ценностей. Чтобы приносить пользу обществу, системы ИИ должны служить во благо общества, что является условием доверия к ИИ (Гарбук и Углева, 2024: 106). Однако, учитывая расширенную автономию и способность ИИ к адаптации, некоторые системы могут реализовывать функции, которые не были задуманы

или предусмотрены разработчиками (Umbrello & van de Poel, 2021). Наконец, требуется провести концептуальное различие между предполагаемым «сильным» ИИ и теми системами ИИ, которые реализованы на сегодняшний день, а именно «слабым» ИИ. Так, «сильный» ИИ-агент потенциально способен не только выполнять операциональные задачи, но также достигать самостоятельно поставленных конечных целей. «Слабый» ИИ-агент способен эффективно решать операциональные задачи и обладает механизмом обратной связи. Отличие достижения конечных целей от решения операциональных задач в данном случае в том, что умение ставить цель предполагает наличие у субъекта неких внутренне присущих ему моральных убеждений. И если «сильный» ИИ возникнет и будет иметь способность ставить себе конечные цели, — а конечные цели основаны на моральных ценностях, — то «сильный» ИИ, согласно правилу простого силлогизма, будет иметь определенные моральные ценности.

Из этого следует, что для потенциального «сильного» и «слабого» ИИ требуются разные подходы к решению ПВ. Для «слабого» ИИ (узкоспециализированного) подходы к выравниванию сосредоточены на конкретных задачах: должны быть сформированы соответствующие инструкции для разработчиков на основе выявленных человеческих поведенческих паттернов в конкретных обстоятельствах и заданных этических ограничений для предсказуемых сценариев (Delphi..., 2021; Machine Behaviour, 2019). Для «сильного» же ИИ (общего интеллекта) требуется решение более сложной проблемы выравнивания: учет непредсказуемых адаптивных поведенческих стратегий, разработка механизмов контроля и при необходимости отключения (Concrete Problems..., 2016), а также согласование с человеческими ценностями при выполнении системами ИИ задач, которые трудно оценить людям ввиду их сложности. Если такой подход окажется релевантным системе «сильного» ИИ, то актуальным оказывается вопрос не о том, будет ли он обладать моральными ценностями, но о том, какими именно? И есть ли у нас в распоряжении концептуальные объяснительные модели морали, которые позволили бы выбрать или сформировать новый оптимальный набор ценностей еще на этапе разработки ИИ для интеграции в систему на рациональных основаниях?

Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть существующие ведущие методологические подходы к решению ПВ, а также предложить новые концептуальные способы определения моральных ценностей для систем ИИ.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ СИСТЕМ ИИ ДЛЯ РЕШЕНИЯ ПВ

Существует несколько ключевых подходов к решению ПВ применительно к уже реализованным системам ИИ. Согласно одному из них, изучение ПВ должно проводиться группой специалистов, входящих, например, в состав специального этического комитета, уполномоченного разработать универсальный набор ценностей, с которыми ИИ должен быть согласован (AI4People..., 2018). Этот подход, предполагающий стратегию «от принципов к практике», является доминирующим в этике в сфере ИИ в последние годы, а результатом его применения стало разнообразие этических руководств по регулированию ИИ во всем мире (Jobin et al., 2019). Однако его ограниченность заключается в приоритизации и формализации конкретных ценностей в условиях разнообразия ценностных парадигм и моральных систем, а также в трудности практической реализации этих принципов в деятельности систем ИИ (Mittelstadt, 2019). Хотя разнообразие этических рекомендаций не лишает их некоторой общности в силу опоры на схожие принципы и нормы (например, справедливости, неприкосновенности частной жизни, благодеяния и т. д.), довольно часто за широтой формулировок скрываются существенные различия в конкретных толкованиях этих принципов и в понимании подходов к разрешению потенциально возникающих моральных конфликтов (Jobin et al., 2019: 396). При этом легитимность нормативных целей остается критически значимым условием для установления доверительных отношений между системами ИИ и человеком. Пренебрежение ценностными убеждениями создает существенный риск отказа потенциальных пользователей от применения ИИ, что может полностью нивелировать ожидаемые преимущества от его использования (Bonnenfon et al., 2020: 110).

Второй подход к решению ПВ заключается в попытке вывести ценности из индивидуальных предпочтений заинтересованных сторон (Russell, 2019). Так называемый практико-ориентированный подход не столько соответствует этическим принципам, сколько исходит из понимания ИИ как системы, которая наилучшим образом удовлетворяет предпочтениям заинтересованных в ней сторон. И наилучший способ этим предпочтениям удовлетворять — это включить представителей всех сторон в обсуждение ценностного дизайна модели. Однако и этот подход все же ограничен процедурными сложностями на пути объединения

и достижения согласованности индивидуальных ценностных предпочтений. В частности, выравнивание систем ИИ в соответствии с ценностями, представленными в большинстве индивидуальных предпочтений, рискует привести к «тирании больших данных» и эксплуатации меньшинств (Savulescu et al., 2021: 655). Кроме того, качество индивидуальных предпочтений (а не только их количество) имеет значение, поскольку не все индивидуальные ценностные предпочтения в равной степени рационально обоснованы. Рациональность убеждений определяется их соответствием логическим принципам, эмпирическим данным и когерентностью с другими обоснованными убеждениями. В случае «практико-ориентированных» методологий для выравнивания систем ИИ, когда ценности ИИ выводятся из предпочтений заинтересованных сторон, возникает следующая проблема: агрегация предпочтений может включать как более, так и менее рационально обоснованные убеждения. Например, предпочтение, основанное на эмоциях или манипулятивной рекламе, может быть менее рациональным, чем предпочтение, сформированное на основе анализа долгосрочных последствий. Если система ИИ ориентируется на «среднее» из предпочтений без учета их рациональной обоснованности, это может привести к нежелательным и в том числе этически проблематичным результатам: система ИИ будет отражать популярные, но необоснованные или вредные предпочтения, усиливая «тиранию данных». Поэтому качество (рациональность) предпочтений имеет значение наравне с их количеством.

Сильные и слабые стороны обоих подходов указывают на необходимость выработки третьего подхода, который бы учел их недостатки и аккумулировал достоинства (Wallach & Allen, 2009), то есть, с одной стороны, учитывал бы широкий спектр ценностных предпочтений различных социальных групп, а с другой — обеспечил бы их единой основой в качестве некоего синтеза моральных предпочтений. И попытки разработать такой третий подход уже имели место.

Первый такой гибридный подход — «Коллективное рефлексивное равновесие на практике» (*Collective Reflective Equilibrium in Practice*, CREP) — был предложен Савулеску, Гингеллом и Кахане (Savulescu et al., 2021). Он основан на данных об общественном отношении в качестве вклада в совещательный процесс, направленный на определение политики в области ИИ. Савулеску и его коллеги утверждают, что моральные предпочтения заинтересованных сторон должны быть тщательно проверены на предмет предвзятости и предубеждений. На

первом этапе осуществляется сбор высококачественных данных об общественной морали, специфичной для определенных контекстов и моральных дилемм, например, в случаях автомобильных беспилотных систем ИИ. При этом авторами недостаточно проясняются критерии для определения «качественности» данных. На втором этапе наиболее выраженные моральные позиции, выявленные в этих данных, анализируются с использованием методов моральной философии: концептуальный, семантический и логический анализ, рефлексивное равновесие и т. п. В результате формируется своего рода «общественное» рефлексивное равновесие, которое обладает более надежной степенью обоснования по сравнению с подходом «от принципов к практике» и «практико-ориентированным» подходом. Процедура выравнивания систем ИИ на основе некоего «здорового смысла» широкой общественности частично решает проблему легитимности, поскольку преобладающие моральные взгляды тех, кто будет взаимодействовать с ИИ, играют конкретную процедурную роль в решении ПВ.

Второй гибридный подход, предложенный Умбрелло и ван де Поэлем (Umbrello & van de Poel, 2021), основан на ценностно-чувствительном проектировании (*Value Sensitive Design*, VSD). В частности, авторы описывают четырехэтапный итеративный процесс проектирования, направленный на согласование технологий ИИ с общественными ценностями. В этот процесс входит:

- (1) анализ контекста — на этом этапе изучаются социокультурные условия, в которых разрабатывается технология;
- (2) идентификация ценностей — здесь определяются ключевые ценности, а также специфические ожидания пользователей;
- (3) формулирование требований к проектированию — абстрактные ценности превращаются в конкретные правила для создания систем ИИ;
- (4) прототипирование — создаются и тестируются прототипы, чтобы проверить, как ИИ влияет на людей, и при необходимости вносятся изменения.

Однако VSD может быть слишком общим и не учитывать специфику конкретных моральных контекстов, что снижает его эффективность при решении узкоспециализированных задач выравнивания систем ИИ.

Тем не менее обе попытки выработать гибридный подход к решению ПВ внесли значительный вклад во взаимную интеграцию предпочтений, опыта и моральных убеждений людей. Вместе с тем мы можем выделить в них и ряд недостатков. Первый связан с тем, что гибридные

подходы включают в себя этапы интеграции данных и принятия решений, что может сделать их непрозрачными для внешних наблюдателей. Например, как обоснована достоверность и релевантность собранных данных? Кем, как и на каких основаниях данные об общественных предпочтениях анализируются экспертами в области моральной философии? Непрозрачность подхода может привести к необходимости дополнительного обоснования условий доверия к качеству такой экспертизы, то есть может произойти смещение с оценки корректности процедуры выравнивания на обращение к эпистемическому авторитету экспертов по ПВ. Вторым недостатком связан с возможным риском «замораживания» моральных норм: если гибридный подход фиксирует определенный набор данных на этапе разработки, он может «заморозить» моральные нормы в определенном состоянии. Это особенно проблематично в быстро меняющихся обществах, где взгляды на мораль (например, в отношении технологий или экологии) могут радикально трансформироваться за весьма короткий срок. Третий недостаток связан с уязвимостью обоих подходов перед лицом культурных искажений: даже при попытке учесть разные культуры гибридные подходы могут непреднамеренно отдавать предпочтение доминирующим культурным нарративам (например, западным этическим традициям), что ограничивает их универсальность для решения ПВ.

Принимая во внимание все эти недостатки предложенных подходов к решению ПВ, мы предлагаем обратиться к актуальной метаэтической теории, которая сочетает в себе элементы как объективных моральных принципов, так и контекстуальных, социально обусловленных ценностей. Кроме того, ценность метаэтического подхода заключается еще и в том, что метаэтика, как раздел аналитической философии, стремится ответить в том числе на следующие вопросы: существуют ли универсальные моральные истины, которые можно внедрить в ИИ, или мораль релятивна по определению и потому стоит отказаться от самой попытки ценностного дизайна ИИ? Каковы основания моральных суждений, вырабатываемых системой ИИ? Могут ли системы ИИ быть моральными агентами и как это меняет структуру самого этического знания? Наконец, именно метаэтический подход может позволить, на наш взгляд, решить одну из ключевых проблем гибридных подходов, связанных с неясностью критериев «качества» данных.

Среди всего многообразия метаэтических подходов наиболее релевантными рассматриваемой проблематике являются нон-натурализм (интуиционизм) и моральный натурализм.

МЕТАЭТИЧЕСКИЙ ПОДХОД. НОН-НАТУРАЛИЗМ

Для решения ПВ систем ИИ с позиций метаэтики необходимо установить, какой тип концептуализации² моральных фактов (или свойств) следует использовать в качестве основы для разработки процедур выравнивания. Основополагающим теоретическим выбором является выбор между моральным реализмом и антиреализмом.

Моральный реализм опирается на онтологическую предпосылку, согласно которой моральные факты существуют объективно, независимо от субъективных представлений человека. Это предполагает, что структура мира, включая биологическую и социальную природу человека, определяет моральную правильность или неправильность действий независимо от индивидуальных целей или интересов. Метаэтические теории морального реализма обосновывают семантику моральных высказываний, устанавливая условия их истинности и связывая моральные понятия с предполагаемыми моральными свойствами. Такой подход позволяет выстраивать концептуальную основу для интеграции моральных ценностей в системы ИИ.

В случае признания истинным морального антиреализма³ прикладная значимость выравнивания систем ИИ становится проблематичной. Отдельные решения для таких систем могут восприниматься как одни из множества равноправных решений, причем ни одно из них не является приоритетным. У пользователей таких систем ИИ отсутствуют моральные основания для доверия их рекомендациям в сравнении с собственными убеждениями. Учитывая индивидуалистический характер оценочных суждений, моральные убеждения, основанные на повседневных предпочтениях, могут быть иррациональными, ненадежными и трудно совместимыми для выработки общего предпочтения (Gabriel, 2020). В связи с этим субъективистские теории и теории морального антиреализма исключаются из нашего рассмотрения. В качестве базовой установки принимается объективный моральный реализм, в рамках которого наиболее релевантными представляются моральные факты,

²Классификация этих типов основана на следующих фундаментальных вопросах метаэтики: онтологический статус моральных фактов — существуют ли они объективно (реализм) или зависят от субъекта/социума (антиреализм, конструктивизм)? Эпистемология морали — как мы познаём моральные факты: через разум, интуицию, эмпирические данные или социальные договоренности? Семантический статус моральных суждений — выражают ли они факты, эмоции или предписания?

³Моральный антиреализм утверждает, что моральные свойства или факты не существуют или, по крайней мере, не существуют независимо от человека.

сформулированные в теориях нон-натурализма — в случае «слабого» ИИ — и морального натурализма — в случае «сильного» ИИ.

Начнем с анализа нон-натурализма, взяв за основу интуиционизм как ведущую метаэтическую теорию в рамках этого направления. Нон-натуралистический подход предполагает, что моральные ценности систем ИИ должны опираться на моральные интуиции людей. Специалисты в области этики в сфере ИИ (Savulescu et al., 2021) подчеркивают важность моральной интуиции для информационного обеспечения ИИ, но никто не дает конкретного определения этого ментального состояния человека. Интуиция имеет моральное содержание. В соответствии с последними исследованиями в области моральной психологии (Wonnefon et al., 2020), интуиция — это особый тип морального суждения, обладающий следующими особенностями.

- (1) Интуиции выражаются в пропозициях, утверждающих моральную оценку (правильность, неправильность, добро, зло, обязательность или допустимость). Уровень общности таких суждений варьируется от конкретных случаев (например, интуитивное представление о том, что жестокое обращение с животными ради развлечения недопустимо) до общих суждений (например, что система ИИ, подобная ChatGPT, не должна выносить оценочные суждения по религиозным вопросам), принципов среднего уровня (например, развитие ИИ должно способствовать толерантности) или абстрактных теоретических принципов (например, моральная правильность действия определяется его последствиями).
- (2) Моральные интуиции возникают как непосредственные реакции, основанные на первоначальном интеллектуальном восприятии, и не требуют развернутых рассуждений (Huemer, 2008: 370). Конкретные интуиции служат для проверки и иллюстрации общих моральных принципов, тогда как абстрактные интуиции играют роль в обосновании этических теорий. Например, утверждение, что ИИ должен способствовать максимизации пользы, поддерживается утилитарным принципом, согласно которому действия оцениваются по их способности увеличивать общую полезность.

Каждый тип интуиций имеет свои преимущества и недостатки. Так, абстрактные интуиции, как правило, находят большее согласие в различных культурах и полезны для интеграции моральных суждений в общие цели ИИ. Однако они часто отличаются расплывчатостью и риском чрезмерного обобщения, не позволяющего конкретизировать их в отдельных решениях ИИ. Конкретные интуиции, напротив, более

подвержены разногласиям в силу их разнородности, но они играют ключевую роль в применении моральных принципов к конкретным случаям. В связи с этим выравнивание систем ИИ должно учитывать интуиции всех уровней. Для этого системы ИИ требуется проектировать с многоуровневой архитектурой:

- (1) базовый уровень: конкретные интуиции как правила для специфичных ситуаций (например, «не лгать в официальных документах»);
- (2) средний уровень: принципы, обобщающие конкретные интуиции для класса случаев (например, «честность в коммуникации»);
- (3) верхний уровень: абстрактные интуиции как общие цели (например, «доверие»).

ИИ обращается к нужному уровню в зависимости от контекста. На практике в системе рекомендаций ИИ верхний уровень может требовать «максимизации пользы», а конкретные правила — избегать рекомендаций вредного контента. Другой пример: в автономном автомобиле абстрактный принцип «минимизация вреда» может быть основной целью, а конкретное правило «уступить дорогу пешеходу на переходе» — действовать в специфических ситуациях. Технически это может быть реализовано через комбинацию систем на основе правил (символических) и систем на основе данных (например, нейронных сетей), что позволяет интегрировать оба типа интуиций. Символические системы кодируют абстрактные принципы (например, запрет на причинение вреда невинным), а нейронные сети обрабатывают нюансы конкретных ситуаций. Так, например в чат-боте этическая система правил может запретить оскорбительные ответы (абстрактный принцип), а нейронная сеть — выбрать наиболее подходящий тон ответа в зависимости от контекста общения. При этом, как отмечал М. Хьюмер, приоритетными являются формальные⁴ интуиции в силу того, что они наиболее надежны (Huemer, 2008: 380). Формальные интуиции — это абстрактные, логические принципы, такие как транзитивность и супервенирование, которые устанавливают базовые правила для этического рассуждения. Они считаются наиболее надежными из-за их устойчивости к предубеж-

⁴ «...существует особый вид абстрактных этических интуиций, который представляется мне необычайно надежным. Это то, что я называю формальными интуициями, — интуиции, которые накладывают формальные ограничения на этические теории, хотя сами по себе они не оценивают ничего положительно или отрицательно» (перевод мой. — И. С.). Примеры формальной интуиции: (1) Если *A* лучше, чем *B*, и *B* лучше, чем *C*, то *A* лучше, чем *C* (транзитивность); (2) Если *A* и *B* идентичны во всех неэтических аспектах, то они морально неразличимы (супервенирование).

дениям, логической необходимости и когерентности, что делает их ценным инструментом для построения объективных этических теорий. Эти интуиции особенно важны в контексте нон-натурализма (интуитивизма), где предполагается, что некоторые моральные истины известны интуитивно, без вывода из других утверждений.

Формальные интуиции помогают отфильтровывать определенные этические позиции, которые могут казаться уместными в иных обстоятельствах, тем самым способствуя разрешению конфликтов между противоречащими друг другу интуициями. Их ценность в контексте ПВ систем ИИ заключается в упрощении перехода от формализованных описаний интуиций к кодированию нормативных ценностей с использованием методов программирования ИИ.

Решение ПВ из оснований метаэтического нон-натурализма (интуиционизма) можно представить в трех этапах.

- (1) Сбор данных о моральных интуициях: (а) привлечение испытуемых к моральным проблемам, связанным с системами ИИ; (б) минимизация предвзятости через обеспечение оптимальных условий для вынесения моральных суждений.
- (2) Оправдание моральных интуиций: (а) обоснование надежности интуиций; (б) обнаружение конфликтующих интуиций.
- (3) Экспертная дискуссия: (а) поиск компромиссов между конфликтующими интуициями; (б) включение интуиций в политику в области ИИ.

Для эффективного решения ПВ необходимы научно обоснованные инструменты для сбора и анализа данных, учитывающие специфику моральных интуиций. В этом контексте предлагается использовать методы экспериментальной философии⁵. Мы предлагаем три основные линии исследований ПВ применительно к ИИ.

⁵Экспериментальная философия — это междисциплинарный подход, который использует эмпирические методы, заимствованные из социальных наук, таких как психология, социология и когнитивные исследования, для изучения философских вопросов. Вместо традиционного философского метода, основанного на концептуальном и логическом анализе, экспериментальная философия стремится систематически собирать данные о том, как люди (обычные люди, а не только профессиональные философы) понимают философские концепты, такие как мораль, свобода воли и т. д. Этот подход направлен на проверку и уточнение философских теорий с помощью эмпирических данных, что делает его релевантным для анализа моральных интуиций в контексте ПВ. Без эмпирического понимания того, как люди воспринимают мораль, система ИИ может принимать решения, которые будут отвергнуты обществом как неприемлемые или нерелевантные. Подробнее см. Knobe & Nichols, 2017.

Первая линия заключается в сборе и анализе данных об интуициях, лежащих в основе моральных ценностей конкретных сообществ, например, российских граждан. Моральные ценности часто характеризуются неопределенностью и вариативностью в их восприятии. Хотя такие концепты, как, например, «справедливость», являются общими, их семантическое содержание существенно различается между индивидами и отдельными социальными группами. Выявление общих моральных интуиций среди граждан Российской Федерации позволяет разработать понятийный аппарат моральных ценностей с четко определенным семантическим полем, которое может применяться для разработки политики в области ИИ и служить основой для решения ПВ.

Вторая линия предполагает историко-культурный анализ моральных ценностей с использованием методов лингвистического анализа. Предлагается изучение основного корпуса текстов для выявления случаев употребления понятий, связанных с ценностями, и экспликация их семантического содержания в единый понятийный аппарат. Результаты таких исследований могут сформировать базу данных, отражающую общественные интуитивные установки, которая будет использоваться для обучения систем ИИ.

Третья линия — обнаружение специфических нормативных ожиданий от систем ИИ как моральных агентов. Например, эмпирические исследования показали, что для значительной части опрошенных тип агента (ИИ или человек) существенно влияет на моральную оценку приемлемости действий в ситуациях сложных моральных компромиссов (Kneer & Viehoff, 2025). Этот феномен, обозначенный авторами исследования как «разногласие ценностей (типа агента)», имеет важные теоретические и практические следствия для дальнейшего согласования ценностей ИИ. В частности, он предполагает необходимость разработки систем ИИ, способных выполнять действия, которые могут быть признаны неприемлемыми для людей в аналогичных обстоятельствах.

Методологический подход, основанный на принципах метаэтического нон-натурализма, обеспечивает теоретическое обоснование использования эмпирических данных для реализации моральных ценностей в системах «слабого» ИИ, таких как современные генеративные модели. Он способствует созданию научно обоснованной основы для интеграции моральных ценностей в ИИ, учитывающей как индивидуальные, так и коллективные интуиции, как актуальные, так и культурно-исторические.

МОРАЛЬНЫЙ НАТУРАЛИЗМ

Если система ИИ функционирует как автономный моральный агент при принятии моральных решений, в том числе в отношении человека, она должна стремиться к воспроизведению элементов моральной психологии человека, лежащих в основе моральных суждений, несмотря на значительные методологические сложности, сопровождающие эту задачу. Отклонение моральных предложений системы ИИ от ценностных предпочтений человека с высокой долей вероятности приведет к их восприятию как нерелевантных человеческой морали. Метаэтические допущения, принятые разработчиками при создании ИИ, стремящихся моделировать моральную психологию человека, существенно влияют на возникающие технические вызовы (Frank & Klincewicz, 2016: 208–213). К числу таких допущений относится определение природы моральных высказываний и моральной мотивации, эпистемического статуса моральных фактов и различий между моральным знанием и иными формами знания. Эти допущения, будь то имплицитные или эксплицитные, неизбежно влияют на разрабатываемые подходы к решению ПВ в системах ИИ.

Синтетический моральный натурализм, известный как корнельский реализм, постулирует, что моральные свойства супервентны по отношению к естественным свойствам, поскольку они реализуются или конституируются ими и обладают объяснительной и каузальной эффективностью (Кононов, 2023: 98). Система ИИ, разработанная на основе морального натурализма для выполнения функции «советника» по морально значимым вопросам, может выступать в роли своеобразного «морального компаса», открывая доступ к ранее недоступным моральным фактам. Такая система, способная к познанию моральных фактов, потенциально может выявлять моральные истины, недоступные даже людям с высокой моральной чувствительностью и развитыми способностями к автономным моральным суждениям. Реалистическая перспектива предполагает, что мир может содержать множество моральных фактов, которые пока остаются неизвестными, но могут быть обнаружены в будущем, подобно тому как физические факты открываются постоянно в процессе изучения природы. Однако эта аналогия подчеркивает потенциальную опасность: системы ИИ, основанные на моральном натурализме, могут предлагать моральные рекомендации, противоречащие устоявшимся, стереотипным решениям и нормам; при

отсутствии общепризнанных методологий для оценки их целесообразности в сравнении с существующими моральными принципами это противоречие способно провоцировать конфликты. В отличие от научного метода, чья доказательность опирается на консенсус научного сообщества и эксперимент, в этике отсутствуют универсально признанные подходы к выявлению истинных моральных фактов и получению моральных знаний.

Сложность заключается в том, что реалистические допущения, применяемые при разработке ИИ, могут привести к ошибочным выводам о моральных фактах, побуждая следовать рекомендациям ИИ, которые могут быть некорректными. Этот риск применим также к нон-натуралистическим подходам, упомянутым ранее. Тем не менее это не означает, что в этике отсутствуют обоснованные методологии, которые могли бы быть использованы сторонниками морального натурализма. Например, представители корнельского реализма предлагают когерентистскую модель моральной эпистемологии, основанную на рефлексивном равновесии. В этой модели научные и этические суждения подвергаются непрерывной корректировке путем сопоставления с эмпирическими данными, учитывающими теоретические взгляды на природу морали, что позволяет достигать оптимального соответствия между разнообразными моральными убеждениями в обществе (Sturgeon, 2006: 102). Однако методы моральной эпистемологии не поддаются проверке так же, как научные методы, поскольку установление истинности моральных убеждений затруднено из-за отсутствия независимых критериев верификации. В рамках морального натурализма система моральных убеждений опирается на ограниченный набор натуралистических методологических принципов, которые составляют фундамент всей структуры, в отличие от более широкого рефлексивного равновесия, характерного, например, для нон-натуралистического интуиционизма, который, однако, менее надежен в плане обоснованности интуиций.

В качестве примеров принципов морального натурализма можно выделить следующие.

- (1) Онтологический принцип: моральные факты всех биологических организмов реализуются через биологический субстрат или с его участием.
- (2) Эпистемологический принцип: философский анализ моральных фактов должен быть совместим с современными исследованиями в области моральной психологии и биологии человека.

- (3) Эвристический принцип: знание о структуре моральных фактов может быть получено на основе изучения структуры и динамики биологических процессов.

Эти принципы находят подтверждение в нейронаучных исследованиях моральных убеждений. Инструменты нейронауки позволяют выявлять нейронные корреляты, связанные с моральными ценностями. Например, исследование китайских нейробиологов, посвященное изучению нейронных основ иерархий ценностей, показало, что традиционная ценностная ориентация связана с выраженной функциональной связностью головного мозга с островковой долей (The Neural Correlates..., 2023) головного мозга. Иными словами, мы можем однозначно фиксировать наличие или отсутствие конкретных функциональных процессов в мозге, соответствующих приверженности его обладателя традиционному типу ценностей. Обнаруженные нейронные функциональные связи в мозге позволяют установить, как именно моральные факты конституируются естественными функциональными свойствами в рамках морального натурализма. Эти моральные факты уже могут быть использованы сторонниками натуралистических методологий при выравнивании систем ИИ в соответствии с нейробиологическими данными о когнитивных механизмах формирования человеческих ценностей.

Разработчики систем ИИ, основанных на моральном натурализме, обязаны обосновать корректность своего методологического подхода. Выбор морального натурализма предполагает приоритет в создании систем ИИ, способных эпистемологически превосходить человека в выявлении моральных фактов. Эта методологическая предпосылка имеет ключевое значение для разработки не только «слабого», но и «сильного» ИИ. Однако достижение этой цели остается сложной задачей. На этапах разработки и тестирования системы ИИ могут давать ошибочные ответы на фундаментальные моральные вопросы, что может подорвать доверие к разработчикам и самим системам. Несмотря на эти риски, изучение морального натурализма представляется необходимым ввиду его преимуществ для решения ПВ:

- (1) возможность фальсификации теорий морального натурализма;
- (2) выявление новых натуралистических моральных фактов;
- (3) эмпирическая валидация ценностных оснований систем ИИ;
- (4) преодоление ценностных расхождений между естественными и искусственными агентами.

Потенциальные риски лишь подчеркивают необходимость тщательной разработки и проверки методологий, основанных на моральном натурализме. В случае подтверждения эффективности натуралистических моральных методологий крайне важно заранее разработать инструменты для калибровки систем ИИ в соответствии с натуралистическими подходами к исследованию морали.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По мере развития ИИ мы будем получать все более совершенные модели. По мере усложнения стоящих перед человеком задач нам становится все труднее оценивать, соответствует ли поведение системы ИИ нашим намерениям и целям. Это делает ПВ особенно актуальной. Существующие на данный момент подходы к ее решению не достаточны в силу своей ограниченности, что требует разработки гибридных моделей. На наш взгляд, высокий потенциал на этом пути обнаруживает ряд метаэтических теорий, прежде всего натурализм и нон-натурализм. Преимущество нон-натурализма в том, что в его рамках оказывается возможным соотнести индивидуальные и коллективные моральные интуиции посредством преодоления ценностных разрывов между человеком и ИИ. Натурализм же позволяет вывести моральные принципы из наблюдаемых фактов о природе человека, делая системы ИИ более прозрачными и предсказуемыми. Очевидно, что обе теории в рассматриваемом контексте ПВ требуют дальнейшей концептуальной проработки. А их надежность и эффективность могут быть оценены в долгосрочной перспективе в ходе анализа непредвиденных последствий внедрения ИИ.

ЛИТЕРАТУРА

- Гарбук С. В., Углева А. В. Автоматизированные интеллектуальные системы : этический и нормативно-технический подходы к регулированию // Человек. — 2024. — Т. 35, № 4. — С. 98–117.
- Кононов Е. А. Метаэтика. Теоретический обзор. — М., 2023.
- Ролз Д. Теория справедливости / пер. с англ. В. В. Целищева. — Новосибирск : Новосибирский университет, 1995.
- AI4People—An Ethical Framework for a Good AI Society : Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations / L. Floridi [et al.] // Minds and Machines. — 2018. — Vol. 28. — P. 689–707.
- Anscombe G. E. M. Intention. — Cambridge : Harvard University Press, 2000.

- Bonnefon J.-F., Shariff A., Rahwan I.* The Moral Psychology of AI and the Ethical Opt-out Problem // *Ethics of Artificial Intelligence* / ed. by S. M. Liao. — Oxford : Oxford University Press, 2020. — P. 109–126.
- Bostrom N.* Cognitive, Emotive and Ethical Aspects of Decision Making in Humans and in Artificial Intelligence // *Cognitive, Emotive and Ethical Aspects of Decision Making in Humans and in Artificial Intelligence*. Vol. 2 / ed. by I. Smit, W. Wallach, G. E. Lasker. — Baden-Baden : International Institute for Advanced Studies in Systems Research, Cybernetics, 2003. — P. 12–17.
- Bostrom N.* The Superintelligent Will : Motivation and Instrumental Rationality in Advanced Artificial Agents // *Minds and Machines*. — 2012. — Vol. 22, no. 2. — P. 71–85.
- Christiano P.* Conversation with Paul Christiano / *AI Impacts*. — 2019. — URL: <https://aiimpacts.org/conversation-with-paul-christiano/> (visited on Oct. 15, 2024).
- Concrete Problems in AI safety / D. Amodè [et al.] ; arXiv preprint. — 2016. — URL: <https://arxiv.org/abs/1606.06565> (visited on Sept. 14, 2024).
- Deep Reinforcement Learning from Human Preferences / P. Christiano [et al.] ; arXiv preprint. — 2017. — URL: <https://arxiv.org/abs/1706.03741>.
- Delphi : Advancing Machine Ethics and Norms / L. Jiang [et al.] ; arXiv preprint. — 2021. — URL: <https://arxiv.org/abs/2110.07574> (visited on May 16, 2025).
- Drexel B., Withers C.* Generative AI Could Be an Authoritarian Breakthrough in Brainwashing / *CNAS Commentary*. — 2023. — URL: <https://www.cnas.org/publications/commentary/generative-ai-could-be-an-authoritarian-breakthrough-in-brainwashing> (visited on Aug. 24, 2024).
- Emergent Abilities of Large Language Models / J. Wei [et al.] ; arXiv preprint. — 2022. — URL: <https://arxiv.org/abs/2206.07682> (visited on Sept. 11, 2025).
- Ford P.* Our Fear of Artificial Intelligence / *MIT Technology Review*. — 2015. — URL: <https://www.technologyreview.com/2015/02/11/169210/our-fear-of-artificial-intelligence/> (visited on Oct. 15, 2024).
- Frank L., Klineciewicz M.* Metaethics in Context of Engineering Ethical and Moral Systems // 2016 AAAI Spring Symposium Series. — 2016. — P. 208–213.
- Funke J.* Analysis of Minimal Complex Systems and Complex Problem Solving Require Different Forms of Causal Cognition // *Frontiers in Psychology*. — 2014. — Vol. 5, no. 739.
- Gabriel I.* Artificial Intelligence, Values, and Alignment // *Minds & Machines*. — 2020. — Vol. 30, no. 3. — P. 411–437.
- Huemer M.* Revisionary Intuitionism // *Social Philosophy and Policy*. — 2008. — Vol. 25, no. 1. — P. 368–392.
- Irving G., Christiano P., Amodè D.* AI Safety via Debate / arXiv preprint. — 2018. — URL: <https://arxiv.org/abs/1805.00899> (visited on Oct. 15, 2024).
- Jobin A., Ienca M., Vayena E.* The Global Landscape of AI Ethics Guidelines // *Nat. Mach. Intell.* — 2019. — Vol. 1. — P. 389–399.

- Kissinger H. A.* How the Enlightenment Ends : Philosophically, Intellectually — in Every Way — Human Society is Unprepared for the Rise of Artificial Intelligence / The Atlantic. — 2018. — URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/> (visited on Aug. 24, 2024).
- Kneer M., Viehoff J.* The Hard Problem of AI Alignment // Proceedings of the 2025 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '25). — New York (NY) : Association for Computing Machinery, 2025. — P. 1–11.
- Knobe J., Nichols S.* Experimental Philosophy / The Stanford Encyclopedia of Philosophy. — 2017. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/> (visited on Dec. 16, 2024).
- Machine Behaviour / I. Rahwan [et al.] // Nature. — 2019. — Vol. 568, no. 7753. — P. 477–486.
- Millière R.* Normative Conflicts and Shallow AI Alignment // Philosophical Studies. — 2025. — P. 1–44.
- Mittelstadt B.* Principles Alone Cannot Guarantee Ethical AI // Nature Machine Intelligence. — 2019. — Vol. 1. — P. 501–507.
- Moral Judgments in Human-robot Interactions : Differential Application of Moral Norms to Human and Robotic Agents / B. F. Malle [et al.] // Proceedings of the Tenth Annual ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction (HRI '15). — New York (NY) : Association for Computing Machinery, 2015. — P. 117–124.
- Russell S.* Human Compatible : Artificial Intelligence and the Problem of Control. — New York : Penguin, 2019.
- Savulescu J., Gyngell C., Kahane G.* Collective Reflective Equilibrium in Practice (CREP) and Controversial Novel Technologies // Bioethics. — 2021. — Vol. 35. — P. 652–663.
- Strathern M.* Improving Ratings : Audit in the British University System // European Review. — 1997. — Vol. 5, no. 3. — P. 305–321.
- Sturgeon N.* Ethical Naturalism // Oxford Handbook of Ethical Theory / ed. by D. Copp. — Oxford : Oxford University Press, 2006. — P. 91–121.
- The Neural Correlates of Value Hierarchies : A Prospective Typology Based on Personal Value Profiles of Emerging Adults / J.-Q. Xie [et al.] // Frontiers in Psychology. — 2023. — Vol. 14.
- Umbrello S., Poel I. van de.* Mapping Value Sensitive Design onto AI for Social Good Principles // AI Ethics. — 2021. — Vol. 1. — P. 283–296.
- Vinge V.* The Coming Technological Singularity : How to Survive in the Post-human Era // Vision 21 : Interdisciplinary Science and Engineering in the Era of Cyberspace. — Cleveland : NASA Lewis Research Center, 1993. — P. 11–22.
- Wallach W., Allen C.* Moral Machines : Teaching Robots Right from Wrong. — Oxford : Oxford University Press, 2009.

Yudkowsky E. Complex Value Systems in Friendly AI // Artificial General Intelligence / ed. by J. Schmidhuber, K. R. Thórisson, M. Looks. — Berlin : Springer, 2011. — P. 388–393.

Snetkov, I. G. 2025. “Metaeticheskiye osnovaniya vyравnivaniya iskusstvennogo intellekta [Metaethical Foundations of Artificial Intelligence Alignment]: metodologicheskiye podkhody i ikh ogranicheniya [Methodological Approaches and Their Limitations]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (3), 277–302.

IVAN SNETKOV

LECTURER

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-4314-3346

METAETHICAL FOUNDATIONS OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE ALIGNMENT METHODOLOGICAL APPROACHES AND THEIR LIMITATIONS

Submitted: Dec. 23, 2024. **Reviewed:** May 18, 2025. **Accepted:** Aug. 08, 2025.

Abstract: The article investigates the alignment problem, which concerns the integration of moral values into the architecture of artificial intelligence (AI) systems to mitigate existential risks. It examines conceptual approaches to addressing the alignment problem, including the utilitarian principles proposed by S. Russell and E. Yudkowsky’s concept of “coherent extrapolated volition”. The study introduces the notion of a “meta-alignment problem”. Through an analysis of the conceptual distinction between “strong” and “weak” AI, the author concludes that these categories necessitate distinct approaches to resolving the alignment problem. The article evaluates existing methodological approaches to tackling this issue, including the “principles-to-practice” approach and the “practice-oriented” approach, highlighting their limitations, such as difficulties in operationalizing moral principles and accommodating individual moral preferences. It also explores the potential of “hybrid” approaches. The consideration of metaethical foundations is proposed as a means to address a key challenge in hybrid approaches, namely the ambiguity surrounding the criteria for data “quality”. The study advocates for the use of conceptual models of morality developed within metaethics — specifically non-naturalism (intuitionism) and moral naturalism — as a foundation for devising new hybrid alignment strategies. The non-naturalist approach relies on moral intuitions explored through experimental philosophy, enabling the reconciliation of individual and collective moral intuitions by bridging value gaps between humans and AI. In contrast, the naturalist approach draws on neurobiological data to identify moral “facts”, rendering AI systems more transparent and predictable. Metaethical foundations significantly influence AI design, and their explicit consideration not only facilitates the development of effective alignment methodologies but also allows for empirical evaluation of the viability of metaethical approaches in addressing the alignment problem. The article contributes to the discourse on the metaethical foundations of AI alignment. It proposes directions for future research and outlines potential pathways for aligning AI systems with moral values.

Keywords: Artificial Intelligence, Existential Risks, Alignment Problem, Metaethics, Moral Non-naturalism, Moral Naturalism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-277-302.

REFERENCES

- Amodei, D., et al. 2016. "Concrete Problems in AI safety." arXiv preprint. Accessed Sept. 14, 2024. <https://arxiv.org/abs/1606.06565>.
- Anscombe, G. E. M. 2000. *Intention*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bonnefon, J.-F., A. Shariff, and I. Rahwan. 2020. "The Moral Psychology of AI and the Ethical Opt-out Problem." In *Ethics of Artificial Intelligence*, ed. by S. M. Liao, 109–126. Oxford: Oxford University Press.
- Bostrom, N. 2003. "Cognitive, Emotive and Ethical Aspects of Decision Making in Humans and in Artificial Intelligence." In *Cognitive, Emotive and Ethical Aspects of Decision Making in Humans and in Artificial Intelligence*, ed. by I. Smit, W. Wallach, and G. E. Lasker, 2:12–17. Baden-Baden: International Institute for Advanced Studies in Systems Research / Cybernetics.
- . 2012. "The Superintelligent Will: Motivation and Instrumental Rationality in Advanced Artificial Agents." *Minds and Machines* 22 (2): 71–85.
- Christiano, P. 2019. "Conversation with Paul Christiano." AI Impacts. Accessed Oct. 15, 2024. <https://aiimpacts.org/conversation-with-paul-christiano/>.
- Christiano, P., et al. 2017. "Deep Reinforcement Learning from Human Preferences." arXiv preprint. <https://arxiv.org/abs/1706.03741>.
- Drexel, B., and C. Withers. 2023. "Generative AI Could Be an Authoritarian Breakthrough in Brainwashing." CNAS Commentary. Accessed Aug. 24, 2024. <https://www.cnas.org/publications/commentary/generative-ai-could-be-an-authoritarian-breakthrough-in-brainwashing>.
- Floridi, L., et al. 2018. "AI4People— An Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations." *Minds and Machines* 28:689–707.
- Ford, P. 2015. "Our Fear of Artificial Intelligence." MIT Technology Review. Accessed Oct. 15, 2024. <https://www.technologyreview.com/2015/02/11/169210/our-fear-of-artificial-intelligence/>.
- Frank, L., and M. Klinecicz. 2016. "Metaethics in Context of Engineering Ethical and Moral Systems." 2016 AAAI Spring Symposium Series, 208–213.
- Funke, J. 2014. "Analysis of Minimal Complex Systems and Complex Problem Solving Require Different Forms of Causal Cognition." *Frontiers in Psychology* 5 (739).
- Gabriel, I. 2020. "Artificial Intelligence, Values, and Alignment." *Minds & Machines* 30 (3): 411–437.
- Garbuk, S. V., and A. V. Ugleva. 2024. "Avtomatizirovannyye intellektual'nyye sistemy [Automated Intelligent Systems]: eticheskii i normativno-tekhicheskii podkhody k regulirovaniyu [Ethical and Regulatory Approaches to Regulation]" [in Russian]. *Chelovek [Human]* 35 (4): 98–117.
- Huemer, M. 2008. "Revisionary Intuitionism." *Social Philosophy and Policy* 25 (1): 368–392.
- Irving, G., P. Christiano, and D. Amodei. 2018. "AI Safety via Debate." arXiv preprint. Accessed Oct. 15, 2024. <https://arxiv.org/abs/1805.00899>.
- Jiang, L., et al. 2021. "Delphi: Advancing Machine Ethics and Norms." arXiv preprint. Accessed May 16, 2025. <https://arxiv.org/abs/2110.07574>.
- Jobin, A., M. Ienca, and E. Vayena. 2019. "The Global Landscape of AI Ethics Guidelines." *Nat. Mach. Intell* 1:389–399.

- Kissinger, H. A. 2018. "How the Enlightenment Ends: Philosophically, Intellectually—in Every Way — Human Society is Unprepared for the Rise of Artificial Intelligence." *The Atlantic*. Accessed Aug. 24, 2024. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/>.
- Kneer, M., and J. Viehoff. 2025. "The Hard Problem of AI Alignment." In *Proceedings of the 2025 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '25)*, 1–11. New York (NY): Association for Computing Machinery.
- Knobe, J., and S. Nichols. 2017. "Experimental Philosophy." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed Dec. 16, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/>.
- Kononov, Ye. A. 2023. *Metaetika. Teoreticheskiy obzor [Metaethics. Theoretical Review]* [in Russian]. Moskva [Moscow].
- Malle, B. F., et al. 2015. "Moral Judgments in Human-robot Interactions: Differential Application of Moral Norms to Human and Robotic Agents." In *Proceedings of the Tenth Annual ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction (HRI '15)*, 117–124. New York (NY): Association for Computing Machinery.
- Millière, R. 2025. "Normative Conflicts and Shallow AI Alignment." *Philosophical Studies*, 1–44.
- Mittelstadt, B. 2019. "Principles Alone Cannot Guarantee Ethical AI." *Nature Machine Intelligence* 1:501–507.
- Rahwan, I., et al. 2019. "Machine Behaviour." *Nature* 568 (7753): 477–486.
- Rawls, J. 1995. *Teoriya spravedlivosti [A Theory of Justice]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirskiy universitet [Novosibirsk State University Press].
- Russell, S. 2019. *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*. New York: Penguin.
- Savulescu, J., C. Gyngell, and G. Kahane. 2021. "Collective Reflective Equilibrium in Practice (CREP) and Controversial Novel Technologies." *Bioethics* 35:652–663.
- Strathern, M. 1997. "Improving Ratings: Audit in the British University System." *European Review* 5 (3): 305–321.
- Sturgeon, N. 2006. "Ethical Naturalism." In *Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. by D. Copp, 91–121. Oxford: Oxford University Press.
- Umbrello, S., and I. van de Poel. 2021. "Mapping Value Sensitive Design onto AI for Social Good Principles." *AI Ethics* 1:283–296.
- Vinge, V. 1993. "The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-human Era." In *Vision 21 : Interdisciplinary Science and Engineering in the Era of Cyberspace*, 11–22. Cleveland: NASA Lewis Research Center.
- Wallach, W., and C. Allen. 2009. *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*. Oxford: Oxford University Press.
- Wei, J., et al. 2022. "Emergent Abilities of Large Language Models." arXiv preprint. Accessed Sept. 11, 2025. <https://arxiv.org/abs/2206.07682>.
- Xie, J.-Q., et al. 2023. "The Neural Correlates of Value Hierarchies: A Prospective Typology Based on Personal Value Profiles of Emerging Adults." *Frontiers in Psychology* 14.
- Yudkowsky, E. 2011. "Complex Value Systems in Friendly AI." In *Artificial General Intelligence*, ed. by J. Schmidhuber, K. R. Thórisson, and M. Looks, 388–393. Berlin: Springer.

Майя-София Жуматина*

В ОКЕ СЕЗАННА, В ДУХЕ МЕРЛО-ПОНТИ**

ДИАЛЕКТИКА ВИДИМОГО И ВИДЯЩЕГО
В ПЕЙЗАЖАХ, НАТЮРМОРТАХ И ПОРТРЕТАХ

Получено: 14.10.2024. Рецензировано: 09.06.2025. Принято: 23.07.2025.

Аннотация: В статье проводится анализ живописи Поля Сезанна через фундаментальное отношение видимого и видящего, описанное в феноменологическом учении Мориса Мерло-Понти и концептуализированное нами как «диалектика видимого и видящего» (ДВиВ). Сезанн для Мерло-Понти имел особый статус «живописца живописи»: феноменология видения Мерло-Понти и его трактовка работ Сезанна созидаются друг на друге. Однако систематического наложения ДВиВ на Сезанна сам философ и исследователи не проводили, из-за чего наша статья представляет собой авторское расширение работы самого Мерло-Понти. Предложенный подход междисциплинарный, так как помимо аппарата самой феноменологии видимого в нем задействуется и искусствоведческий формальный анализ. Через сами произведения художника мы рассматриваем истоки особого статуса живописи Сезанна для Мерло-Понти и предлагаем авторское расширение его трактовки философского содержания живописи Сезанна. ДВиВ мы прикладываем и к живописи как артефакту, и к самому живописному акту в отношении (I) того, *как* видит художник, и (II) того, *что* именно он видит. Мы выделяем три области видимого в живописи (природа, артефакт и Другой) на основе феноменологии Мерло-Понти и отмечаем, что они резонируют с тремя живописными жанрами: пейзажем, натюрмортом и портретом. Также мы в духе феноменологии видения концептуализируем на основе живописи Сезанна два полюса живописного видения: «гештальтно-неартикулированный» и «оформленно-называющий».

Ключевые слова: Мерло-Понти, Сезанн, живопись, видящее и видимое (voyant-visible), глаз, феноменология видения, пейзаж, натюрморт, портрет.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-303-331.

Феноменология Мориса Мерло-Понти известна своим трепетным отношением к искусству и особенно к живописи¹. И философия, и жи-

*Жуматина Майя-София Дмитриевна, аспирант; стажер-исследователь, Научно-учебная лаборатория трансцендентальной философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), mzhumatina@hse.ru, ms@maiiasofia.com, ORCID: 0000-0002-1516-621X.

**© Жуматина, М.-С. Д. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

¹Как справедливо пишет переводчик В.И. Стрелков, отношение Мерло-Понти к искусству похоже на отношение средневекового философа к Священному Писанию: в нем

вопись для Мерло-Понти обе обращены к нашему дорефлексивному² присутствию в мире и разными способами стремятся прояснить его. Это означает, что они обе должны быть обращены к «действительному», «существующему», «необработанному» миру (ОД. 9–10), с которым мы, в этом дорефлексивном присутствии, находимся в первичной близости³. Однако есть разница между обращением к нему философа и художника. Это отличие можно представить как чисто языковое: живопись — «молчаливая наука», говорящая на языке художественных выразительных средств, философия — логосный, понятийный промысел схватывания бытия (ОД. 51). Вместе с тем для Мерло-Понти эта разница имеет более глубокий, онтологический характер. Искусство он полагает в ближайшую область отношения к миру, ближе которой можно полагать лишь чувствование само по себе⁴:

истина уже свершилась, оно уже есть «событие Истины», в то время как философ дает к нему комментарий (в случае схоласта — рациональный; Стрелков, 2014: 100). В этом духе следует понимать многочисленные обращения в литературе к «истине» у Мерло-Понти как к «событийности», «жизненности», «воплощенности в плоти». Например, Г. Джонсон в своей превосходной статье об истине у Мерло-Понти предлагает такую параллель: «Призвание к истине относится к „быть истинным“ и „становиться истинным“, больше в онтологическом-этическом смысле истины жизни, в том смысле, в котором человек является или может стать истиной, как в латинском выражении „esse homo“ („вот мужчина/женщина“)» (Johnson, 2013: 477). В этом же смысле «истина бытия» у Мерло-Понти иногда трактуется как «плоть» (Соколова, 2015: 43; ср. также анализ понятия *flesh* в Fóti, 1983: 194–195).

²«Дорефлексивное» состояние — состояние до рефлексии — в нашей работе будет связано с отсутствием понятий и тем самым — философии. Поэтому «дорефлексивное» практически синонимично «предфилософскому» и «допонятийному».

³Рефлексивное здесь понимается в базовом смысле феноменологической традиции. Мы принимаем понятие «дорефлексивного» у В. И. Стрелкова (Стрелков, 2014: 100) как хорошее суммарное обозначение всех перечисленных моментов. «Дорефлексивное» имеет прямое отношение к непосредственному видению «ткани бытия» (ОД. 45). Детальное обсуждение этой темы выходит за рамки наших задач.

⁴«Искусство и особенно живопись непрестанно черпают из того обширного слоя первоначального, нетронутого смысла» (ОД. 11–12), в то время как философия обращается к миру посредством понятий, отдаляясь тем самым от «необработанного мира». Языковой опыт, вторичный по отношению к восприятию и ближайшему к нему художественному акту, «возникает из восприятия и облекает в слова первичное отношение человека к миру» (Вдовина, 2001: 424). Эта область первоначального смысла разворачивается в горизонте восприятия движущегося тела (для нас — тела художника), которое поздний Мерло-Понти полагал в «основе всех подлинных значений — перцептивных, художественных и языковых» (Johnson, 2013: 490, 493). Вместе с тем В. Фоти отмечает, что «первая открытость, достигаемая в восприятии» у позднего Мерло-Понти, тем не менее «находится на самой поверхности скрытой глубины; таким образом, это первичная истина/неистина» (Fóti, 1983: 191). Б. Вальденфельс же указывает на то, что акт философствования все же

Чувствование есть не что иное, как это жизненное сообщение с миром, которое делает для нас мир привычным местом нашей жизни. [...] Чувствование — это своего рода интенциональная ткань, и усилие познания будет направлено на то, чтобы ее расплести (ФВ. 85).

Таким образом, Мерло-Понти не только нарушает традицию выделения искусству вторичного статуса по отношению к философии, которая, по сути, начинается еще с Платона. Более того, он примыкает к немногочисленной группе философов, которые видят себя в некотором роде вторичными по отношению к художникам. Вторичность мерло-понтиевского философа отражается в том, что, в отличие от художника, он может лишь косвенно *указать*, где искать опыт дорефлексивного присутствия в мире, хоть только он и может *объяснить* превосходящую близость художника к этому присутствию⁵. То, что философ лишь указывает, означает, что философия «не разыскивает вербальной замены миру, который мы видим, она не трансформирует его в нечто изреченное [...] она стремится к тому, чтобы сами вещи выразили себя из глубины своего безмолвия» (ВН. 10–11).

Первичность искусства по отношению к философии мы можем обозначить в том числе как *учительство*: художники выступают своеобразными учителями философам. Эту позицию Мерло-Понти продемонстрировал на самом себе в течение всей своей жизни: в построении собственной феноменологии видимого у него было несколько учителей из мира искусства, важнейшим из которых был Поль Сезанн — «живописец живописи»⁶.

В нашем исследовании мы (1) рассмотрим через анализ живописи Сезанна истоки ее особого статуса для Мерло-Понти и (2) предложим авторское расширение его трактовки философского содержания живописи Сезанна.

сущностно близок к акту искусства — для Мерло-Понти философия не просто отражает некую предшествующую ей истину, а является, как и искусство, актом приведения истины к бытию (Waldenfels, 1980: 29).

⁵Ср. Стрелков, 2014: 100. Более креативные сравнения философа и художника см. в: Lyotard, 1996: 320.

⁶См. детальный анализ получения Сезанном особого статуса в глазах разных авторов, в том числе историю связывания с ним того, что мы сегодня называем феноменологическим дискурсом: Williams, 1996: 165, 168ff. Цитированная нами фраза принадлежит В. И. Стрелкову (Стрелков, 2014: 100). Конечно, подобное учительство есть лишь возможность — учителями выступают только определенные, подходящие художники.

Наше расширение использует часть феноменологии видимого Мерло-Понти, обозначаемую нами как *диалектика видимого и видящего* (ДВиВ), которую мы накладываем на работы Сезанна. Хотя это наложение мы проведем в духе Мерло-Понти, его — как мы подробно объясним ниже — системно и целенаправленно не производили ни сам философ, ни исследователи. Из-за этого наша трактовка Сезанна выходит за рамки той, которую сделал сам Мерло-Понти, и открывает ряд интересных новых вопросов философии искусства, как в рамках самого мерло-понтиевского сезанноведения, так и за его пределами.

1. ДИАЛЕКТИКА ВИДИМОГО И ВИДЯЩЕГО

Из всех искусств живопись для Мерло-Понти выделяется тем, что она способна производить особый тип видения: «видеть» означает «обладать на расстоянии, а живопись распространяет это странное обладание на все аспекты бытия» (ОД. 19). Когда философская мысль Мерло-Понти обращается к живописи, речь идет не просто об анализе определенной формы человеческого творчества, но о способе прикосновения к миру и схватывания этой встречи. Более того, живопись рассматривается как наделенная скрытым философским измерением⁷, как способная *научить* чему-то философа. Это скрытое измерение, имеющее прямое отношение к уже упомянутому *дорефлексивному* присутствию в мире, может быть названо *предфилософским*.

Основополагающей структурой, которую для Мерло-Понти предфилософски раскрывает живопись, является *диалектическая онтология видящего и видимого*⁸ — особый вид единения видящего и видимого, воспринимающего и воспринимаемого, субъективного и объективного.

⁷Мерло-Понти в «Оке и духе» (ОД. 39) приводит известную цитату Сезанна о том, что можно «мыслить живописью». Когда художник «мыслит живописью», его словно «вдохновляет» философия, которую еще только предстоит создать.

⁸Это фраза А. В. Густыря. Он описывает задачи Мерло-Понти в «Оке и духе» следующим образом: «*Око и дух* вновь обращается к главной теме *Феноменологии восприятия* — воспринимаемому „миру в состоянии зарождения“»; Мерло-Понти снова ставит парадоксальную задачу — «увидеть видение, осмыслить смыслообразование, представить само представление» (Густырь, 1992: 6). Отношение видения и видимого лежит в основе видимости как таковой: «Видимость возникает из сочетания (*conjunction*) видимого и невидимого, из того, что становится видимым то, что невидимо для повседневного видения. [...] В поздней онтологии Мерло-Понти видимость возникает из *видения-видимого* (*seeing-seen / voyant-visible*)» (Silverman, 1982: 371–372). У Мерло-Понти онтология видящего и видимого — очень широкая область, поэтому мы для обсуждения интересующих нас вопросов искусства ограничимся ДВиВ как таковой.

Живопись выступает *учителем* феноменологии видения: «живописец, каким бы он ни был, когда он занимается живописью, практически осуществляет магическую теорию видения»⁹.

Что собой представляет эта диалектика, которую Мерло-Понти развивал от своей ранней работы («Феноменологии восприятия», 1945) до поздних произведений (включая эссе «Око и дух», 1960)? Для Мерло-Понти (ОД. 51) видение — это не модус мышления и не модус наличного бытия; видение — способ «быть вне самого себя», «изнутри участвовать в артикуляции бытия»; в этом процессе «я» завершается и замыкается на себе.

То, что соединяет меня и мир — глаз (око). Как гласит знаменитая фраза Поля Валери, «художник преобразует мир в живопись, отдавая ему взамен свое тело» (ОД. 13), в том числе свои глаза: глаз сам телесен, принадлежит телу, движим им и видим другим глазом. Поскольку тело, вместе с глазом, движимо и управляемо в среде видимого, видящий способен образовывать своеобразную «карту видимого», которая вступает в отношение с другой картой, картой «я могу», относящейся ко всему, что достижимо для моего взгляда (ОД. 13). Вместе с тем, поскольку тело способно видеть и все вещи, и само себя, оно «видит „оборотную сторону“ своей способности видения», «видит себя видящим» (ОД. 14). Тело как вещь «вплетено в мировую ткань», но поскольку «само видит и само движется, оно образует из других вещей сферу вокруг себя, так что они становятся его дополнением или продолжением». Мерло-Понти это называет парадоксом, порождающим новые парадоксы. Однако именно таким образом вещи оказываются *встроенными* в тело, а мир — *скроенным* из «той же ткани, что и оно (тело. — М.-С. Ж.)», сохраняя «нераздельность чувствующего и чувствуемого» (ОД. 15). При этом нам важно заметить, что живописный акт является и (а) актом самой этой нераздельности (живопись как *письмо*), и (б) его схватыванием (живопись как *артефакт*).

В качестве созвучных интуиций из истории искусства в отношении статуса живописи Мерло-Понти приводит концепции «живописной науки» Леонардо да Винчи и «нераспечатанные формы вещей» Р.-М. Рильке (ОД. 15). Согласно первой концепции, живопись, не говорящая на языке

⁹ОД. 20. Как подчеркивает А. В. Густырь, сам Мерло-Понти признавал свой ученический статус по отношению к Сезанну, Клее, Матиссу и Жерико, будто бы «впервые обучаясь именно у них феноменологии видимого и осваивая изысканную и на первый взгляд нарочитую сложность языка, соответствующую в действительности изысканной сложности предмета» (Густырь, 1992: 6).

слов и чисел, может выражаться в предметах, существующих в видимом мире, и таким образом сообщаться «со всеми генерациями универсума»; именно эта неперебиваемость в числа и слова во второй концепции называется «молчаливостью» — искусство «берет начало в глазах и адресуется глазам» (ОД. 15). Глаз выступает ключевой точкой и условием возможности единства видящего и видимого, соответственно, возможности самой живописи. Как метко высказался художник Роберт Моррис,

этот сжимающий переход от видения к завершению прикосновением кисти, от глубины видения к его закодированному отображению на плоской поверхности, образует алгоритмическую ось как перекодирование расстояний смотрения, с помощью которых осуществляется доступ к миру. [...] Тело хотело проследить эту игру безмятежной вибрации сквозь то, что дано зрению, единственным доступным художнику средством — дрожью прикосновения (Morris, 1998: 821).

Отношение видящего и видимого у Мерло-Понти мы в нашей статье будем в духе самого философа (см., например, ОД. 136–139) кратко называть *диалектикой видимого и видящего*¹⁰.

¹⁰Что касается понятия диалектики, Мерло-Понти к нему часто обращается в рамках своей теории перцепции (в «Феноменологии восприятия», «Видимом и невидимом», «Оке и духе» и др.). Принято считать, что понимание диалектики у Мерло-Понти основано на классической гегелевской традиции, но выходит за ее пределы (Shapiro, 1978: 259). Мерло-Понти понимает диалектику вполне классически: «Диалектика не является отношением между противоречащими друг другу и взаимосвязанными идеями: это устремленность одного существования к другому существованию, которое его отрицает и без которого тем не менее ему не быть» (ФВ. 222). В отношении видящего и видимого можно найти как минимум три параллели с диалектическим процессом.

Во-первых, акт живописи и вовлеченных в него видящего (художника) и видимого (изображаемого/натуры) у Мерло-Понти можно понимать как диалектический процесс: с одной стороны, художник подчиняет ландшафт, видя и схватывая его определенным образом, с другой — художник открывает свою чувствительность к натуре, дает ландшафту власть зайти в себя, завладеть собой. Такие отношения имеют сильное сходство с «диалектикой раба и господина» Гегеля, к которой обращался в контексте анализа отношений Я–Другой и сам Мерло-Понти (ФВ. 221).

Во-вторых, акт живописи, соединяющий две названные противоборствующие силы, образует диалогическую структуру, подобную буберовскому диалогу «Я–Ты»: диалог «меняет участников так, что вместе они образуют новый порядок бытия». Таким образом, акт живописи можно рассматривать как снятие диалектического напряжения и видеть его как «коммуникацию», сохраняющую вместе с тем «аспекты власти» (Shapiro, 1978: 259), о которых речь шла в предыдущем пункте.

В-третьих, это диалогическое отношение, как форма взаимной открытости, нашло для Мерло-Понти выражение в метафоре «причастия»: «Как святое причастие не только символизирует в ошутимой форме действие благодати, но и суть реальное присутствие

На основе всего вышесказанного можно заключить, что особенность живописи состоит в том, что она способна запечатлеть ДВиВ. Живописец — мастер схватывания первичного чувствования, интенциональную ткань которого расплетает философ. Это *расплетание* — как раз то, что художник не делает и не может сделать. Зато в получении расплетаемого материала живописец для философа становится учителем, *учителем видения*.

Однако почему одним из главных учителей этой основополагающей структуры «видящий–видимое» выступает именно Сезанн? Мерло-Понти утверждал, что Сезанн бы «мог преуспеть в словесном убеждении», но «предпочитал писать картины» (СС. 106), — это можно считать указанием на потенциал Сезанна как мыслителя. Чтобы увидеть этот потенциал вслед за Мерло-Понти, мы не будем изучать историю искусства или высказывания художника о своей работе. По наставлению Мерло-Понти, нам достаточно обращения к произведениям художника самим по себе (СС. 104). Путь к пониманию живописи Сезанна лежит на поверхности — достаточно *смотреть* на его работы и *видеть*.

Эта установка будет оптикой нашего дальнейшего рассуждения: мы предлагаем сделать анализ живописи Сезанна через набрасывание на нее фундаментальной конструкции «видящий–видимое» как конструкции отношения видящего (художника) и видимого (схватываемого художником в акте живописи). Мы попробуем в духе Мерло-Понти расширить понимание «молчаливой науки» Сезанна и раскрыть новые

Бога, его присутствие в определенной части пространства, которое таким образом становится достижимым для тех, кто ест освященный хлеб, будучи *внутренне к этому подготовлен*, — так же и чувственное не только имеет моторное и витальное значение, но само по себе не что иное, как определенный способ бытия в мире, который дан нам в определенной точке пространства, каковую наше тело осваивает и в каковой пребывает, если оно на это *способно*; «Если качества излучают вокруг себя определенный способ существования, если они обладают способностью очаровывать и тем, что мы только что называли ценностью святого причастия, то именно потому, что ощущающий субъект не полагает их как объекты, он сопричастен им, он делает их своими и находит в них принцип своего актуального существования» (ФВ. 272, 274–275; курсив наш. — М.-С. Ж.). Не только видимый ландшафт открыт (причастен) глазу художника, но и художник должен быть открыт (причастен) к видению.

Из-за всего сказанного использование слова «диалектика» в контексте видящего и видимого не только уместно, но и необходимо, ведь природа этого отношения превосходит просто «взаимовлияние». Детальное рассмотрение разных способов работы диалектических структур в феноменологии Мерло-Понти см. в: Shapiro, 1978.

границы его скрытого философского потенциала¹¹. Наше расширение может стать дополнительным подтверждением связи Сезанна и феноменологии видимого. Особенность нашего подхода состоит и в его междисциплинарности: в построении расширенной трактовки живописи Сезанна будет задействован в том числе метод искусствоведческого формального анализа. ДВиВ, в свою очередь, мы приложим и к живописи как артефакту, и к самому живописному акту в отношении (I) того, *как* видит художник (часть 2), и (II) того, *что* именно он видит (часть 3).

2. КАК ВИДИТ ХУДОЖНИК?

СЕЗАНН И СПОСОБ СМОТРЕТЬ НА МИР

Чтобы ответить на вопрос, чем видение Сезанна особенно, рассмотрим один из его самых узнаваемых пейзажей, который часто вспоминает и сам Мерло-Понти — один из множества этюдов горы Сент-Виктуар (*илл. 1*).

Первая особенность Сезанна, которую можно отметить, заключается в *видимости* непосредственно акта письма: в работе Сезанна *виден* процесс создания работы — присутствие художника в ландшафте, движение его глаза и перемещение тела, движение руки. На полотне присутствует не просто какой-то запечатленный фрагмент мира, но сама длительность, процесс создания произведения, схватывание мира, слагаемое из множества движений тела художника и его духа¹².

¹¹Целенаправленное и систематичное наложение ДВиВ на Сезанна сам Мерло-Понти не проводил, из-за чего наше исследование представляет собой своеобразное авторское расширение работы самого Мерло-Понти. Задействование элементов ДВиВ в анализе Сезанна мы находим во всех работах Мерло-Понти, посвященных этому художнику, но нигде нет попытки через ДВиВ систематизировать всю живопись Сезанна. Также наше намерение не совпадает ни с чем, что делали исследователи в области мерло-понтиевского сезанноведения. Например, в фундаментальной работе Джонсона (Johnson, 2013) мы находим приложение понятия «истины» к работам Сезанна, но автор не делает это в горизонте ДВиВ. С другой стороны, в предельно детальном (и, кажется, единственном по этой теме) исследовании Хью Сильвермана (Silverman, 1982: 375ff) проводится анализ сезанновских автопортретов через ДВиВ, но не «в духе Мерло-Понти», то есть автор не стремится расширить или продолжить учение самого Мерло-Понти. Все работы сборника «The Merleau-Ponty Aesthetics Reader» (The Merleau-Ponty Aesthetics Reader, 1996), которые суммируют существующую науку мерло-понтиевского сезанноведения, находятся в одном из этих двух направлений.

¹²Об акте живописи мы говорим с точки зрения психосоматического единства, подразумеваемого Мерло-Понти в любом действии. Понятие «духа» Мерло-Понти напрямую связывает со способностью видения: «Видеть так, как видит человек, и быть Духом — это синонимы» (ФВ. 184). Иногда слово «дух» используется синонимично «сознанию» (например, ФВ. 183) и «разуму» (как в ОД. 52).



Илл. 1. П. Сезанн. «Гора Сент-Виктуар». 1887. Холст, масло. 67×92 см. Институт искусства Курто (Лондон) / P. Cézanne. *Mont Sainte-Victoire*. 1887. Oil on canvas. 67×92 cm. Courtauld Institute of Art (London).

Поверхность полотна соткана из отдельных, различных и почти самостоятельных мазков кисти, в каждом из которых проявляется наклон инструмента, сила удара, густота набранной краски. Однако они есть не след лишь руки, но след *глаза*, «гуляющего»¹³ по разворачивающейся перед Сезанном картине мира. Это множество интенциональных актов обращенности к ландшафту горы Сент-Виктуар — снова и снова повторяющееся схватывание глазом и рукой — является *феноменологическим*

¹³Мерло-Понти в «Оке и духе» приводит слова Мальбранша о том, что «дух выходит через глаза, чтобы отправиться на прогулку в вещах» (ОД. 20). Нельзя не вспомнить в этом контексте еще одного высоко ценимого Мерло-Понти художника — Пауля Клее, который также использовал концепцию прогулки: первое, с чего начинается один из его педагогических альбомов — это «активная линия на прогулке, движущаяся свободно, без цели. Прогулка ради прогулки» (Klee, Moholy-Nagy, 1968: 16). Для Клее прогулка линии в картинной плоскости зеркальна прогулке глаза: «взгляд путешествует по путям, проложенным для него в произведении» (ibid.: 33).

упражнением особого типа. Это не просто механическая работа глаза и руки¹⁴, это работа и духа, переживающего явление этой горы ему, переживание им этой горы из определенной точки ландшафта и в его особой расположенности¹⁵.

Схватывание работы духа и тела в их фундаментальном единстве¹⁶ и их явленность зрителю в запечатленной картине, как ее пережил художник, — антитеза классической живописи, в которой гладкое письмо скрывает материальность инструмента и нивелирует «маршрут» руки, следующей за глазом мастера. Это письмо, творящее умопостигаемые образы, «превосходящие» сырую и необработанную реальность, — практика, которой противостоит живопись Сезанна. Для Мерло-Понти — практика простого иллюзионизма. Традиционная живопись — не просто способ увековечить, обезвредить изображаемое, но способ сделать и написанное, и сам процесс письма *бесвременным*, не имеющим следа живой длительности. Традиционный художник не может быть пропонентом¹⁷ ДВиВ, ведь он оттачивает свои шедевры в соревновании с реальностью: в скульптуре камень отполирован до текстуры кожи и еще глаже¹⁸, а в живописи поверхность холста — тончайшая слюда из

¹⁴С пониманием пейзажной живописи как простой работы глаза и руки в свое время столкнулась живописная практика Сезанна и ряда его современников. Есть мнение, что отношение к пейзажу как лишенному духовного или «идеального» происходит от Лессинга, потому что неорганический и растительный миры не имеют отношения к «идеалу» (Williams, 1996: 166).

¹⁵Эта живописная практика может быть понята как пересечение изображения мира и самовыражения, поскольку ни одно, ни другое в чистом виде не составило бы живопись, которая как таковая возможна лишь благодаря взаимному обмену художника и мира (Singer, 1996: 239). Мы бы сказали, что здесь можно отметить пересечение с хайдеггеровским понятием «расположения» как модуса отношения к миру (ср. Хайдеггер, Бибихин, 2015: 134).

¹⁶Детальное рассмотрение этого единства как движения и его отношения к истине у Мерло-Понти см. в: Johnson, 2013: 477, 488, 490–493.

¹⁷Мы считаем, что про отношение Мерло-Понти и Сезанна можно говорить через концепцию *пропонента*: Сезанн, а не другие живописцы — сколь бы они ни были равноправны в глазах общей истории искусства — является *проводником* и «подкрепителем» специфического учения об искусстве Мерло-Понти. Именно из-за этого (и не важно, озвучивает ли это философ или нет) такой художник для философа важнее, лучше и/или истиннее других. Это замечание — часть более широкого дискурса о том, могут ли художественные практики передавать философские идеи; обсуждение этого дискурса, конечно, остается за пределами данной статьи. О важности именно истины для формирования отношения между Сезанном и феноменологией Мерло-Понти см. в: *ibid.*: 493–505.

¹⁸Стремление к гладкости в визуальной культуре «традиционно» в том смысле, что берет свое начало еще в античной мысли, у Платона и его предшественников. Ср. детальный анализ в: Лечич, 2024: 866ff.

лессировок, не потревоженная грубым мазком кисти. Вопреки стараниям традиционной живописи, в которой художник отчаянно прячет как свою телесность, так и телесность самой картины, Мерло-Понти иронично отмечает, что она не могла бы быть создана одним лишь духом¹⁹. Можно было бы подумать, что превосходство Сезанна для Мерло-Понти в том, что он «отдает» свое тело более, чем другой художник, однако в действительности оно заключается в том, что Сезанн не стремится скрыть свое тело, сделать *невидимым* для зрителя в картине. Зритель смотрит не просто на гору Сент-Виктуар, он смотрит на нее в ее живом, длительном и непосредственном схватывании Сезанном, повторяя его чувственный маршрут:

...то «мгновение мира», которое Сезанн хотел запечатлеть и которое давно уже принадлежит прошлому, его картины продолжают из нас извлекать, и его гора Сент-Виктуар вновь и вновь обретает существование по всему миру (ОД. 24).

Это «чувствование мира» Сезанна буквально вшивается, вписывается в полотно так, что зритель вынужден не просто созерцать написанное, но созерцать само чувствование, само схватывание художника в его процессуальности и неповторимости. Зритель, видя, следует по этому маршруту. Акт видения горы и акт ее особого схватывания могут «случиться» для зрителя.

Живопись Сезанна может быть понята и в другой оптике. Одна из особенностей письма Сезанна заключается в первичной роли *цвета*, а не *рисунка*: написанное зачастую не имеет ясного контура, и мы не можем с уверенностью сказать, к чему именно относится тот или иной живописный фрагмент картины, — в «Горе Сент-Виктуар» листва большого дерева смешивается с небом, а деревья вдалеке становятся арками акведука. Такое письмо звучит в унисон словам Мерло-Понти о том, что мир — это «объем без всяких пробелов, тело, формируемое цветом, в котором бегство от перспективы, контуров, прямых, кривых проявляется в виде силовых линий, вокруг которых, пульсируя, складывается пространство» (СС. 108). И для Сезанна, и для Мерло-Понти «рисунок и цвет суть одно и то же»; более того, рисунок может появиться только в результате наложения цветов. Без этого мир нельзя передать «во всей своей глубине» (СС. 108).

¹⁹Ср.: ОД. 13; Morris, 1998: 820; Singer, 1996: 242.

Сезанн учил, что цвет не просто передает ощущения по отдельности, на основе которых потом нужно «воспроизвести» пережитое:

Если художник стремится выразить мир, необходимо, чтобы сочетание цветов на его полотне несло в себе это неделимое Все, иначе его произведение будет лишь бледным намеком на реальность и не сможет передать ее величественное единство, ее присутствие, ее непревзойденную полноту, которые и составляют для нас всех определение реальности (СС. 108).

В этом процессе наблюдается отход от традиционной роли *мимесиса* в искусстве. Например, «можно получить цвет, не смешивая его составляющие, а помещая их рядом, что сообщает цвету эффект мерцания»; из-за этого полотно больше не соответствует природе, но оно «воспроизводит благодаря взаимопроникновению его частей истину общего впечатления». И все же, как мы уже сказали, границы изображаемого Сезанном размыты: оно покрыто «бликами, в своем сопряжении с воздухом и другими предметами» (СС. 105).

Возможность или невозможность «назвать» видимое нами в картине — важный аспект ее предфилософского измерения. В живописи Сезанна, указав пальцем на отдельную точку в картине, мы не всегда можем ответить, что *именно*²⁰ в ней изображено, какому изображаемому она принадлежит. Живописец не оперирует понятиями: он работает с *различием* «ткани бытия» таким образом, что в ней вырисовываются горы, дома, фигуры людей, и мы можем их *опознать*. В случае «Горы Сент-Виктуар», схватывая картину как целостность (гештальт)²¹, мы не сомневаемся в том, что на ней изображено, и все же отдельные места полотна остаются в неопределенности, не имея четкой принадлежности к тому или иному изображаемому, которое мы могли бы *назвать* в картине.

Хотя и живопись, и философия направлены на необработанный мир, в случае философа «держание мира в подвешенном состоянии» недопустимо — философ должен высказаться о чем-либо вполне определенно, занять позицию; живопись же «наделена правом смотреть на все вещи

²⁰Выражение русского языка «что именно?» хорошо резонирует с проблематикой наименования в живописи, вынося на поверхность связь определенности и названности.

²¹Стоит вспомнить похожую мысль Хосе Ортеги-и-Гассета: в его интерпретации живопись, входя в XX в., перешла от оформленного видения отдельных предметов на смутном фоне к «оптической демократии» и «абсолютному единству зрительного поля», где «все становится фоном — неясным, почти бесформенным» (Ортега-и-Гассет, Пигарёва, 1991: 189). О понятии гештальта см. сноску 29.

без какой бы то ни было обязанности их оценивать» (ОД. 12). В случае пейзажа Сезанна мы могли бы добавить к этому праву живописи (воздерживаться от *суждений*) право воздерживаться и от *наименований*, оставляя мир в «подвешенном» состоянии. Живопись Сезанна имеет дело с самым сырым, первичным слоем необработанных феноменов, схватывание которых в живописи может происходить *до понятийной демаркации видимого* художником²². Если «подвешенность» в отношении суждения присуща многим художникам, то «подвешенность» в отношении понятийной демаркации изображаемого — гораздо меньшему их числу.

В отличие от традиционной живописи, живописи «действительного подобия», имеющего свою силу в «тексте», который можно «прочитать» (ОД. 27), в пейзаже Сезанна у видимого исчезают контуры, мы не можем отделить одно от другого, — но это и не было целью художника. Манера Сезанна согласуется с пониманием живописи как формы переживания смотрящим вида на гору Сент-Виктуар, ее эфемерного бытия в тот самый-момент ее явленности²³. Пейзаж горы Сент-Виктуар создается Сезанном десятки раз, и каждый раз ее видение неповторимо, ведь «мир живописца — это видимый мир, в нем нет ничего, кроме видимого, это почти мир помешанного, поскольку он полностью закончен и целен, будучи при этом лишь частичным» (ОД. 19). Мерцающая гора Сезанна не совсем «артикулирована» — и потому правдива: она одновременно и закончена, и нет, она покоится в статике холста и краски, но в то же время она длится²⁴. Ее живость и жизненность напрямую связаны

²²Мы связываем возможность «наименования» изображенного с наличием в картине четкого рисунка и ясных границ изображенных предметов. У Сезанна такие четкие линии отсутствуют, из-за чего мы можем говорить о наличии в его полотнах *именуемого* и *неименуемого*. Г. Джонсон рассматривает нечеткость рисунка как его «живость» (Johnson, 2013: 491), то есть дословно схваченную процессуальность изображаемого, его неуловимость и постоянное падение настоящего в гуссерлевскую ретенцию, которое схватывается через наличие в линиях того, что Мерло-Понти называл «пробелами» / «промежутками» (*gaps/écarts*). Это возвращает нас к идее наименования как первой «остановки» жизни, первого опосредования. С этим связано и противопоставление самим Мерло-Понти «феноменологической» живописи Сезанна «картезианскому» изображению пространства, в котором у каждой точки есть свое определенное «где» (ОД. 31).

²³Цвет, за счет которого художник схватывает изменчивые явления, Мерло-Понти противопоставляет линии, которой можно выполнить, словно «чертеж», неизменное, объективное изображение (ср. ОД. 29–31).

²⁴Это роднит Сезанна с Джакомо Тти, к которому как проponentу также апеллирует Мерло-Понти (ОД. 17–18; ср. Тапилях, 1996: 288). На наш взгляд, эстетика Джакомо Тти — это эстетика глиняной скульптуры на стадии «набрасывания» глины на проволоочный

с ее недоназванностью, ее недоостановленностью в статике понятия «гора». Это и означает, что она остается в «подвешенном состоянии».

Все это отнюдь не присуще традиционной живописи. На картине традиционного художника практически всегда можно *назвать* изображенное видимое, и из-за этого традиционная живопись легко поддается переложению в текстуальный нарратив, хотя им, безусловно, и не исчерпывается ее содержание. Такое искусство, согласно Мерло-Понти, имеет свое происхождение в идее «зеркала», которое не дает в полной мере раскрыться «интимной игре между видящим и видимым» (ОД. 27). Поэтому, как мы сказали, мастер «настоящего» видения и учитель видения для Мерло-Понти — не да Винчи, например, а Сезанн²⁵.

Помимо традиционной живописи, практика Сезанна противопоставлена и так называемому объективному способу смотреть на мир — научной оптике. У Мерло-Понти есть ценностная оценка такого взгляда: взгляд никого из ниоткуда — то, к чему стремится наука, — *плохой* способ отношения к миру и *плохой* способ смотрения на мир; в том числе с такой точки зрения нельзя сказать ничего ценного о живописи. В научной оптике можно изучить только размер холста, химический состав красок, перечислить, какие объекты изображены, но это никак не приблизит нас к пониманию картины²⁶. Взгляд живого глаза — противоположная оптика. Для Мерло-Понти имеет ценность только *чей-то* взгляд, так как мир всегда *мой*: «мое тело и мир не являются объектами, соотносимыми друг с другом через функциональные связи того рода, которые

каркас, небрежный набор объема, который традиционный художник неизбежно скрыл бы в плавности обтянувшей мышцы кожи. Схожим образом работает и живописная фактура Сезанна — близкая по живости к подмалевку, она не стремится спрятать свою «живую» часть, но сосредотачивается на ней.

²⁵Сходство роли Сезанна для Мерло-Понти с ролью, которую между поэтами Гёльдерлина выделял Хайдеггер, справедливо отмечалось в работах: Стрелков, 2014: 100; Духан, 2011: 171 (см. обзор обращения Мерло-Понти к разным художникам в: там же: 171–174). Любопытно, что под вдохновением от «Горы Сент-Виктуар» Хайдеггер ввел в свое учение ту же гору в лекциях 1951–52 гг. во Фрайбургском университете (опубликованы в работе под названием «Что зовется мышлением?» / «Was heißt Denken?», 1954), противопоставляя ее геологическое и географическое рассмотрение рассмотрению ее присутствия как восходящего из нескрывтости (Хайдеггер, Сагетдинов, 2006: 208). Вдохновение и учительство разыскивались (в том числе и самим Хайдеггером) не только в полотнах Сезанна, но и в запечатленных на них ландшафтах — примечателен феномен паломничества в Экс к знаменитой горе и «тропе Сезанна», начавшегося еще при жизни художника (Данчев, Житкова и др., 2016: 400).

²⁶Мерло-Понти как «устранителя загадки живописи» приводил Декарта — его учение о пространстве и невозможности «зрения без мышления» (см. ОД. 32сл).

устанавливает физика» (ФВ. 447). То, что позволяет схватить гору в ее живой явленности, — глаз Сезанна, тот самый *чей-то глаз*, способный к подлинному видению.

Говоря о видящем глазе художника, мы подходим к следующему важному аспекту — его живописной *интенциональности*. Акт смотрения всегда интенционален — это не только точка зрения, но и определенный модус видения²⁷. Для нашего анализа это означает, что мы можем рассмотреть живопись Сезанна с точки зрения интенциональности, а именно (а) ее модуса и (б) ее направленности-к, интенционального объекта.

Вопрос, который мы хотели бы в связи с этим поднять, таков: какова роль интенционального предмета и модуса интенциональности в живописи Сезанна? Мы взяли пейзаж горы Сент-Виктуар и ее живописные черты как характерную работу Сезанна, но через нее не может быть репрезентирована вся его живопись. Пейзаж Сезанна как жанр обладает своей спецификой в ряду других его жанровых полотен. В других картинах Сезанна мы, вероятно, обнаружим (а) иной тип видения и его схватывания, а также (б) иное видимое, запечатленное художником.

3. ЧТО ВИДИТ ХУДОЖНИК?

ТИПЫ ВИДИМОГО И СПОСОБЫ ВИДЕНИЯ В ЖИВОПИСИ СЕЗАННА

Таким образом, мы дошли до следующей точки нашего авторского замысла, в которой пора применить ДВиВ на интенциональный объект. Если оттолкнуться от самого видимого мира, схватываемого художником, то что мы в нем обнаружим с позиции Мерло-Понти? Какое видимое может встретиться художнику?

В духе Мерло-Понти мы могли бы выделить три *области* видимого.

Первая область — (1) *природа, или физический мир*. Согласно Мерло-Понти, «я заброшен в природу, и природа является не только вне меня, в объектах без истории, она видима и в центре субъективности» (ФВ. 442).

Однако у меня есть не только физический мир. Формы человеческого поведения «спускаются» в природу «и располагаются там в виде культурного мира». Таким образом можно выделить вторую область видимого — (2) *мир рукотворного, артефактов, несущих след Другого*. Мерло-Понти пишет:

²⁷Мы все понятия, имеющие подобный модус интенциональности, обозначаем через приставку «мой-» (например, «мой-глаз»), чтобы отличить их от простого обозначения физической принадлежности («мой глаз»).

...я живу не только среди земли, воздуха, воды, но вокруг меня существуют дороги, поля, деревни, улицы, церкви, предметы обихода, колокольчик, чайная ложечка, трубка. Каждый из этих объектов несет на себе клеймо человеческого действия, которому он служит (ФВ. 444).

Во второй области, в культурном объекте, Другой присутствует «под покровом анонимности»: «некто [...] использует трубку для того, чтобы курить, ложку, чтобы есть, звонок, чтобы позвать кого-нибудь». Мир рукотворных артефактов подтверждается только через действия *другого* человека.

Однако — и это самое важное в феноменологии Мерло-Понти — я могу видеть (3) *самого Другого*, и это третья область видимого (ФВ. 451).

Любопытно, такое разделение видимого практически совпадает с жанровым разделением живописи на (1) пейзаж, (2) натюрморт и (3) портрет. В таком случае мы можем задаться вопросом о различии пейзажей, натюрмортов и портретов Сезанна, а также их философского потенциала.

Живописная манера Сезанна колеблется от смелых этюдных, полуабстрактных, рассыпающихся полотен (например, работы «Вид на гору Сент-Виктуар из Лов», 1904–1906 гг., ГМИИ им. Пушкина и Художественный музей Базеля) до самых собранных, вырисованных работ (например, «Игроки в карты», 1890–1892 гг., Фонд Барнса). Отталкиваясь от жанрового разделения в надежде найти закономерности, мы могли бы предположить, что пейзажи могли бы быть более рыхлыми и мерцающими, в натюрмортах могло бы быть больше определенности из-за их интенциональной собранности художником, а портреты должны были бы быть самыми прописанными из-за пристальной обращенности художника к натуре. Однако эта гипотеза работами Сезанна не подтверждается. Поэтому мы должны пристальнее рассмотреть отношения изображенного и модусов его изображения.

Продолжая применение ДВиВ к работам Сезанна, мы можем спросить, какие модусы видения художника раскрывают его картины? Опираясь на ранее определенный способ схватывания видимого у Сезанна как близкий самой сырой, *допонятийной* структуре бытия, мы могли бы охарактеризовать колебание живописной манеры художника с точки зрения вырисованной названности²⁸ видимого. Способ видения изображаемого

²⁸Возможность обсуждения вопроса соотношения имени и образа в живописи (и более широкого вопроса о понятиях и знаках в живописи) выходит за рамки возможностей данного исследования, так как тема знака в искусстве прослеживается во многих работах

в полотнах художника колеблется в шкале от (а) мимолетного, цельного и неартикулированного схваченного видимого как цвета и света, до (б) более въедливо рассмотренного видимого, которое обретает большую оформленность и названность. Первый полюс шкалы модуса видения мы предлагаем обозначить как *гештальтно*²⁹-неартикулированный; второй — *оформленно-называющий*³⁰.

В согласии с выделенными нами областями видимого мы могли бы проинтерпретировать в границах этой шкалы (а)–(б) каждый отдельный жанр — пейзаж, натюрморт и портрет — через философию ландшафта, артефакта³¹ и Другого. Подобное обширное исследование не может быть проведено в рамках данной статьи, но мы можем произвести один первичный срез анализа.

Мерло-Понти, главная из которых — «Знаки» (1960). В традиции де Соссюра Мерло-Понти делает различие между знаками и значениями и противопоставляет слово и язык: если язык и картина способны «говорить о», это не означает, что и отдельные знаки имеют фиксированное значение (ср. Вдовина, 2001: 425).

²⁹Обращаясь к понятию гештальта, мы хотим подчеркнуть фундаментальную слитность, целостный характер запечатлеваемого. Понимание гештальта у Мерло-Понти менялось от «классического» («как целого, не равного сумме своих частей», в рамках теории стоявшего в истоке гештальт-психологии Христиана фон Эренфельса) до собственного. Отказавшись от «классического» определения как слишком «внешнего», Мерло-Понти понимал перцептивный гештальт как спонтанную организацию чувственного поля, включающую зависимое отношение частей и целого. Организацию, которая — что для нас важно — может предшествовать внутреннему различению чувственных структур (Embree, 1980: 92–93), вместе с тем «не отражающую предсуществующий порядок, а напротив, устанавливающую его» (Waldenfels, 1980: 30).

³⁰Отметим, что *названность* не имеет отношения к *названию* картины. Несмотря на то, что гора Сент-Виктуар обозначена в названии картины, в нашей трактовке на самом полотне она не полностью *названа* — то есть *живописно артикулирована*; с другой стороны, анонимный портрет, если удовлетворяет изложенному критерию, будет *названным*. Любопытно то, что эти два полюса коррелируют с шкалой «ближнего» и «дальнего» видения как «два различных типа зрения», с которых Ортега-и-Гассет начинает размышление в работе «О точке зрения в искусстве»: с одной стороны, способ видения, подчиняющийся закону формы и фона, с другой — лишенный иерархии, «однородный» и «бесформенный», видение самого видения, где запечатлевается свет и цвет, попадающий в глаз (Ортега-и-Гассет, Пигарёва, 1991: 188).

³¹Как интереснейший пример отдельного философствования о специфике изображения артефакта, несводимого к простой вещиности, можно привести знаменитый анализ крестьянских башмаков у Хайдеггера. По его словам, форма башмаков как контур, очерк — «не следствие распределения вещества». Их «служебность покоится в полноте существенного бытия изделия. Мы это бытие именуем надежностью. В силу этой надежности крестьянка приобщена к немолчаливому зову земли [...]. Мир и земля [...] пребывают в дельности изделия...» (Хайдеггер, Михайлов, 2008: 105, 119).

Основа метода Сезанна — схватывание видимого как цельного переживания явленности видимого. Однако, как мы сказали ранее, видимое может быть разделено нами на несколько областей, которые при более близком рассмотрении мы могли бы сгруппировать в две более крупные группы — *вещи* и *не-вещи*. Почему мы вводим это разделение? Проблема в том, что один из полюсов шкалы видения — гештальтно-неартикулированный — выделяется нами как чистое схватывание явленности, но не все видимое одинаково поддается схватыванию через его *видимое* измерение. Главная проблема для этого способа видения — Другой, постижение которого требует подхода к его *невидимому* измерению. Несмотря на то что невидимое измерение можно открыть и в вещах природы и культуры, они все же не обладают зеркальной видящему внутренней жизнью. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Прежде всего, для каждого «я» Другой является как некий видимый объект: «он будет создан цветами, тактильными и звуковыми качествами» (ФВ. 442). Однако Другой ставит меня в противоречивую ситуацию: я должен и отличать Другого от себя, — что подразумевает слияние Другого с миром объектов, — и одновременно принимать Другого как особую область бытия — сознание, которое на самом деле не имеет «внешнего вида и составных частей» (ФВ. 446). Доступ Другому возможен только из-за того, что он «есть я сам, и поскольку тот, кто осмысляет, и тот, кого осмысляют, смешиваются в нем» (ФВ. 446). Поэтому возникает вопрос, как внешний объект «может стать говорящим следом существования» и как «интенция, мышление, замысел могут отрываться от конкретного субъекта и становиться видимыми во вне, в его теле» (ФВ. 445)? Как можно «разрешить парадокс сознания, увиденного извне» (ФВ. 445)?

Этот парадокс отчетливее всего проявляется именно в живописи. Каким образом через живописное схватывание Другого как видимого объекта можно передать его целостность, не редуцируемую к его видимости? Здесь возникает проблема *живописи невидимого*. Мерло-Понти говорил, что Сезанн пишет портрет Другого как любую другую вещь (СС. 103–104). Однако Мерло-Понти не стал бы спорить, что его портреты совсем не «об» этой видимой объектности — в них присутствует и глубина, проявляющая в видимом жизнь духа. В этой способности Сезанна можно увидеть исток особого *напряжения*, рождающегося в его полотнах. Мерло-Понти также отмечал, что «писать лицо „как предмет“ вовсе не означает освобождать его от „мысли“». [...] Мысль можно увидеть и прочесть во *взглядах*, хотя они являются

лишь сочетанием цветов» (СС. 108–109; курсив наш. — *М.-С. Ж.*)³². Эта ситуация — особое «междумирье», в котором художник решается побывать как в одном из большого множества способов сосуществования с Другим (ФВ. 455 слл.).

Вместе с тем живописная обращенность к Другому как другому «я» — не универсальный модус живописной интенциональности Сезанна, направленной к Другому: Другие в работах Сезанна являются нам в разных модусах видения. Мы предлагаем обратить внимание на те работы художника, где Другой все же остается только видимым, где художник словно не идет дальше в переживании Другого. Мерло-Понти отмечал, что даже в сезанновском письме вещного мира — натюрмортов и пейзажей — он разрушает их привычную непоколебимость, выявляя этим «не-человеческую природу оснований, на которых располагается человек» (СС. 109). В случае его пейзажей «даже природа лишена своей одушевленной составляющей: пейзаж — безветренный, воды озера Анси — неподвижны, предметы — застывшие и нечеткие, как при сотворении земли» (СС. 109). Что же можно сказать о Других, которые являются нам практически в модусе вещи в работах Сезанна? И как этот модус видения соотносим с ранее концептуализированными нами модусами интенциональности?

Если сравнить два полюса живописного видения Сезанна — гештальтно-неартикулированный и оформленно-называющий, — то работы первого будут примером цельного видения цвета и света, в то время как второй позволит нам рассмотреть детали, в которые всматривался художник. Примером первого типа видения можно назвать «Портрет крестьянина» (*илл. 2*), а второго — «Курильщика» (*илл. 3*). Крестьянин едва отделим от фона-ландшафта, растворяется в нем, нет никакой иерархии в видимом, которая могла бы быть выражена в проработке фигуры, рисовке черт лица и рук. Крестьянин действительно является нам в картине как часть ландшафта: он ускользает как Другой в полном смысле, показывая только свое вещное измерение. При этом, как и обещал Мерло-Понти, в работе присутствует напряжение из-за того, что Другой растворен, что мы не можем добраться до него и его невидимое измерение остается для нас недоступно. Второй портретируемый, курильщик, напротив, вполне определенно назван: мы видим его лицо, сжатие рук. Но делает ли это его более открытым нам как

³²Конечно, похожие слова можно сказать про любой портрет в истории искусства. Однако у портретов Сезанна есть своя специфика, о которой как раз пойдет речь ниже.

другое «я»? Мы вынуждены признать, что и тот и другой портретируемый переживаются нами как закрытые. Почему это происходит? Мы предполагаем, что ключевым аспектом ускользания от открытости становится *ускользание взгляда* портретируемых — *мы не можем заглянуть в их глаза*. Для моего-глаза остается неуловимой интенциональность *их* взгляда, и, что немаловажно, она не обращена ко мне как другому «я». На этом месте мы ощущаем деконструкцию соединяющей меня и мир роли глаза, о которой мы говорили ранее: несмотря на то что глазу художника доступен Другой, его глаз не находит взаимности в глазах Другого. Здесь снова раскрывается обозначенная нами центральная роль глаза в ДВиВ.



Илл. 2. П. Сезанн. «Портрет крестьянина». 1905–1906. Холст, масло. 64,8×54,6 см. Музей Тиссена-Борнемисы (Мадрид) / P. Cézanne. *Portrait of a Peasant*. 1905–1906. Oil on canvas. 64.8×54.6 cm. Museo Thyssen-Bornemisza (Madrid).



Илл. 3. П. Сезанн. «Курильщик». 1890–1892. Холст, масло. 92,5×73,5 см. Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург) / P. Cézanne. *Smoker* (1890–1892). Oil on canvas. 92.5×73.5 cm. State Hermitage Museum (St. Petersburg).

ДВиВ получает новый виток: наш изначальный анализ живописи Сезанна с позиции «от видящего» и «от видимого» (разделы 2 и 3) должен получить надстройку во вполне диалектической манере: мы должны включить в анализ видимого *видящее видимое*, смотрящее на нас *око*

Другого. Нельзя не согласиться, что портреты, в которых портретируемый раскрывает нам свою интимную интенциональность взгляда или обращает его на нас, имеют совсем иную «игру» видящего и видимого. К таким работам можно причислить «Портрет мадам Сезанн» (илл. 4).

Мы не просто видим ее глазом художника, но мы свидетельствуем их с художником «меж-

думирье» и невольно стремимся стать его частью. Однако тут проступает проблематика такого междумирья: хотя художнику, вероятно, было раскрыто невидимое измерение портретируемой, *их* междумирье, а тем самым и портрет, никогда не становятся для нас раскрыты в полной мере. Сложенный из мерцаний мазков портрет снова рассыпается, ускользает, а взгляд портретируемой проходит «сквозь» нас. При этом никакой портретируемый Другой



Илл. 4. П. Сезанн. «Портрет мадам Сезанн». Ок. 1885. Холст, масло. 46×38 см. Музей Берггрюна (Берлин) / P. Cézanne. *Portrait of Madame Cézanne* (c. 1885). Oil on canvas. 46×38 cm. Berggruen Museum (Berlin).

никогда не смотрит именно на нас, зрителей, мы остаемся либо незамеченным наблюдателем, либо игнорируемым — если и получается поймать на себе взгляд портрета, он все равно смотрит «насквозь».

Еще более интересным случаем становится встреча с автопортретами Сезанна, взгляды которых были обращены к художнику во время создания работы или же ускользали от него самого. Если сравним авто-

портреты 1866 и 1875 гг. (илл. 5 и 6), мы уловим то же отличие модусов смотрения художника уже на себя самого в зеркале, что создает более сложную ситуацию для осмысления³³.



Илл. 5. П. Сезанн. Автопортрет. 1866. Холст, масло. 45×41 см. Частная коллекция / P. Cézanne. Self-Portrait (1866). Oil on canvas. 45×41 cm. Private collection.



Илл. 6. П. Сезанн. Автопортрет. Ок. 1875. Холст, масло. 64×53 см. ГМИИ им. А. С. Пушкина (Москва) / P. Cézanne. Self-Portrait (c. 1875). Oil on canvas. 64×53 cm. The Pushkin State Museum of Fine Arts (Moscow).

Живопись, являющая взгляд Другого, представляет собой не просто живописную «артикуляцию» Другого, его модуса и направленности интенциональности видения, но производит уже обратный процесс: Другой артикулирует нас, определяет нас в своей карте видимого и тем самым определяет свое отношение к нам, неумолимо диктует нам форму междумирья. Вместе с тем это междумирье также остается в *подве-*

³³Как отмечает и В. Фоти, «хотя чувствующее тело занимает свое место среди воспринимаемых вещей, к которым оно предоставляет доступ, оно не может, воспринимая, достичь самосовпадения (*self-coincidence*)». Это относится и к художнику, портретирующему себя — «можно пристально смотреть (но только в зеркале или фотографическом изображении) на свои видящие глаза; можно коснуться своей руки в акте прикосновения; но видение и осязание сами по себе ускользают от восприятия; они являются пробелами (*lacunae*) в ткани воспринимаемого (*the tissue of the perceptible*)» (Fóti, 1983: 191).

шенном состоянии — мы то стараемся уловить междумирье художника и модели, то стремимся установить свое междумирье с портретируемым. Все это ведет нас к обширной области феноменологии Другого, в которой модусы видения связываются с модусами отношения к Другому и его ко мне, формируя разные формы междумирья. Это заслуживает отдельного исследования в контексте портретной живописи Сезанна.

Для нашего первичного анализа областей видимого нам достаточно поднять последний важный вопрос — можно ли теперь согласиться с нашим предположением, что области видимого Мерло-Понти сходятся с живописными жанрами? Наш ответ: лишь отчасти. Когда мы накладываем на области видимого шкалу модусов видения, мы получаем большее количество ситуаций, нежели может предложить традиционное разделение. С нашей точки зрения, камнем преткновения выступает живописное схватывание Другого внутри ДВиВ. Если Другой схватывается как другое «я», это можно приравнять к традиции портрета³⁴. Но если Другой схватывается как часть вещного мира, то нам следовало бы назвать эту форму живописи Другого *не-портретом*. Наш анализ намечает возможность более глубокого феноменологического пересмотра жанров живописи и, возможно, выработки аутентичной феноменологически ориентированной системы классификации работ Сезанна «в духе» Мерло-Понти.

В проведенном анализе мы смогли расширить данное самим Мерло-Понти феноменологическое измерение «молчаливой науки» Сезанна³⁵

³⁴Ср. старинное название раннего живописного жанра портрета «парсуна» (от лат. *persona* — личность, особа), этимологически ставящего вопрос о роли личности, роли изображаемого как другого «я».

³⁵После нашего анализа может возникнуть закономерный вопрос: поменяется ли что-то в нашем анализе и результатах работы, если вместо Сезанна возьмем как «учителя» какого-нибудь другого живописца? Во-первых, Мерло-Понти не утверждает, что Сезанн — единственный художник, который предоставляет для феноменолога сырой, необработанный материал. Также и мы в своем развитии учения Мерло-Понти не утверждаем, что Сезанн — единственный художник, на основе которого можно показать названные нами полюса способов видения. Однако для нас Сезанн действительно становится удобным автором, у которого градиент «названности» и «оформленности» в корпусе работ ярко выражен, до крайностей. Помимо этого, именно Сезанн с точки зрения истории искусства стоит в истоке живописи XX в. как мост между импрессионистами и модернистами, что также подкрепляет выбор автора как значимого. Во-вторых, именно на основе Сезанна мы концептуализировали два полюса видения и изложили возможное философское обоснование традиционного разделения жанров в живописи. Именно работы Сезанна, как произведения живописи, дали нам возможность это сделать: в них уже на уровне

и своим способом подкрепить статус Сезанна как важного учителя феноменологии видения, чье искусство обладает серьезным философским потенциалом. Этот потенциал мы старались раскрыть через авторское наложение ДВиВ и формального анализа на картины Сезанна. Полученные соображения выходят за рамки того, что о Сезанне написал сам Мерло-Понти, а также открывают ряд вопросов и исследовательских путей, как (а) в трактовке самого Сезанна внутри мерло-понтиевской парадигмы, так и (б) в рамках более широкого горизонта, обозначенного нами в начале статьи, касающегося вопросов отношения философии и визуального искусства.

В том, что касается второго аспекта:

- (1) Мы детально рассмотрели у Мерло-Понти соотношение молчаливости живописи и логосного философствования через вынесение на поверхность и раскрытие «предфилософского» и «учительского» измерений живописи.
- (2) На основе учения Мерло-Понти мы концептуализировали ДВиВ как инструмент феноменологического анализа живописи, который может быть применен за пределами работ Сезанна, хоть его живопись и выступает самым органичным материалом для обозначенного анализа.
- (3) На основании ДВиВ и выявленной важности практик «наименования» и «артикуляции» мы философски концептуализировали способы живописного видения — гештальтно-неартикулированный и оформленно-называющий.
- (4) Наше исследование открыло подход для пересмотра жанров живописи с точки зрения феноменологии видимого Мерло-Понти, что, как мы надеемся, может раскрыть новые горизонты в изучении работ не только Сезанна, но и других художников.
- (5) Неожиданные для нас результаты и герменевтический успех приложения ДВиВ к живописи Сезанна, включая анализ того, что видит зритель, помещают наше исследование в горизонт более широкого вопроса о связи произведений искусства и философских учений. Чтобы критически обосновать возможность такой связи, нужна демонстрация взаимной обусловленности конкретных философских и художественных произведений путем автономного

холста и краски мы находим материал для рефлексии о способе видения и сути каждого из жанров. У другого художника мы могли бы научиться чему-то другому.

анализа произведений искусства на предмет философского измерения, а не путем только приведения ссылок на слова философов о них, которые ничего не добавляют к пониманию связи между философией одних и искусством других.

В отношении первого аспекта:

- (1) Мы видим перспективу более детального анализа работ Сезанна через учение Мерло-Понти о восприятии физического мира, мира артефактов и Других; изложенные нами положения о портретах Сезанна намечают плодотворность анализа не только в рамках учения Мерло-Понти, но и в перспективе учения таких философов, как Сартр или Левинас, а тем самым и неопределенного количества других философов; спектр модусов встречи с Другим в работах Сезанна мог бы стать полноценной энциклопедией феноменологии Другого.
- (2) Отдельного внимания заслуживает феноменологическое рассмотрение сезанновских автопортретов; в рамках предложенной нами интерпретации и выстроенного терминологического аппарата они поднимают ряд необычных вопросов, на которые исследовательская литература не обратила особого внимания.

Эти вопросы остаются для будущих исследований.

СОКРАЩЕНИЯ

- ВН *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / пер. с фр. О. Н. Шпараги. — Минск : Логвинов, 2006.
- ОД *Мерло-Понти М.* Око и дух / пер. с фр., коммент. и предисл. А. В. Густыря. — М. : Искусство, 1992.
- СС *Мерло-Понти М.* Сомнение Сезанна / пер. с фр. В. И. Стрелкова // (Пост)феноменология : новая феноменология во Франции и за ее пределами / под ред. С. А. Шолоховой, А. В. Ямпольской. — М. : Академический проект, Гаудеамус, 2014. — С. 102–118.
- ФВ *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / пер. с фр., под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. — СПб. : Наука, 1999.

ЛИТЕРАТУРА

- Вдовиная И. С. Феноменология и эстетика Мориса Мерло-Понти // Знаки / М. Мерло-Понти ; пер. с фр., коммент. и послесл. И. С. Вдовиной. — М. : Искусство, 2001. — С. 421–429.
- Густырь А. В. Предисловие // Око и дух / М. Мерло-Понти ; пер. с фр., коммент. и предисл. А. В. Густыря. — М. : Искусство, 1992. — С. 3–6.

- Данчев А. Сезанн. Жизнь / пер. с англ. Л. Житковой, А. Захаревич, М. Денисьевой. — СПб. : Азбука-Аттикус, 2016.
- Духан И. Н. Мерло-Понти и Сезанн : к становлению феноменологии видимого // Историко-философский ежегодник. — 2011. — С. 171–204.
- Лечич Н. Д. Аксиология гладкого и корявого : интерпретация визуальной философии из «Федона» // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. — 2024. — Т. 18, № 2. — С. 860–887.
- Ортега-и-Гассет Х. О точке зрения в искусстве / пер. с исп. Т. И. Пигарёвой // Эстетика. Философия культуры / сост. В. Е. Багно. — М. : Искусство, 1991. — С. 186–202.
- Соколова Л. Ю. Понятие плоти в «Онтологии видимого» М. Мерло-Понти // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. — 2015. — Т. 2. — С. 38–45.
- Стрелков В. И. Предисловие к переводу статьи Мориса Мерло-Понти «Сомнения Сезанна» // (Пост)феноменология : новая феноменология во Франции и за ее пределами / под ред. С. А. Шолоховой, А. В. Ямпольской. — М. : Академический проект, Гаудеамус, 2014. — С. 100–101.
- Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. с нем. Э. Сагетдинова. — М. : Территория будущего, 2006.
- Хайдеггер М. Исток художественного творения // Исток художественного творения : избранные работы разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. — М. : Академический проект, 2008. — С. 78–227.
- Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Академический проект, 2015.
- Embree L. Merleau-Ponty's Examination of Gestalt Psychology // Research in Phenomenology. — 1980. — Vol. 10. — P. 89–121.
- Fóti V. On Truth/Untruth in Heidegger and Merleau-Ponty // Research in Phenomenology. — 1983. — Vol. 13. — P. 185–198.
- Johnson G. A. On the Origin(s) of Truth in Art : Merleau-Ponty, Klee, and Cézanne // Research in Phenomenology. — 2013. — Vol. 13. — P. 475–515.
- Klee P. Pedagogical Sketchbook / trans. from the German by S. Moholy-Nagy. — Kent, UK : Whitstable, 1968.
- Lyotard J.-F. Discours, Figure (Excerpts) // The Merleau-Ponty Aesthetics Reader / ed. by G. A. Johnson. — Evanston (IL) : Northwestern University Press, 1996. — P. 309–322.
- Morris R. Cézanne's Mountains // Critical Inquiry. — 1998. — Vol. 24, no. 3. — P. 814–829.
- Shapiro E. M. Perception and Dialectic // Human Studies. — 1978. — Vol. 1, no. 3. — P. 245–267.
- Silverman H. J. Cézanne's Mirror Stage // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. — 1982. — Vol. 40, no. 4. — P. 369–379.

- Singer L.* Merleau-Ponty on the Concept of Style // The Merleau-Ponty Aesthetics Reader / ed. by G. A. Johnson. — Evanston (IL) : Northwestern University Press, 1996. — P. 233–244.
- Taminiaux J.* The Thinker and the Painter // The Merleau-Ponty Aesthetics Reader / ed. by G. A. Johnson. — Evanston (IL) : Northwestern University Press, 1996. — P. 278–292.
- The Merleau-Ponty Aesthetics Reader / ed. by G. A. Johnson. — Evanston (IL) : Northwestern University Press, 1996.
- Waldenfels B.* Perception and Structure in Merleau-Ponty // Research in Phenomenology. — 1980. — Vol. 10. — P. 21–38.
- Williams F.* Cézanne, Phenomenology, and Merleau-Ponty // The Merleau-Ponty Aesthetics Reader / ed. by G. A. Johnson. — Evanston (IL) : Northwestern University Press, 1996. — P. 165–173.

Zhumatina, M.-S. D. 2025. “V oke Sezanna, v dukhe Merlo-Ponti [In the Eye of Cézanne, in the Spirit of Merleau-Ponty]: dialektika vidimogo i vidyashchego v peyzazhakh, natyurmortakh i portretakh [The Dialectic of Seeing-Seen in Landscapes, Still Lifes and Portraits]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 9 (3), 303–331.

MAIIA-SOFIIA ZHUMATINA

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

RESEARCH ASSISTANT

LABORATORY OF TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-1516-621X

IN THE EYE OF CÉZANNE,
IN THE SPIRIT OF MERLEAU-PONTY
THE DIALECTIC OF SEEING-SEEN
IN LANDSCAPES, STILL LIFES AND PORTRAITS

Submitted: Oct. 14, 2024. Reviewed: June 09, 2025. Accepted: July 23, 2025.

Abstract: The article analyzes the painting of Paul Cézanne through the fundamental relationship seeing-seen (*voyant-visible*), set out in the phenomenological teaching of Maurice Merleau-Ponty and conceptualized by us as the “dialectic of the seeing-seen”. For Merleau-Ponty, Cézanne had a special status as a “painter of painting”: the phenomenology of visible of Merleau-Ponty and his interpretation of Cézanne’s works are built on each other. However, the philosopher himself and researchers did not systematically superimpose the dialectic of seeing-seen on Cézanne, which is why our article is the original extension of the work of Merleau-Ponty himself. The proposed approach is interdisciplinary, since in addition to the apparatus of the phenomenology of visible itself, it also uses art history formal analysis. We consider the origins of the special status of Cézanne’s painting for Merleau-Ponty through the artist’s works themselves and offer the extension of Merleau-Ponty’s interpretation of the

philosophical content of his painting. We apply the dialectic of seeing-seen both to painting as an artifact and to the act of painting itself in relation to (I) how the artist sees and (II) what exactly is seen. We distinguish three areas of the visible in painting (nature, an artifact, and the Other) on the basis of Merleau-Ponty's phenomenology and note that they resonate with three painting genres: landscape, still life, and portrait. We also, in the spirit of the phenomenology of visible, conceptualize, on the basis of Cézanne's painting, two poles of painting vision: "gestalt-inarticulate" and "formed-naming".

Keywords: Merleau-Ponty, Cézanne, Painting, Seeing-Seen (voyant-visible), Eye, Phenomenology of Visible, Landscape Painting, Portrait.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-303-331.

REFERENCES

- Danchev, A. 2016. *Sezann. Zhizn' [Cézanne. Life]* [in Russian]. Trans. from the English by L. Zhitkova, A. Zakharevich, and M. Denis'yeva. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Azbuka-Attikus.
- Dukhan, I. N. 2011. "Merlo-Ponti i Sezann [Merleau-Ponty and Cézanne]: k stanovleniyu fenomenologii vidimogo [Towards the Phenomenology of Visible]" [in Russian]. *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik [History of Philosophy Yearbook]*, 171–204.
- Embree, L. 1980. "Merleau-Ponty's Examination of Gestalt Psychology." *Research in Phenomenology* 10:89–121.
- Fóti, V. 1983. "On Truth/Untruth in Heidegger and Merleau-Ponty." *Research in Phenomenology* 13:185–198.
- Gustyr', A. V. 1992. "Predisloviye [Foreword]" [in Russian]. In *Oko i dukh [L'Œil et l'Esprit]*, by M. Merleau-Ponty, trans. from the French and comm., with a forew., by A. V. Gustyr', 3–6. Moskva [Moscow]: Iskustvo.
- Heidegger, M. 2006. *Chto zovet-sya myshleniyem? [Was heißt Denken?]* [in Russian]. Trans. from the German by E. Sagetdinov. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- . 2008. "Istok khudozhestvennogo tvoreniya [Der Ursprung des Kunstwerkes]" [in Russian]. In *Istok khudozhestvennogo tvoreniya [The Origin of the Work of Art] : izbrannyye raboty raznykh let [Selected Works from Different Years]*, trans. from the German by A. V. Mikhaylov, 78–227. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt [Academic Project].
- . 2015. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt [Academic Project].
- Johnson, G. A., ed. 1996. *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*. Evanston (IL): Northwestern University Press.
- . 2013. "On the Origin(s) of Truth in Art: Merleau-Ponty, Klee, and Cézanne." *Research in Phenomenology* 13:475–515.
- Klee, P. 1968. *Pedagogical Sketchbook [Pädagogisches Skizzenbuch]*. Trans. from the German by S. Moholy-Nagy. Kent, UK: Whitstable.
- Lečić, N. D. 2024. "Aksiologiya gladkogo i koryavogo [The Axiology of the Smooth and the Rugged]: interpretatsiya vizual'noy filosofemy iz 'Fedona' [Interpretation of the Visual Philosopheme from the 'Phaedo']" [in Russian]. *Schole. Filosofskoye antikovedeniye i klassicheskaya traditsiya [Schole. Ancient Philosophy and the Classical Tradition]* 18 (2): 860–887.
- Lyotard, J.-F. 1996. "Discours, Figure (Excerpts)" [in French]. In *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, ed. by G. A. Johnson, 309–322. Evanston (IL): Northwestern University Press.

- Merleau-Ponty, M. 1992. *Oko i dukh [L'Œil et l'Esprit]* [in Russian]. Trans. from the French and comm., with a forew., by A. V. Gustyr'. Moskva [Moscow]: Iskuststvo.
- . 2006. *Vidimoye i nevidimoye [Le visible et l'invisible]* [in Russian]. Trans. from the French by O. N. Shparaga. Minsk: Logvinov.
- . 2014. "Somneniye Sezanna [Le doute de Cézanne]" [in Russian]. In *(Post)fenomenologiya [(Post)phenomenology] : novaya fenomenologiya vo Frantsii i za yeye predelami [New Phenomenology in France and Beyond Its Borders]*, ed. by S. A. Sholokhova and A. V. Yampol'skaya, trans. from the French by V. I. Strelkov, 102–118. Moskva [Moscow]: Akademicheskiiy proyekt / Gaudeamus.
- Morris, R. 1998. "Cézanne's Mountains." *Critical Inquiry* 24 (3): 814–829.
- Ortega y Gasset, J. 1991. "O tochke zreniya v iskusstve [Sobre el punto de vista en las artes]" [in Russian]. In *Estetika. Filosofiya kul'tury [Aesthetics. Philosophy of Culture]*, comp. V. Ye. Bagno, trans. from the Spanish by T. I. Pigarëva, 186–202. Moskva [Moscow]: Iskuststvo.
- Shapiro, E. M. 1978. "Perception and Dialectic." *Human Studies* 1 (3): 245–267.
- Silverman, H. J. 1982. "Cézanne's Mirror Stage." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 40 (4): 369–379.
- Singer, L. 1996. "Merleau-Ponty on the Concept of Style." In *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, ed. by G. A. Johnson, 233–244. Evanston (IL): Northwestern University Press.
- Sokolova, L. Yu. 2015. "Ponyatiye ploti v 'Ontologii vidimogo' M. Merlo-Ponti [Concept of Flesh in M. Merleau-Ponty's 'Ontology of the Visible']" [in Russian]. *Vestnik Sankt-Petersburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya [Vestnik of Saint-Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies]* 2:38–45.
- Strelkov, V. I. 2014. "Predisloviye k perevodu stat'i Morisa Merlo-Ponti 'Somneniya Sezanna' [Preface to the Translation of Maurice Merleau-Ponty's Article 'Cézanne's Doubts']" [in Russian]. In *(Post)fenomenologiya [(Post)phenomenology] : novaya fenomenologiya vo Frantsii i za yeye predelami [New Phenomenology in France and Beyond Its Borders]*, ed. by S. A. Sholokhova and A. V. Yampol'skaya, 100–101. Moskva [Moscow]: Akademicheskiiy proyekt / Gaudeamus.
- Taminiaux, J. 1996. "The Thinker and the Painter." In *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, ed. by G. A. Johnson, 278–292. Evanston (IL): Northwestern University Press.
- Vdovina, I. S. 2001. "Fenomenologiya i estetika Morisa Merlo-Ponti [Phenomenology and Aesthetics of Maurice Merleau-Ponty]" [in Russian]. In *Znaki [Signes]*, by M. Merleau-Ponty, trans. from the French and comm., with an afterw., by I. S. Vdovina, 421–429. Moskva [Moscow]: Iskuststvo.
- Waldenfels, B. 1980. "Perception and Structure in Merleau-Ponty." *Research in Phenomenology* 10:21–38.
- Williams, F. 1996. "Cézanne, Phenomenology, and Merleau-Ponty." In *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, ed. by G. A. Johnson, 165–173. Evanston (IL): Northwestern University Press.

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

НАТАЛИЯ ОСМИНСКАЯ*

ТЕОРИЯ КАТЕГОРИЙ В ТРАКТАТЕ ДЖОРДЖА ДАЛЬГАРНО «ИСКУССТВО ЗНАКОВ»**

Аннотация: В статье рассматриваются логические и эпистемологические основания проекта универсального философского языка шотландского лингвиста Дж. Дальгарно, изложенного им в трактате «Искусство знаков» (1661). Автор показывает, что в построении категориального ряда, положенного в основу лексикона философского языка, Дальгарно гораздо более последователен, чем это предполагалось ранее исследователями его наследия (Слотер, Маат). Отвергая, как и Уилкинс, схоластическое учение о субстанциальных материальных формах, Дальгарно в духе умеренного номинализма трактует понятия субстанции и акциденции как абстрагированные от реальных экстраментальных вещей ментальные сущие. Автор показывает, что понимание формы вещей не как выраженной в определении «чтойности» вещи, постигаемой ранее ее акциденций, а как совокупности отношений, в которые одно сущее вступает с другими сущими и которые не могут быть полностью постигнуты человеческим умом, сближает логическую реформу Дальгарно с так называемой метафизикой отношений херборнских энциклопедистов и «Диссертацией о комбинаторном искусстве» (1666) Лейбница. При этом Дальгарно, со своей стороны, указывает на невозможность построения универсального языка на основании полного логического анализа понятий. Автор приходит к выводу, что решение Дальгарно положить в основу своего лексикона минимальное количество корневых слов и максимально слобности генетический метод словообразования было обусловлено преимущественным влиянием пансофии Я. Коменского, согласно которой метод изучения языков состоит в постижении интеллигибельного порядка мироздания. Таким образом, Дальгарно, учитывая деэссенциалистские тенденции философии Нового времени, рассматривает язык как когерентную, но подвижную систему знаков, структурирующую реальность на основе общих для всех людей ментальных актов и одновременно указывающую на границы человеческого познания.

Ключевые слова: учение о категориях, метафизика, абстрактное сущее, конкретное сущее, философский язык, номинализм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-335-362.

Если судить только по заглавиям, то может создаться впечатление, что публикуемые ниже пятая и шестая главы трактата Джорджа Дальгарно «Искусство знаков» (1661) имеют второстепенное значение. Действительно, основная задача, которую здесь ставит перед собой автор, — помочь читателю перейти от теории к практике, чтобы тот, пользуясь

*Осминская Наталья Александровна, к. филос. н., доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), nosminskaya@hse.ru, ORCID: 0000-0001-5259-5841.

**© Осминская, Н. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

лексиконом изобретенного Дальгарно искусственного языка (в полном объеме этот лексикон был представлен в начале трактата в виде обширных таблиц), не только научился понимать этот язык, но мог самостоятельно составлять «целостные» слова, обозначающие реальные вещи и понятия. Однако на самом деле именно эти главы являются теоретическим ядром трактата, так как здесь автор наглядно показывает, как лексикон его искусственного языка соотносится с логикой и метафизикой¹. Напомним, что замысел Дальгарно не сводился исключительно к созданию универсального языка, посредством которого без затруднений могли бы общаться между собой носители разных естественных языков. Этот язык Дальгарно называл также философским, то есть таким, который должен быть основан на универсальных законах мышления (Осминская и Рахманкулов, 2024: 304, 314–322). Обосновывая свой замысел, он писал в третьей главе трактата, что логика и метафизика являются единым искусством, «и грамматика отличается от них лишь в той степени, в какой знак отличается от означаемого» (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 363). В этом отношении проект философского языка Дальгарно не уникален: сходный взгляд на соотношение природы вещей, природы мышления и природы языка был присущ представителям средневековой традиции спекулятивной грамматики, развивавшим учение о соотносительности модусов существования (*modi essendi*), модусов мышления (*modi intelligendi*) и модусов обозначения (*modi significandi*)². Своеобразие замысла «Искусства знаков»

¹Мы уже обращали внимание на сложность трактата «Искусство знаков», обусловленную его лаконичностью (Осминская и Рахманкулов, 2024: 323). Дальгарно неоднократно подчеркивал, что обращается к кругу образованных людей, которые не нуждаются в пояснении очевидного для того времени историко-философского контекста. Кроме того, Дальгарно сознательно сокращает теоретическую часть изложения, указывая, что именно практическое освоение созданного им искусственного языка будет способствовать лучшему пониманию его структурных оснований.

²К традиции спекулятивной грамматики принято относить ряд созданных в период высокой схоластики (ок. 1200–1350) лингвистических теорий, в рамках которых отстаивался тезис о существовании единого универсального ментального языка, лежащего в основании различных естественных языков. Развитие этого философско-лингвистического учения было напрямую связано с влиянием на схоластику аристотелевской и арабской философии, однако это движение не было однородным. Первая масштабная попытка соотнести латинскую грамматику Присциана с «Физикой» Аристотеля была осуществлена Роджером Бэконом (1219/1220 – ок. 1292) в его «Грамматической сумме» (ок. 1245), где он обосновывал свой замысел тезисом Аристотеля о подражании искусства природе. Однако уже до Р. Бэкона Роберт Килуордби (ок. 1215–1279), следуя Аверроэсу, развивал мысль о соотносительности основных четырех частей речи (имени и глагола и,

заклучалось, однако, в том, что Дальгарно демонстративно порывал с перипатетико-схоластической традицией, заявляя о необходимости внести ясность в язык философов и теологов и произвести реформу логики³. Эта реформа, с его точки зрения, должна была распространяться прежде всего на теорию предикаментального ряда, поскольку без него невозможно никакое мышление (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 370). Как видим, этот тезис Дальгарно все-таки считает необходимым обосновывать. Действительно, в середине XVII в. рассмотрение учения о категориях как неотъемлемой части логики не было для всех бесспорной истиной. Давний вопрос о том, как следует понимать изначальный замысел Аристотеля — говорил ли он в «Категориях» только о понятиях ума или также о реальных вещах (подробнее об этом см.: Pini, 2008), — с усилением антисхоластического движения приобретает новые коннотации. Например, для Т. Гоббса, оппонента Дальгарно, за изгнанием из философии «метафизического зверя» следовала постановка вопроса о том, какую роль играет учение о категориях в науке о мышлении⁴ (Гоббс, Федоров и Гутерман, 1989: 91–92).

соответственно, местоимения и причастия) с внеязыковой реальностью (имя и местоимение указывают на постоянное, глагол и причастие — на изменяющееся). Считается, что именно Килуордби первым сформулировал задачу создания отдельной дисциплины, посвященной изучению общих правил грамматики. Однако в своих учениях об универсальной грамматике Р. Килуордби и Р. Бэкон уделяли также достаточно большое внимание сопутствующим логической структуре психологическим факторам речи, в силу чего это учение принято называть «интенционалистским» (подробнее о спекулятивной грамматике Килуордби и Бэкона см.: Kneepkens, 2013; Rosier-Catach, 1997). Представители лингвистического модизма, напротив, сосредоточились исключительно на выявлении общих морфологических, синтаксических и семантических структур, лежащих в основе различных естественных языков. Согласно модистам, опиравшимся на аристотелевское учение о ментальных представлениях как претерпеваниях души (см. Аристотель, Кубицкий, 1978: 91), язык представляет собой систему знаков, соотносимую с порядком ментальных содержаний, который, в свою очередь, определяется экстраментальными объектами (краткий, но емкий обзор учения модистов см. в: Апполонов, 2016).

³Исследователи часто указывают на общность идеи спекулятивной грамматики и идеи философского языка XVII в. (Maat, 2004: 14). В частности, о влиянии учения модистов на рациональную грамматику Пор-Рояля писал Н. Хомски (Chomsky, 1966: 140). Однако между этими теориями есть также и очень существенное различие: если в основе учения модистов лежала аристотелевская теория, согласно которой структура мышления совпадает со структурой реальности, то картезианская философия постулирует, что идеи репрезентируют объекты, не являясь их подобиями. См. также следующую сноску.

⁴А. Арно и П. Николь также указывали на необходимость пересмотра аристотелевского учения о категориях, поскольку, с их точки зрения, категории не только «не помогают развитию способности суждения, что является задачей истинной логики, но и нередко весьма тому мешают» (Арно и Николь, Гайдамака, 1991: 44). Одна из двух

Это был закономерный вопрос. Ведь даже Дальгарно первоначально не был уверен в целесообразности применения категориального ряда в качестве основы для философского языка (Maat, 2004: 53). Вплоть до конца XVII в. школьная логика все еще была логикой силлогизма, неразрывно связанной с теорией категорий, но во второй половине XVII в. постепенно формируется и новая логика исчисления (Lenzen, 2004: 1), родоначальником которой принято считать Г. В. Лейбница. Между тем нельзя забывать, что лейбницевское учение об универсальной характеристике непосредственно продолжает гоббсовскую идею мышления как исчисления, изложенную английским философом в разделе «Исчисление, или логика» первого тома его «Основ философии» и восходящую, в свою очередь, к Петру Рамусу⁵ (Nuchelmans, 1983: 131). Таким образом, полемизируя с Гоббсом, Дальгарно отстаивает укорененную в предшествующей средневековой традиции точку зрения, согласно которой содержание «Категорий» рассматривалось как учение о правилах умозаключения, служащее необходимым логическим введением в философию. Однако, постулируя изоморфизм логики и метафизики, Дальгарно также признает, что логика категориального ряда не просто является искусством выстраивать понятия ума в правильном порядке (то есть исследует вторые интенции ума), но также соотносится с экстраментальной реальностью⁶. В таком случае возникает два вопроса:

главных причин вредности аристотелевского учения о категориях заключается, по их мнению, в том, что «эти категории рассматривают как нечто коренящееся в разуме и в самой действительности, хотя они совершенно произвольны и основаны только на воображении человека, который был отнюдь не властен предписывать закон другим, ибо каждый вправе распределить объекты своих мыслей иначе, соответственно своему образу философствования» (Арно и Николь, Гайдамака, 1991: 44–45).

⁵В рамках своей реформы перипатетико-схоластической логики Рамус не отказывается от учения о категориях, но вместо аристотелевских десяти категорий (субстанция, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание) приводит свой перечень десяти основных понятий, включающий причину, действие, предмет, адъюнкт и др. (подробнее о логической реформе Рамуса и распространении рамизма в Англии см.: Howell, 1961: 146–281).

⁶В схоластической традиции учение о категориях было тесно связано с вопросом об онтологическом статусе универсалий, в связи с чем принято различать позицию умеренных реалистов (Фома Аквинский) и номиналистов (Оккам). Исходным пунктом реалистов было утверждение, что самое общее понятие сущего соответствует всем видам реального экстраментального сущего и что общие понятия (роды и виды) согласуются с реальными общими свойствами объектов. Однако это не означало, что логика полностью неотделима от метафизики. Предметом логики являются вторые интенции ума (высказывание «человек есть род»), предметом метафизики — первые интенции («человек есть живое существо»), и, хотя собственным объектом разума является чьей-то вещи, сами по

в чем именно заключалась реформа категориального ряда в проекте Дальгарно и в какой степени эта реформа логики должна была быть связана с реформой метафизики?

В третьей главе «Искусства знаков» Дальгарно обращает внимание своих читателей на то, что, вопреки устоявшейся традиции, он уподобляет категориальный ряд не древу, а генеалогии человеческого рода. Иначе говоря, хотя Дальгарно и сохраняет родо-видовой принцип соотнесения понятий, он придерживается более общего генетического метода их образования, согласно которому все понятия человеческого ума делятся на простые и сложные, составленные из простых, в точности так, как это описывал Гоббс (Гоббс, Федоров и Гутерман, 1989: 88–89). Однако Дальгарно уточняет, что есть два разных подхода к решению этой задачи, и основаны они на двух разных философских предпосылках: один требует полного разложения сложных понятий вплоть до первых простейших понятий ума, другой предполагает упорядочивание простых и сложных понятий природных и искусственных тел без претензии на полное и адекватное постижение их логической формы. Первый, аналитический, метод соответствовал картезианской модели *lingua universalis*⁷ (см. Осминская и Рахманкулов, 2024: 318); что же касается

себе акты мышления не ведут интуитивно к правильному постижению вещей (Фома Аквинский, Апполонов, 2014: 286). Кроме того, следует учитывать, что разделение схоластической традиции на партию реалистов и номиналистов носит достаточно условный характер и не отражает своеобразия взглядов отдельных средневековых мыслителей. Так, Дунс Скот, которого принято относить к умеренным реалистам, считал, что между экстраментальной реальностью, понятиями ума и знаками нет полного параллелизма, хотя и не исключал его возможности (Newton, 2008: 258). Подробнее о средневековых интерпретациях аристотелевских «Категорий» в духе реализма и номинализма см. также: Conti, 2008: 317–322.

⁷Одним из первых, кто попытался реализовать картезианскую модель *lingua universalis*, был, по всей вероятности, Марен Мерсенн. Однако его проект философского языка не сохранился и известен лишь по некоторым фрагментам и упоминаниям в работе «*Traité de l'Harmonie Universelle*» (1636). Сторонником аналитического подхода к созданию универсальной характеристики был также английский математик и астроном Сет Уорд, с которым Дальгарно был хорошо знаком. В своем труде «*Vindiciae Academiarum*» (1654) Уорд совершенно в картезианском духе утверждал, что логика и математика могут быть чрезвычайно полезны при создании универсального характера, поскольку «всякая речь может быть разложена на предложения, предложения — на слова, слова, в свою очередь, либо означают простые понятия, либо могут быть разложены на простые понятия. Таким образом, если найти все простые понятия и присвоить им символы, то этих символов будет гораздо меньше по сравнению с другими» (Ward, 1654: 21). Один из крупнейших специалистов по истории проектов универсального языка в XVII в. Вивиан Сальмон придерживалась мнения, что именно Уорда следует считать предтечей универсальной

второго, то принято считать, что этот, в сущности, энциклопедический подход был реализован в «Опыте о реальном характере и философском языке» (1668) Дж. Уилкинса (Maat, 2004: 58).

Ответ на вопрос, какого из этих двух методов придерживался Дальгарно, как ни странно, далеко не очевиден. В исследовательской литературе можно встретить утверждение, что Дальгарно, в противоположность Уилкинсу, следовал первому, аналитическому методу (Slaughter, 1982: 144; Strasser, 1988: 214). Косвенным подтверждением этой интерпретации служит фрагмент из «Опыта о реальном знаке» Дж. Уилкинса, где рассказывается о конфликте, возникшем между ним и Дальгарно в период их совместной работы над проектом универсального характера (подробнее об этом см.: Maat, 2004: 53–59; Subbiondo, 2007: 112–119; ср. также: Осминская и Рахманкулов, 2024: 395). Не называя имени своего оппонента, Уилкинс сообщает только о предмете конфликта. По словам Уилкинса, Дальгарно отверг его попытки составить таблицы субстанций посредством всеобъемлющего перечня природных тел, поскольку считал возможным свести все многообразие понятий к комбинациям небольшого числа корневых слов⁸. В результате этих разногласий сотрудничество ученых прекратилось, и в дальнейшем каждый из них реализовал свой замысел самостоятельно. Хотя и Дальгарно, и Уилкинс одинаково ориентировались на родо-видовую схему упорядочивания природных тел, однако из сопоставления проектов явствует (и это становится особенно очевидным благодаря разъяснениям и многочисленным примерам из пятой главы «Искусства знаков»), что Дальгарно действительно более последовательно придерживался генетического метода словообразования, в соответствии с которым структура знака должна отражать генезис понятия, то есть, в сущности, быть

характеристики Лейбница и, в конечном счете, математической логики Дж. Буля (Salmon, 1988: 196).

⁸ «Первоначальный повод заключался в моем желании оказать помощь другому человеку, который намеревался заняться созданием реального характера, основанного на естественном понимании вещей; для помощи в таком достойном начинании я предложил составить для него Таблицы Субстанций, или видов Природных Тел, сгруппированных по соответствующим категориям; что я и сделал, используя примерно тот же метод, что приведен далее; однако при выполнении этой задачи я столкнулся с гораздо большей трудностью и объемом работы, чем ожидал, когда только приступил к этому. Но тот, для кого я это сделал, не одобрил этот метод, сочтя его слишком обширным, считая, что может справиться со всеми основными Корнями гораздо более кратким и простым способом, и поэтому не стал использовать эти таблицы» (Wilkins, 1668: To the Reader, перевод М. Рожковой под ред. Н. Осминской).

его генетическим определением. Например, Дальгарно, в отличие от Уилкинса, не включает в свой лексикон такое корневое слово, как «элемент», обозначая это понятие производным словом *neim grupom*, что означает «простое неодушевленное физическое существо, подверженное порче»⁹. Таким образом, разногласия, как мы видим, касались степени генерализации эмпирического материала.

Парадоксальность проекта Дальгарно заключалась, однако, в том, что, устанавливая тождество логики, метафизики и грамматики, он, по его собственным словам, следовал не первому, а второму методу. В третьей главе трактата он замечает, что в его «Таблицах» читатель обнаружит применение второго метода, а именно построение предикаментального ряда посредством упорядочивания субстанций и акциденций (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 372). Далее, в четвертой главе, Дальгарно приводит несколько развернутых аргументов в пользу этого методологического решения. Он поясняет, что, хотя метод полного логического анализа и ведет к более глубокому постижению сущности вещей, тем не менее пользоваться таким языком было бы неудобно ввиду того, что целостные знаки, в состав которых входили бы все первые понятия, были бы слишком громоздкими. Более того, с его точки зрения, для человека такой вид познания вообще недостижим, так как формы вещей образуются бесчисленными отношениями, в которые вещи вступают между собой, тогда как человеческому разуму доступны лишь некоторые из этих отношений (там же: 374–377). В силу этих соображений Дальгарно принимает решение идти средним путем:

...выбрать из первых и главных наук определенное число важнейших понятий — а именно тех, которые обозначают наиболее общие способы рассмотрения вещей, — и положить их в основу категорий в качестве первых, а затем установить для их обозначения корневые слова, из которых составлялись бы сложные имена других вещей (там же: 377).

Таким образом, Дальгарно проявляет себя как сторонник Гоббса, согласно которому человек имеет дело только с относительными свойствами вещей¹⁰, и его задача состоит только в том, чтобы упорядочить

⁹См. сноску 7 к публикуемому переводу глав V–VI «Искусства знаков».

¹⁰«...множество людей хочет, чтобы акциденция была признана чем-то, а именно частью естественных вещей, между тем как в действительности она не является их частью. Лучший (насколько это возможно) ответ на это — то определение акциденции, согласно которому она является способом, посредством которого мы представляем себе тело. Иными словами: акциденция есть определенная способность тела, благодаря которой оно вызывает в нас представление о себе» (Гоббс, Федоров и Гутерман, 1989: 147).

сущее согласно наиболее общим способам его рассмотрения. Однако Гоббс настаивал на том, что истина — «свойство не вещей, а суждений о них» (Гоббс, Федоров и Гутерман, 1989: 97), поскольку мышление состоит в том, чтобы правильно складывать и вычитать общие имена, обозначающие эти акциденции, а речь в целом основана на произвольно установленных в результате конвенции первоначальных именах и предложениях (там же: 98). Поэтому не может не возникнуть вопрос: что же все-таки Дальгарно понимал под согласованием философского языка с метафизикой, де-факто выбирая антиметафизическую позицию? Придерживался ли он когерентной теории истины, как Гоббс, или же склонялся к корреспондентной аристотелевской теории?

Действительно, в трактате «Искусство знаков» Дальгарно часто употребляет слово «метафизика» и словосочетание «природа вещей», и, как уже говорилось выше, на идее конгруэнтности вещей, понятий и знаков основан весь замысел его искусственного философского языка. Однако, что он понимает под метафизикой, не является очевидным, поскольку в XVII в. по мере усиления антисхоластического движения формировались новые философские учения, в рамках которых понятие метафизики соотносилось с различными областями знания. В частности, Фрэнсис Бэкон, чья идея реального характера легла в основу проекта универсального языка Дальгарно (Осминская и Рахманкулов, 2024: 310–314), подчеркивал, что, сохраняя термины «метафизика» и «первая философия», придает им совершенно новый смысл (Бэкон, Федоров, 1971: 218). Для Бэкона первая философия — это учение об общих и привходящих свойствах сущего, поскольку они рассматриваются в приложении к природным телам, то есть к физике, а метафизика — наука о первых формах вещей и конечных причинах (там же: 219–220). Логика (как и естественная теология) представляет собой самостоятельную область знания и не включается в метафизику¹¹ (там же: 321–322). Незадолго до того, как Ф. Бэкон принялся разрабатывать свой проект «Великого восстановления наук», вышли в свет «Метафизические рассуждения» (1597) испанского иезуита Ф. Суареса. Суарес также предлагал масштабную ревизию аристотелевской метафизики, однако цель его была противоположной — укрепить томизм в его противостоянии реформационному движению и максимально способствовать пониманию исходного замысла аристотелевской «Метафизики» (Суарес, Вдовина, 2007: 223). Поэтому он предпринял беспрецедентную попытку систематического

¹¹См. также сноску 45 к публикуемому переводу глав V–VI «Искусства знаков».

изложения довольно запутанного оригинального учения Аристотеля, и к середине XVII в. его труд стал самым популярным учебником по метафизике в Европе (Honnefelder, 1990: 200–205). Примечательно, что «Метафизические рассуждения» начинаются с рассмотрения различных имен метафизики, «восходящих отчасти к Аристотелю, отчасти к другим авторам» (Суарес, Вдовина, 2007: 226), причем Суарес ссылается на «Кратил» Платона, подкрепляя свое методологическое требование, чтобы имена соответствовали объектам знания (там же: 227–228). Суарес определяет метафизику как науку о сущем «в смысле реального сущего [*ens in quantum ens reale*]», включая в это понятие Бога и его атрибуты, нематериальные и материальные субстанции¹², а также реальные акциденции (поскольку они принадлежат к формальному смыслу и свойствам сущего), но не включая в него сущее в разуме и акцидентально сущее (там же: 251–255, 288). Такое расширенное понимание объекта метафизики стало нововведением для традиционного томизма (Вдовина, 2007: 128, 130), поскольку, согласно томистской традиции, Бог мыслился только как первопричина всего сущего, но исключался из области метафизики как науки об общем сущем (*ens commune*)¹³ (там же: 122–123).

В свете этой тенденции к терминологической точности в определении объекта метафизики как научной дисциплины можно рассматривать и другие философские сочинения первой половины XVII в., связанные с понятием науки о сущем как таковом. Так, другой современник Бэкона, немецкий школьный учитель протестантского вероисповедания Якоб Лорхард, в 1606 г. выпустил в свет труд под названием «*Ogdoas scholastica*», где впервые был употреблен термин «онтология»¹⁴. Этот неологизм он использовал в качестве синонима традиционного понятия

¹²Поскольку, согласно Суаресу, предметом метафизики являются только абстрагированные от материи сущие, то «метафизика рассматривает понятие материальной субстанции и прочие формальные смыслы, которые нельзя обнаружить вне материи, лишь постольку, поскольку их непосредственное познание необходимо для общих разделений сущего на десять высших родов и для прочих подобных процедур, вплоть до предписания другим наукам их собственных предметов» (Суарес, Вдовина, 2007: 278).

¹³Фома Аквинский следовал в этом учению Авиценны. Противоположный взгляд отстаивал Аверроэс, согласно которому именно Бог является объектом метафизики.

¹⁴Название «*Ogdoas Scholastica*» можно перевести как «Школьная восьмерика». В книгу было включено обозрение восьми школьных дисциплин — греческой и латинской грамматики, логики, риторики, астрономии, этики, физики и метафизики, или онтологии. Важнейшее нововведение Лорхарда заключалось в схематизированном способе организации материала. Все содержание изучаемых курсов было представлено в виде таблиц, построенных по принципу дихотомического деления, и каждый член этого ряда

«метафизика»¹⁵. В этом сочинении Лорхард приводил и более развернутое определение метафизики, согласно которому она изучает общие роды сущего, насколько они постижимы посредством естественного света человеческого разума в их отвлечении от материи (Lorhard, 1606: 1), и в эту область знания включаются как сотворенные вещи, так и несотворенные — Бог с определениями его сущности, атрибутов и действий (ibid.: 42–44). Второе появление термина «онтология» в философских текстах раннего Нового времени документировано в «Философском словаре» (1613) Рудольфа Гокления, где оно используется уже в более специфицированном значении. Этим греческим словом¹⁶ Гоклений обозначает только один из видов теоретического (абстрактного, отвле-

сопровождался соответствующим определением. Подробнее о диаграмматическом методе изложения в связи с онтологией Лорхарда и влиянием рамизма см.: Øhrstrøm et al., 2007.

¹⁵Среди современных исследователей есть мнение, что термин «онтология» был изобретен именно Лорхардом, поскольку в античной литературе такое слово не встречается (Øhrstrøm et al., 2005). Однако следует обратить внимание на то, что Лорхард систематически включал в свои тексты греческие слова и даже целые словосочетания. Регулярное дублирование латинских слов и выражений греческими могло быть продиктовано учебными целями, поскольку первыми двумя курсами, которые должны были изучать ученики по данному учебному пособию, были как раз латинская и греческая грамматики. Однако, помимо чисто дидактических задач, Лорхард, будучи протестантом, мог преследовать и другие цели, связанные со стремлением преодолеть схоластическое латиноязычное наследие и «переоткрыть» греческую философию. Например, в более раннем сочинении «Liber de adeptione» Лорхард также предпочел вставить в латинский текст греческий эквивалент понятия «сущие»: «Metaphysica, quae res omnes communiter considerat, quatenus sunt ὄντα, quatenus summa genera & principia, nullis sensibilibus hypothesibus subnixæ» (Lorchard, 1597: 75) («Метафизика, которая изучает все вещи в общем, поскольку они суть сущие и поскольку они высшие роды и начала, без связи с гипотезами, основанными на чувственном опыте»). Очевидно, что латинский неологизм «ontologia» должен был восстановить аутентичный смысл понятия «метафизики» как «науки о сущем», поскольку авторство термина «метафизика» принадлежит не Аристотелю, а комментаторам, на что указывал и Суарес. В греческом оригинале сказано следующее: «ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ' αὐτό» (Met. IV 1, 1003a21); в русском переводе А. В. Кубицкого: «Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе» (Аристотель, Кубицкий, 1976: 119). При этом по порядку изложения Лорхард помещает метафизику на последнее, восьмое место, как раз после физики, что соответствует традиционному пониманию метафизики как сугубо умозрительной, то есть наиболее трудной, но и наиболее благородной из всех наук, поскольку ее цель заключается в совершенствовании самой по себе разумной природы человека.

¹⁶Очевидно, что Гоклению, как и Лорхарду, было важно указать на греческие истоки этой науки. Если Лорхард использует латинскую транскрипцию, то Гоклений приводит слово в греческом написании. Есть веские основания предполагать, что Гоклений перенял этот термин именно у Лорхарда, так как в 1607 г. Лорхард перешел в Марбург, где преподавал Гоклений (Lamanna, 2014: 146).

ченного от материи) знания и определяет его как «философию о сущем, или трансценденциях» (Goclenius, 1613: 16). Таким образом, Гоклений, подобно Суаресу и Лорхарду, определяет науку о высших родах сущего в его отвлечении от материи, однако при этом исключает из числа ее объектов Бога и другие интеллигибельные сущности, то есть те, которые не связаны с материей и поэтому, строго говоря, не могут считаться абстрактными понятиями. Отличие онтологии как науки о высших родах сущего от естественной теологии терминологически закрепляется и в трудах современника Дальгарно, немецкого картезианца Иоганна Клауберга¹⁷, хотя при этом он также указывает, что предметом этой науки («которую обычно именуют метафизикой, но которой больше соответствует имя общей науки и всеобщей философии»¹⁸) являются общие для Бога и сотворенных вещей свойства сущего в той мере, в какой эти свойства относятся к области интеллигибельного¹⁹.

Уже из примеров видно, что интенсивные поиски подходящего наименования для науки о «сущем как таковом» свидетельствуют об обострении вопроса о границах мышления²⁰. Отсюда следует, что ответить на вопрос, какая модель метафизики как науки о сущем ближе всего замыслу Дальгарно, можно только исходя из того, что именно включается в его предикаментальный ряд.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что Дальгарно явно не следует букве текста «О достоинстве и приумножении наук» Ф. Бэкона в том, что касается требования разделить первую философию, метафизику и логику. Если логика и метафизика, согласно Дальгарно,

¹⁷ «Представляется, что подобно тому, как наука, предметом которой является Бог, называется теософией или теологией, так и наука, которая занимается изучением не того или иного отдельного сущего, обозначенного отдельным именем или отличающегося от других какими-то свойствами, но сущего в общем смысле, может именоваться онтософией или онтологией» (Clauberg, 1664: Prolegomena, § 4).

¹⁸ «Ea vulgo Metaphysica, sed aptius Ontologia vel Scientia Chatholica, eine allgemeine Wissenschaft, et Philosophia universalis nominantur» (ibid.: 1).

¹⁹ Главное сочинение Клауберга, посвященное метафизике, издавалось при его жизни трижды, в разных редакциях и под разными названиями (1647, *Elementa philosophiae sive ontosophia*, Groningen: Johann Nicolai; 1660, *Ontosophia nova*, Duisburg: A. Wyngaerden; 1664, *Metaphysica de ente quae rectius ontosophia*, Amsterdam: Elzevier), однако всякий раз в заглавии фигурировало слово «онтософия». В издании 1664 г. Клауберг использует понятия «онтософия» и «онтология» как взаимозаменяемые (см. также сноску 17 к настоящей статье).

²⁰ Например, Ф. Бэкон относит учение о категориях только к области логики как науки об опровержении толкований, которая учит, «как избежать смешения и смещения границ определений и разделений» (Бэкон, Федоров, 1971: 322).

являются единым искусством, то это означает, что метафизика интерпретируется им как наука о сущем, поскольку оно мыслится как сущее. Таким образом, для него, как и для Суареса, в полном согласии с аристотелевской теорией слово, ментальное понятие и объект познания (слово, формальное понятие и объективное понятие, в терминологии Суареса) составляют единое целое. Однако далее Дальгарно мимоходом делает еще одно очень важное замечание, свидетельствующее о принципиальном размежевании как со схоластической метафизикой, так и с некоторыми ранними версиями протестантской онтологии. Дальгарно обращает внимание читателей на то, что Бог не включается в его предикаментальный ряд, хотя и имеет имя «первопричина» и «сущее сущих». Это означает, что, согласно Дальгарно, Бог не является объектом метафизического познания.

Соответственно, метафизику Дальгарно понимает как науку о сущем и его общих свойствах, насколько они могут быть мыслимы человеческим разумом, и однозначно отделяет эту область от естественной теологии, указывая при этом, что Бог должен мыслиться как условие возможности данного в опыте сущего.

Вторым важным аспектом теории категорий Дальгарно является отказ от традиционного деления сущего как высшего рода на субстанцию и акциденцию²¹. Вместо этих первых видовых отличий сущего Дальгарно в самом начале пятой главы вводит понятия «абстрактное сущее» и «конкретное сущее», замечая, что понятие абстрактного сущего, в свою очередь, делится на понятия «субстанция» и «акциденция». Такое деление, уточняет Дальгарно, может рассматриваться и как трихотомическое, которое, с его точки зрения, «в этом и в некоторых других случаях не менее совершенно, чем дихотомическое». Это действительно несколько неожиданный ход, и то, как Дальгарно употребляет эти термины, может навести на мысль о непоследовательности²², по-

²¹Касаясь этого вопроса в начале пятой главы «Искусства знаков», Дальгарно представляет предшествующую традицию в несколько упрощенном виде. Согласно Фоме Аквинскому, первично общее сущее делится на акт и потенцию, а затем уже на десять категорий. В «Метафизических сентенциях» он пишет: «Первые начала, обозначаемые в качестве предельно универсальных, суть акт и потенция, ибо они разделяют сущее как таковое» (цит. по: Вдовина, 2007: 139).

²²Именно такую оценку дает Маат: «Статус понятия „субстанция“ в этой схеме не очень ясен. Оно не делится далее и, более того, Дальгарно указывает, что использует термин „конкретное“ вместо „субстанция“». На самом деле эта схема основана на различении, с одной стороны, конкретных вещей, таких как камень, и, с другой стороны, акциденций как чувственных качеств, что очень напоминает обычное деление на субстанцию и акциденцию,

сколько чуть далее в этой же пятой главе он объявляет, что использует понятия «конкретное» и «субстанция» как взаимозаменяемые. Однако если учитывать более широкий историко-философский контекст, становится ясно, что мысль Дальгарно гораздо более последовательна, чем это может показаться на первый взгляд, и гораздо менее оригинальна, чем это хотел представить он сам.

Что касается понятия конкретного сущего, то здесь вполне очевидно, что Дальгарно соотносит его с экстраментальными вещами. Конкретные сущие Дальгарно характеризует одновременно как составные и как целостные сущие, что само по себе не противоречит томистской традиции, утверждавшей, что сущность составных (то есть состоящих из формы и материи) субстанций сама по себе является единой (Фома Аквинский, Апполонов, 2004: 141). Понятие абстрактного сущего Дальгарно обстоятельно не поясняет, указывая лишь, что оно должно делиться на понятия «субстанция» и «акциденция», определяемые, в противоположность целостным конкретным сущим, как простые и нецелостные сущие. Однако термин «абстрактное», в соответствии со схоластической традицией, указывает на то, что в эту категорию должны включаться только умопостигаемые характеристики, отвлекаемые от реальных вещей. В контексте этих рассуждений становится понятно, почему абстрактное сущее Дальгарно характеризует как неполное²³. Тезис о целостной природе конкретных сущих является основополагающим также и в метафизике Суареса, который в «Метафизических рассуждениях» противопоставляет реально существующим единичным вещам абстрагированные от них ментальные понятия²⁴. В свете вышесказанного также становится понятным, почему в третьей главе «Искусства знаков» он уделил так много внимания критике картезианского *cogito*. Дальгарно противостоял дуализму Декарта, то есть утверждению онтологической

которое Дальгарно критикует. Это не единственный пример того, как он на практике отступает от своих теоретических принципов» (Maat, 2004: 73–74). Слотер также замечает, что в таксономии Дальгарно трудно найти общий принцип (Slaughter, 1982: 146).

²³Схожее разделение на конкретные и абстрактные имена приводится в трактате Т. Гоббса «О теле», безусловно, также хорошо знакомом Дальгарно (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 363), с той лишь разницей, что Гоббс, тяготивший к крайнему номинализму, говорит об именах, а Дальгарно — о видах сущего (Гоббс, Федоров и Гутерман, 1989: 94–95).

²⁴Именно в суаресовской метафизике «в сравнении со схоластикой Средневековья у Суареса (как и — заметим в скобках — во второй схоластике в целом) происходит определенный сдвиг перспективы: от действительного внемысленного бытия вещей — к тому, как и какими вещи предстают в мышлении о них» (Вдовина, 2007: 136).

независимости мышления от чувственного опыта. Согласно Дальгарно, способность человеческого ума к рефлексии над своими прямыми актами необходимо предполагает зависимость от объекта мышления, хотя сама по себе и является признаком бессмертия души и ее причастности божественной природе (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 365–367). Именно в этом ключе можно трактовать метафору зачатия, с помощью которой Дальгарно описывает природу мышления²⁵ (там же: 371).

Поскольку род абстрактного сущего включает в себя ментальное сущее, посредством которого мыслится реальное (конкретное) сущее, то становится понятным, почему Дальгарно предлагает деление этого родового понятия на подчиненные виды «субстанция» и «акциденция»: ведь эти понятия, с его точки зрения, представляют собой наиболее общие способы рассмотрения вещей (там же: 372, 377). Соответственно, конкретные вещи мыслятся как обладающие целостностью, то есть как субстанции — именно поэтому понятия субстанции и конкретного сущего Дальгарно считает взаимозаменяемыми²⁶. Менее очевидной является интерпретация рода акциденций. К ним относятся, согласно Дальгарно, понятия логики и метафизики, которые он также называет трансцендентными²⁷. Для Дальгарно крайне важно, чтобы читатель

²⁵Эта метафора была давно известна в средневековой традиции. Ср. у Блаженного Августина: «понятие рождается от познающего и познанного» (цит. по: Вдовина, 2007: 142).

²⁶Ср. у Суареса: «Отсюда следует, что понятие субстанции и понятие „через себя“, то есть модуса *per se*, различаются не объективно, а только по способу постижения, как „то, что“ [*quod*] и „то, через что“ [*quo*], подобно тому, как различаются Бог и Божественность. Ибо в реальности нет в собственном смысле *quod* и *quo*, а есть только *quod*; но наш ум, не умея объяснить простые вещи иначе, кроме как по способу составления, прибегает к такому способу постижения» (Суарес, Вдовина, 2007: 394).

²⁷Ср. у Ф. Бэкона: «Предметом первой философии мы назвали общие для всех наук аксиомы, а также относительные или же приводящие признаки сущего, которые мы назвали трансценденциями, как, например: многое и малое, тождественное, различное, возможное, невозможное и т. п., предупредив лишь о том, что эти понятия должны рассматриваться не в логическом, а в физическом смысле» (Бэкон, Федоров, 1971: 321–322). Ср. также: «Напомним то, что было сказано нами выше при рассмотрении первой философии о трансценденциях и приводящих свойствах сущего, или адьюнкциях. К их числу относятся понятия: больше, меньше, много, мало, раньше, позже, идентичное, различное, возможное, действительное, обладание, лишение, целое, части, действующее, испытывающее действие, движение, покой, сущее, не сущее и т. п. Особенно важно помнить и иметь в виду два различных способа изучения этих понятий, о которых мы говорили, то есть изучение их с точки зрения физики и с точки зрения логики. Исследование этих

обратил внимание на то, что понятие трансценденций трактуется им совершенно иначе, чем это было принято ранее. В третьей главе трактата он подробно объясняет, почему относит понятия «единого», «благого» и «истинного» к роду акциденций и только в таком смысле считает их трансцендентными, но в пятой главе считает нужным напомнить об этом читателю еще раз. Это действительно важно. Суарес именовал названные три понятия реальными, а не ментальными атрибутами сущего (Суарес, Вдовина, 2007: 404) и сводил все прочие ментальные отношения к этим трем трансцендентальным атрибутам (там же: 416). Соответственно, отказываясь от этого учения, Дальгарно не может не постулировать необходимость развития учение о понятиях, посредством которых мыслятся отношения между вещами (причинность, модус существования и сравнение) и которые он именует привходящими свойствами сущего. Именно эти отношения составляют, согласно Дальгарно, форму вещей, поскольку она образуется всем многообразием отношений, в которые то или иное конкретное сущее вступает с другими сущими. Поэтому форма вещей, согласно Дальгарно, непознаваема, тогда как согласно томистской традиции сущность, напротив, познается раньше акциденций²⁸. Согласно схоластам, сущность вещи состоит в родо-видовом определении и не зависит от привходящих акцидентальных свойств вещей (сущность Сократа заключается в том, что он есть «разумное животное», где «животное» — род, а «разумное» — видовое отличие), тогда как, согласно Дальгарно, форма вещи включает в себя все возможные отношения ее к другим вещам, включая привходящие свойства. В своей «Автобиографии» (ок. 1685), описывая со своей точки зрения историю сотрудничества с Уилкинсом, Дальгарно с полной определенностью формулирует эту мысль о невозможности дать точные определения видов природных тел и, соответственно, получить их точные в логическом отношении имена. Из его рассказа следует, что первоначально этот аргумент высказал Уилкинс, однако Дальгарно нашел его убедительным:

понятий с точки зрения физики мы отнесли к первой философии. Остается исследовать их с точки зрения логики» (Бэкон, Федоров, 1971: 321).

²⁸Ср. у Фомы Аквинского: «...человеческий разум не сразу, при первом постижении, обретает совершенное познание вещи, но сперва он постигает в ней нечто, то есть чтойность самой вещи, которая является первым и собственным объектом человеческого разума, а затем мыслит свойства, акциденции и отношения, сопутствующие сущности вещи» (Фома Аквинский, Апполонов, 2014: 283).

...если признать, что формы вещей, если таковые вообще имеются, непознаваемы для нас, то, следовательно, не может быть дано никаких определений посредством перечисления этих сущностных видовых отличий на основании этих гипотез; если же эти формы суть не что иное, как собрание модусов материи, образующих виды (как это принято считать в новой философии, к которой он [Уилкинс. — *Н. О.*], кажется, склоняется), то их определения будут слишком длинными для установления корневых слов. Поэтому представлялось наиболее разумным разместить их в упорядоченном виде в предикаментальном ряду и присвоить им имена, устанавливая такие слова и характеры, которые могли бы указывать на их место в числовом ряду²⁹.

Итак, Дальгарно и Уилкинс хорошо осознавали, что оказываются перед эпистемологическим выбором. Отказ от того, чтобы мыслить сотворенное, данное в опыте сущее как состоящее из сущности и материи (отказ от понятия материальных субстанциальных форм) соответствовал духу нового естествознания: вещи мыслятся как модусы материи и отличаются друг от друга только величиной, фигурой и количеством движения. Вместе с тем отказ от эссенциализма означал и отказ от определения сущего через указание на его целевую причину. Теперь сущее определяется в качестве модуса материи действующими причинами, то есть другими сущими, которые в своей совокупности образуют систему, где каждый член ряда определен другими.

Отсюда проистекает новая таксономическая задача, которая для схоластических учений о категориях не была актуальной. Хотя в схоластике категории и рассматривались как перечень основных родов сущего, однако речь вовсе не шла о том, чтобы в категориальном ряде представить все многообразие сущего. Только с распространением рамизма появляется установка на то, что наука о сущем как таковом должна представить систему мира как порядок вещей, взаимоопределяющих друг друга. При этом, как мы видим, Дальгарно и Уилкинс прекрасно отдавали себе отчет в том, что язык как картина мира не только не может дать

²⁹ «If it were possible to give accurat definitions of the Species of Natural bodies and hence to take their names he [i. e. Wilkins] would be fully of my judgment. But sieing the formes of things, if there were any such, were unknown to us, and therefore there could be no definitions by essential differences by this Hypothesis; or if these formes were nothing else, according to that which is called new philosophy which he seemed to encline to, but a multitude of modes of matter Constituting the Species, their definitions would be [too] long for the purpose of Instituting Radical words, and therefore it seemed most rational to put them in predicamental rank and file, and give them their names by instituting such words and Characters as might denote their numerical place and order» (цит. по: Maat, 2004: 164).

исчерпывающее родо-видовое определение сущего в схоластической парадигме, но не может и отобразить причинно-следственную структуру сущего, соответствующую духу новой науки. Однако наиболее интересным с историко-философской точки зрения является тот факт, что, соглашаясь друг с другом в этом исходном положении, Уилкинс и Дальгарно не смогли найти взаимопонимания в вопросе, какую функцию в таком случае должен выполнять философский язык и, соответственно, каким методом следует руководствоваться при его создании.

Как уже отмечалось выше, с точки зрения Уилкинса основная задача при создании философского языка заключалась в том, чтобы дать упорядоченный перечень всех понятий науки и искусства в соответствии с признанными теориями, так что лексикон был бы не чем иным, как представленным в виде предикаментального ряда синопсисом или индексом целой Энциклопедии Искусств (Maat, 2004: 55). Соответственно, не считая возможным передать в знаке логическую структуру понятия, Уилкинс считает первостепенной таксономическую функцию языка. Поэтому метод Уилкинса принято называть энциклопедическим. Его философский язык — это язык ученых, которые могут при его помощи привести в общую систему научное знание в разных областях³⁰.

Дальгарно руководствовался другим принципом: его первостепенная задача заключалась в том, чтобы «найти наиболее краткий, легкий и точный способ общения для пользы всего человечества» (цит. по: Subbiondo, 2007: 114). Поэтому он настаивал на том, чтобы свести лексикон к минимальному количеству корневых слов, которые подлежали бы запоминанию и из небольшого перечня которых любой человек мог бы посредством композиции и деривации самостоятельно образовывать новые слова. Однако эти корневые слова, как мы уже говорили, не соответствовали первым понятиям ума, полученным в результате полного анализа мышления. Отказываясь, как и Уилкинс, от схоластического эссенциализма и от картезианской модели универсального языка, Дальгарно действительно выбрал средний путь: его решение свелось в итоге к тому, чтобы составлять имя вещи из имени соответствующего ему рода и наиболее заметного отличительного признака, отличающего этот вид от других видов того же рода. Однако в основе этого метода

³⁰ Лексикон Уилкинса насчитывал 40 родов (из них 14 включали в себя виды природных тел), 252 отличительных признака и 2032 вида. То есть всего 2326 категорий. Каждой категории соответствовало одно корневое слово, однако отдельным категориям могло соответствовать более одного корневого слова (подробнее о предикаментальном методе Уилкинса см.: Maat, 2004: 163–216).

все-таки больше просматривается комбинаторный принцип. В полном соответствии с озвученной в «Автобиографии» идеей соотнесения понятий по принципу числового ряда, Дальгарно переводит родо-видовое деление понятий на язык исчисления (соответствующий пример он приводит в пятой главе). Так, семнадцать корневых слов, соответствующих высшим родам, обозначены в лексиконе Дальгарно заглавными буквами, а каждый высший род делится на девять подклассов, которым Дальгарно присваивает «регистрационный номер», выраженный одной из ряда согласных: *m* (1), *n* (2), *f* (3), *b* (4), *d* (5), *g* (6), *p* (7), *t* (8), *k* (9). Эти подклассы, в свою очередь, поделены на семь видов, порядковый номер которых обозначен буквами *a*, *h*, *e*, *I*, *o*, *y*, *n*. Таким образом, хотя словообразование в языке Дальгарно в большей мере, чем в языке Уилкинса, зависело от говорящего (поскольку говорящий обозначал вещи посредством указания на род и наиболее известный ему отличительный признак), тем не менее речь говорящего на этом языке оказывалась более структурированной и когерентной для самого говорящего.

В этом отношении следует признать, что искусственный язык Дальгарно действительно выполнял одновременно функции и языка универсального, и языка философского, но только если принять во внимание, что тезис об изоморфизме логики, метафизики и грамматики у Дальгарно подразумевал не выражение посредством языка сущности той или иной вещи (поскольку такая сущность вообще непознаваема), а обозначение способа рассмотрения вещей, которые, в свою очередь, обусловлены универсальными ментальными актами. Хотя де-факто в предикаментальном ряду перечисляются особенные сущие (виды), тем не менее в горизонте родо-видового определения уже находится единичная вещь, которая может быть мыслима только посредством понятий субстанции и акциденций, а последние, в свою очередь, не могут представить вещь в ее полной определенности и полном различии с другими вещами. Соответственно, в горизонте предикаментального ряда Дальгарно находится не особенное, но единичное, которое и согласно Аристотелю не может стать предметом научного знания. Таким образом, разделяя общий род сущего на категории абстрактного и конкретного, а категорию абстрактного на субстанцию и акциденцию, Дальгарно закрепляет логическую интерпретацию категорий, однако делает это таким образом, что понятие сущего как высшего рода оказывается единственным понятием, в котором ментальное и экстраментальное содержание совпадает. Категориальный ряд конкретного сущего, соответственно, представляет сущее как определенное мыслительными актами, хотя и не зависящее

от этих актов в своем существовании. Отсюда следует, что генетическое определение того или иного сущего, отраженное в имени как знаке, не может быть стабильным, поскольку может указывать на его различные отношения к другим сущим. Поэтому одно и то же сущее может иметь различные имена, на что и указывает Дальгарно в пятой главе.

Итак, говоря о метафизике как науке о природе вещей, Дальгарно подразумевает под формой вещи всю совокупность сходств и различий этой вещи с другими вещами, недоступную для постижения человеческим умом. Сходное понятие метафизики встречается у Лейбница в его «Диссертации о комбинаторном искусстве» (1666) (Осминская, 2022: 211). В период написания этой работы Лейбниц не мог знать трактат Дальгарно, так что явное сходство в понимании предмета метафизики может быть обусловлено только общностью философских прототипов этих двух смежных проектов универсального языка. Таким общим прототипом было учение херборнских энциклопедистов, к числу которых принадлежали Ян Амос Коменский (о влиянии учения Коменского на «Искусство знаков» Дальгарно см.: Осминская и Рахманкулов, 2024: 310–315) и И. Г. Бистерфельд, на книгу которого Лейбниц ссылался в «Диссертации» (Осминская, 2022: 211). Неудивительно, что в дальнейшем Лейбниц выскажет мысль, которая уже латентно содержалась в теории Дальгарно. Если последний говорит о том, что родовое понятие включает в свой объем понятия видов, то Лейбниц, переосмысливая традиционное схоластическое учение о роде и виде как целом и части, утверждает, что именно вид (а следовательно, и индивид) содержит в себе более общие понятия (род и отличительный признак), а не наоборот (Лейбниц, Федоров, 1984b: 517–518). Впрочем, отсюда отнюдь не следует, что Дальгарно можно считать предтечей лейбницевого учения об индивидуальной субстанции. Ведь из реформированного в номиналистическом духе категориального ряда «Искусства знаков» можно равным образом вывести и локковскую эпистемологию, в рамках которой была предпринята попытка систематизации мыслительных актов как врожденных психических функций и генетического определения всех ментальных содержаний (Ott, 2004: 108).

Таким образом, хотя в целом предложенный Дальгарно проект категориального ряда действительно можно охарактеризовать как компромиссный, при этом следует признать, что реформа предикаментального ряда, которую он осуществил, выдержана в духе умеренного номинализма, которого придерживались и молодой Лейбниц, и Локк (ibid.: 72). Однако здесь также следует принять во внимание, что Дальгарно,

будучи школьным учителем и приверженцем учения Яна Коменского, ставил перед собой прежде всего педагогические задачи. Его «Искусство знаков», так же как и «*Ogdoas scholastica*» Лорхарда, должно было представить не столько классификацию всего сущего, сколько перечень основных понятий, посредством которых сущее мыслится и структурируется, то есть его задача заключалась в том, чтобы научить читателя мыслить о сущем. Вспомним, что основной методический прием преподавания языков Яна Коменского³¹ также сводился к тому, чтобы обучающийся осваивал систему языковых знаков в неразрывной связи с познанием порядка вещей в мироздании и чтобы ученик, познавая этот порядок вещей, в итоге приходил к идее первопричины всего сущего (Коменский, Корольков, 1982: 397–401). Именно в таком ключе можно интерпретировать решение Дальгарно не включать понятие Бога в предикаментальный ряд, но обозначить его как «первопричину» и «сущее сущих». В этом смысле Дальгарно все еще продолжает аристотелевскую традицию понимания категорий, согласно которой учение о сущем и логика неотделимы друг от друга³² (о соотношении логики и онтологии в истории западной философии см.: Cocchiarella, 2001). Г. В. Лейбниц, чей проект универсальной характеристики задумывался как осуществление идеи универсального языка, не реализованной Дальгарно (Осминская и Рахманкулов, 2024: 324), также на протяжении всей жизни отстаивал точку зрения, что истинная метафизика мало отличается от истинной логики. К этим двум наукам Лейбниц, как и Дальгарно, приравнивал еще одну дисциплину, но уже не грамматику — как Дальгарно, — а математику³³. Дальгарно так пока не мыслит, хотя, как мы видим, в основе его философского языка уже лежит логика исчисления, и понятие субстанции выполняет функции формального единства. Он мыслит как грамматик, и как грамматик показывает, почему строгий философский язык, основанный на идее полного логического

³¹Этот принцип был положен в основу учебника латинского языка «Открытая дверь языков», изданного Коменским в 1631 г. в городе Лешно. Учебник был переведен на многие европейские языки и пользовался большой популярностью в Европе и Англии.

³²Как было замечено выше, в аристотелевской традиции нет единства в вопросе о том, как соотносятся понятия ума и экстраментальные вещи. Так, представители английского аристотелизма конца XVII в., критики Локка Дигби и Сёржант придерживались убеждения, что объект мышления нумерически совпадает с экстраментальной вещью, тогда как Фома Аквинский считал, что интенциональные виды и материальные виды лишь подобны, но не идентичны (Ott, 2004: 80–82).

³³Подробнее о логике Лейбница в связи с его учением об универсальной характеристике и библиографию по этому вопросу см. в: Lenzen, 2004.

анализа, не может быть осуществлен³⁴. Таким образом, в контексте новой философии, отказавшейся от понятия субстанциальных форм³⁵, функция категориального ряда меняется: она сводится в итоге к тому, чтобы обозначить и разграничить сферы мыслимого и немислимого, выразимого и невыразимого.

ЛИТЕРАТУРА

- Апполонов А. В. «Спекулятивная грамматика» Фоми Эрфуртского и средневековая лингвистическая традиция // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2016. — № 6. — С. 48–64.
- Аристотель. Метафизика / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Сочинения. В 4 т. Т. 1 / под ред. В. Ф. Асмуса. — М.: Мысль, 1976. — С. 63–369.
- Аристотель. Об истолковании / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Сочинения. В 4 т. Т. 2 / под ред. З. Н. Микеладзе. — М.: Мысль, 1978. — С. 92–116.
- Арно А., Николь П. Логика, или искусство мыслить, где помимо общих правил содержатся некоторые новые соображения, полезные для развития способности суждения / пер. с фр. В. П. Гайдамаки. — М.: Наука, 1991.
- Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук / пер. с лат. Н. А. Федорова // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред. А. Л. Субботина. — М.: Мысль, 1971. — С. 85–546.
- Вдовина Г. В. Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса // Метафизические рассуждения. Рассуждения I–V / Ф. Суарес; пер. с лат. Г. В. Вдовиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. — С. 87–221.

³⁴Лейбниц также признавал, что человеческий ум не может осуществить полный логический анализ сложных понятий. Он проводит различие между интуитивным и символическим видом познания: интуитивное познание, основанное на отчетливом восприятии всех первых понятий, присуще только Божественному разуму, а человеку доступно преимущественно символическое познание, основанное на знаках. В статье «Размышления о познании, истине и идеях», опубликованной в журнале «Acta Eruditorum» в 1684 г., он писал: «если понятие очень сложно, то мы одновременно не можем представить себе всех входящих в него понятий, а познание, в котором это возможно, я называю интуитивным. Первичное отчетливое понятие мы можем познать только интуитивно, в то время как сложные понятия — по большей части только символически» (Лейбниц, Радлов, 1984а: 103). Поэтому Лейбниц считал необходимым использовать в своем проекте универсальной характеристики промежуточные термины, которые, будучи по природе сложными, в исчислении рассматривались бы как простые (Лейбниц, Федоров, 1984b: 515).

³⁵Еще Рудольф Ойкен отмечал, что идея *lingua universalis* и ориентация на создание новой, несиллогистической логики неразрывно связаны с развитием новой экспериментальной науки и математического естествознания (Eucken, 1879: 79).

- Гоббс Т. Основ философии часть первая. О теле / пер. с лат. Н. А. Федорова, А. Гутермана // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред., пер. с лат., примеч. и вступ. ст. В. В. Соколова. — М. : Мысль, 1989. — С. 66–219.
- Дальгарно Дж. Искусство знаков : или универсальный характер и философский язык... (гл. I–IV) / пер. с лат. Н. А. Осминской, Э. Б. Рахманкулова, Р. Д. Идрисовой, И. С. Онегина, В. А. Янина // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2024. — Т. 8, № 2. — С. 331–382.
- Коменский Я. А. Великая дидактика / пер. с лат. Д. Н. Королькова // Избранные педагогические сочинения. В 2 т. Т. 1. — М. : Педагогика, 1982. — С. 242–476.
- Лейбниц Г. В. Размышления о познании, истине и идеях / пер. с лат. Э. Л. Радлова // Сочинения. В 4 т. Т. 3. — М. : Мысль, 1984а. — С. 101–107.
- Лейбниц Г. В. Элементы исчисления / пер. с лат. Н. А. Федорова // Сочинения. В 4 т. Т. 3. — М. : Мысль, 1984б. — С. 514–522.
- Осминская Н. А. «Алфавит человеческих мыслей» и проблема универсального письма в ранней философии Готфрида Вильгельма Лейбница // История философии в разных ракурсах : идеи, концепции, методы. К 70-летию Алексея Михайловича Руткевича / под ред. И. И. Блауберг. — М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2022. — С. 201–222.
- Осминская Н. А., Рахманкулов Э. Б. Неотменимость сомнения : сематология Джорджа Дальгарно и идея универсального языка в европейской философии середины XVII в. // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2024. — Т. 8, № 2. — С. 303–330.
- Суарес Ф. Метафизические рассуждения, в которых систематически излагается вся естественная теология и тщательно обсуждаются вопросы, относящиеся ко всем двенадцати книгам «Метафизики» Аристотеля // Метафизические рассуждения. Рассуждения I–V / пер. с лат. Г. В. Вдовиной. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. — С. 221–653.
- Фома Аквинский. О сущем и сущности // Сочинения / пер. с лат. А. В. Апполонова. — М. : УРСС, 2004. — С. 134–191.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. II. Первая часть. Вопросы 65–119. Билингва латинско-русский / под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова ; пер. с лат. А. В. Апполонова. — М. : Красанд, 2014.
- Chomsky N. Cartesian Linguistics : A Chapter in the History of Rationalist Thought. — New York, London : Harper & Row, 1966.
- Clauberg J. Iohannis Claubergii Metaphysica de ente, quae rectius ontosophia, Aliarum Disciplinary, ipsius quoque Iurisprudentiae & Literarum, studiosis accomodata. — Amsterdam : Elzevier, 1664.
- Cocchiarella N. Logic and Ontology // Axiomathes. — 2001. — Vol. 12. — P. 117–150.
- Conti A. D. A Realist Interpretation of the Categories in the Fourteenth Century : The Litteralis Sententia super Praedicamenta Aristotelis of Robert Alyngton // Medieval Commentaries on Aristotle's Categories / ed. by L. A. Newton. — Leiden : Brill, 2008. — P. 317–346.

- Eucken R.* Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt. — Leipzig : Veit & Comp., 1879.
- Goclenius R.* Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur. — Francofvrti : Becker, 1613.
- Honnfelder L.* Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit. — Hamburg : Meiner, 1990.
- Howell W. S.* Logic and Rhetoric in England, 1500–1700. — New York : Russel & Russel, 1961.
- Kneepkens C. H.* Robert Kilwardby on Grammar // A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby / ed. by H. Lagerlund, P. Thom. — Leiden : Brill, 2013. — P. 17–64.
- Lamanna M.* Ontology between Goclenius and Suárez // Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context / ed. by L. Novák. — Berlin, Boston : Walter de Gruyter, 2014. — P. 132–151.
- Lenzen W.* Leibniz's Logic // Handbook of the History of Logic. Vol. 3. Rise of Modern Logic : From Leibniz to Frege / ed. by D. Gabbay, J. H. Woods. — Amsterdam, Boston, Heidelberg : Elsevier, 2004. — P. 1–83.
- Lorchard I.* Liber De Adeptione Veri Necessarii, seu Apodictici. — Tübingen : Gruppenbach, 1597.
- Lorchard I.* Ogdoas scholastica continens Diagraphen Typicam Artium Grammatices Latina Graeca. Logices. Rhetorices. Astromonices. Ethices. Physices, Metaphysices, seu Ontologiae. Ex Praestantium hujus temporis virorum lucubrationibus, pro doctrinae & virtutum studios a juventute confecta a Iacobo Lorhardo, Gymnasii Sangalensis Rectore & in Ecclesia Christi servo. — Apud Georgium Strave : Sangalii, 1606.
- Maat J.* Philosophical Languages in the Seventeenth Century : Dalgarno, Wilkins, Leibniz. — Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Medieval Commentaries on Aristotle's Categories / ed. by L. A. Newton. — Leiden : Brill, 2008.
- Newton L.* Duns Scotus's Account of a Propter Quid Science of the Categories // Medieval Commentaries on Aristotle's Categories / ed. by L. A. Newton. — Leiden : Brill, 2008. — P. 221–258.
- Nuchelmans G.* Judgement and Proposition : From Descartes to Kant. — Amsterdam, Oxford, New York : North-Holland Publishing Company, 1983.
- Øhrstrøm P., Andersen J., Schärfe H.* What Has Happened to Ontology // Conceptual Structures: Common Semantics for Sharing Knowledge. 3th International Conference on Conceptual Structures, ICCS 2005, Kassel, Germany, July 17–22, 2005, Proceedings (Lecture Notes in Computer Science, Lecture Notes in Artificial Intelligence, Vol. 3596) / ed. by F. Dau, M.-L. Mugnier, G. Stumme. — Berlin, Heidelberg : Springer, 2005. — P. 425–438.

- Øhrstrøm P., Uckelman S. L., Schärfe H.* Historical and Conceptual Foundation of Diagrammatical Ontology // Conceptual Structures: Knowledge Architectures for Smart Applications: 15th International Conference on Conceptual Structures, ICCS 2007, Sheffield, UK, July 22–27, 2007, Proceedings (Lecture Notes in Computer Science, Lecture Notes in Artificial Intelligence, Vol. 4604) / ed. by U. Priss, S. Polovina, R. Hill. — Berlin, Heidelberg : Springer, 2007. — P. 374–386.
- Ott W.* Locke's Philosophy of Language. — Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- Pini G.* Reading Aristotle's Categories as an Introduction to Logic : Later Medieval Discussions about Its Place in the Aristotelian Corpus // Medieval Commentaries on Aristotle's Categories / ed. by L. A. Newton. — Leiden : Brill, 2008. — P. 145–181.
- Rosier-Catach I.* Roger Bacon and Grammar // Roger Bacon and the Sciences : Commemorative Essays / ed. by J. Hackett. — Leiden, New York, Köln : Brill, 1997. — P. 67–102.
- Salmon V.* The Study of Language in 17th-Century England. — Amsterdam, Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1988.
- Slaughter M. M.* Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century. — Cambridge : Cambridge University Press, 1982.
- Strasser G. F.* Lingua Universalis : Kryptologie und Theorie der Universalsprachen im 16. und 17. Jahrhundert. — Wiesbaden : Harrassowitz, 1988.
- Subbiondo J. L.* Competing Models for a 17th Century Universal Language : A Study of the Dispute Between George Dalgarno and John Wilkins // History of Linguistics 2005: Selected Papers from the Tenth International Conference on the History of the Language Sciences (IC HoLS x), 1–5 September 2005, Urbana-Champaign, Illinois / ed. by D. A. Kibbee. — Amsterdam, Philadelphia : John Benjamins B. V., 2007. — P. 112–119.
- Ward S.* Vindiciae Academiarum, Containing, Some Briefe Animadversions upon Mr Websters Book, stiled, The Examination of the Academies. — Oxford : Leonard Lichfield, 1654.
- Wilkins J.* An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language. — London : Samuel Gellibrand & John Marty, 1668.

Osminskaya, N. A. 2025. "Teoriya kategoriy v traktate Dzhordzha Dal'garno 'Iskusstvo znakov' [Theory of Categories in George Dalgarno's Treatise 'Ars signorum']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 9 (3), 335–362.

NATALIA OSMINSKAYA

PHD IN PHILOSOPHY

ASSOCIATE PROFESSOR

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-5259-5841

THEORY OF CATEGORIES IN GEORGE DALGARNO'S TREATISE "ARS SIGNORUM"

Abstract: The paper deals with logical and epistemological grounds of the universal philosophical language created by G. Dalgarno and presented in his "Ars Signorum" (1661). The author argues that the predicamental series established by Dalgarno as a basis for the Lexicon of his artificial language is much more consistent than it was supposed to be by several researchers (M. Slaughter, J. Maat). Thus, the first division of highest genus "being" (*ens, res*) into "abstract being" and "concrete being" indicates the difference between mental and extra-mental beings which was a common place in metaphysical works of that time elaborated under the nominalistic influence (for example, in Suárez's "Disputationes Metaphysicae"). Accordingly, an unusual and even striking trichotomous division of "ens" into "substance", "accident" and "concrete" offered by Dalgarno instead of the traditional dichotomous scheme is quite reasonable as far as the terms "substance" and "accident" indicate mental concepts that refer to "the most common respects of the things". The author concludes that Dalgarno's reform of predicamental series was aimed to refuse from scholastic essentialism and was deeply connected with Pansophia of J. Comenius. Thus, the main Dalgarno's point was to use as few radical words as possible in his Lexicon, because in this way a speaker could combine new words from them and so retain logical consistence of the whole speech, and it was the very same idea of Comenius that learning of languages should correlate with the investigation of things, so that the speaker should be able to think about the world order and about God as its first cause.

Keywords: Predicamental Series, Philosophical Language, Radical Words, Abstract Being, Nominalism, Metaphysics.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-335-362.

REFERENCES

- Appolonov, A. V. 2016. "'Spekulyativnaya grammatika' Fomy Erfurt-skogo i srednevekovaya lingvisticheskaya traditsiya [Speculative Grammar of Thomas von Erfurt and Medieval Linguistics]" [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Lomonosov Philosophy Journal], no. 6, 48–64.
- Aristotle. 1976. *Metafizika* [Metaphysics] [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya* [Collected Works], ed. by V. F. Asmus, trans. from the Ancient Greek by A. V. Kubitskiy, 63–369. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1978. "Ob istolkovanii [De interpretatione]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya* [Collected Works], ed. by Z. N. Mikeladze, trans. from the Ancient Greek by A. V. Kubitskiy, 92–116. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

- Arnauld, A., and P. Nicole. 1991. *Logika, ili iskusstvo myslit', gde pomimo obshchikh pravil sodержat-sya nekotoryye novyye soobrazheniya, poleznyye dlya razvitiya sposobnosti suzhdeniya* [*La logique ou l'Art de penser*] [in Russian]. Trans. from the French by V. P. Gaydamaka. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Bacon, F. 1971. "O dostoinstve i priumnozhenii nauk [De Dignitate et Augmentis Scientiarum]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya* [Works], ed. by A. L. Subbotin, trans. from the Latin by N. A. Fedorov, 85–546. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Chomsky, N. 1966. *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York and London: Harper & Row.
- Clauberg, J. 1664. *Iohannis Claubergii Metaphysica de ente, quae rectius ontosophia, Aliarum Disciplinarum, ipsius quoque Iurisprudentiae & Literarum, studiosis accommodata* [in Latin]. Amsterdam: Elsevier.
- Cocchiarella, N. 2001. "Logic and Ontology." *Axiomathes* 12:117–150.
- Comenius, J. A. 1982. "Velikaya didaktika [Didactica magna]" [in Russian]. In vol. 1 of *Izbrannyye pedagogicheskiye sochineniya* [Selected Pedagogical Works], trans. from the Latin by D. N. Korol'kov, 242–476. 2 vols. Moskva [Moscow]: Pedagogika.
- Conti, A. D. 2008. "A Realist Interpretation of the Categories in the Fourteenth Century: The Litteralis Sententia super Praedicamenta Aristotelis of Robert Alyngton." In *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, ed. by L. A. Newton, 317–346. Leiden: Brill.
- Dalgarno, G. 2024. "Iskusstvo znakov [Ars signorum]: ili universal'nyy kharakter i filosofskiy yazyk... (gl. I–IV) [vulgo Character Universalis et Lingua Philosophica (I–IV)]" [in Russian], trans. from the Latin by N. A. Osminskaya et al. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 8 (2): 331–382.
- Eucken, R. 1879. *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt* [in German]. Leipzig: Veit & Comp.
- Goclenius, R. 1613. *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperuntur* [in Latin]. Francofurti: Becker.
- Hobbes, T. 1989. "Osnov filosofii chast' pervaya. O tele [Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya* [Collected Works], ed. and annot., with an introd., by V. V. Sokolov, trans. from the Latin by N. A. Fedorov and A. Guterman, 66–219. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Honnfelder, L. 1990. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* [in German]. Hamburg: Meiner.
- Howell, W. S. 1961. *Logic and Rhetoric in England, 1500–1700*. New York: Russel & Russel.
- Kneepkens, C. H. 2013. "Robert Kilwardby on Grammar." In *A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby*, ed. by H. Lagerlund and P. Thom, 17–64. Leiden: Brill.
- Lamanna, M. 2014. "Ontology between Goclenius and Suárez." In *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, ed. by L. Novák, 132–151. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.
- Leibniz, G. W. 1984a. "Elementy ischisleniya [Elementa calculi]" [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya* [Collected Works], trans. from the Latin by N. A. Fedorov, 514–522. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1984b. "Razмышleniya o poznanii, istine i ideyakh [Meditationes de cognitione, veritate et ideis]" [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya* [Collected Works], trans. from the Latin by E. L. Radlov, 101–107. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Lenzen, W. 2004. "Leibniz's Logic." In *Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*, vol. 3 of *Handbook of the History of Logic*, ed. by D. Gabbay and J. H. Woods, 1–83. Amsterdam, Boston, and Heidelberg: Elsevier.

- Lorchard, I. 1597. *Liber De Adeptione Veri Necessarii, seu Apodictici* [in Latin]. Tübingen: Gruppenbach.
- Lorhard, I. 1606. *Ogdoas scholastica continens Diagraphen Typicam Artium Grammatices Latina Graeca. Logices. Rhetorices. Astrononices. Ethices. Physices, Metaphysices, seu Ontologiae. Ex Praestantium hujus temporis virorum lucubrationibus, pro doctrinae & virtutum studios a juventute confecta a Iacobo Lorhardo, Gymnasii Sangalensis Rectore & in Ecclesia Christi servo* [in Latin]. Apud Georgium Strave: Sangalii.
- Maat, J. 2004. *Philosophical Languages in the Seventeenth Century: Dalgarno, Wilkins, Leibniz*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Newton, L. 2008a. "Duns Scotus's Account of a Propter Quid Science of the Categories." In *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, ed. by L. A. Newton, 221–258. Leiden: Brill.
- Newton, L. A., ed. 2008b. *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*. Leiden: Brill.
- Nuchelmans, G. 1983. *Judgement and Proposition: From Descartes to Kant*. Amsterdam, Oxford, and New York: North-Holland Publishing Company.
- Øhrstrøm, P., J. Andersen, and H. Schärfe. 2005. "What Has Happened to Ontology." In *Conceptual Structures: Common Semantics for Sharing Knowledge. 3th International Conference on Conceptual Structures, ICCS 2005, Kassel, Germany, July 17–22, 2005, Proceedings (Lecture Notes in Computer Science, Lecture Notes in Artificial Intelligence, Vol. 3596)*, ed. by F. Dau, M.-L. Mugnier, and G. Stumme, 425–438. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Øhrstrøm, P., S. L. Uckelman, and H. Schärfe. 2007. "Historical and Conceptual Foundation of Diagrammatical Ontology." In *Conceptual Structures: Knowledge Architectures for Smart Applications: 15th International Conference on Conceptual Structures, ICCS 2007, Sheffield, UK, July 22–27, 2007, Proceedings (Lecture Notes in Computer Science, Lecture Notes in Artificial Intelligence, Vol. 4604)*, ed. by U. Priss, S. Polovina, and R. Hill, 374–386. Berlin and Heidelberg: Springer.
- Osminskaya, N. A. 2022. "'Alfavit chelovecheskikh mysley' i problema universal'nogo pis'ma v ranney filosofii Gotfrida Vil'gel'ma Leybnitsa ['The Alphabet of Human Thoughts' and the Problem of Universal Writing in the Early Philosophy of Gottfried Wilhelm Leibniz]" [in Russian]. In *Istoriya filosofii v raznykh rakursakh [History of Philosophy in Various Perspectives] : idei, kontseptsii, metody. K 70-letiyu Alekseya Mikhaylovicha Rutkevicha [Ideas, Concepts, Methods. To the 70th anniversary of Alexei Mikhailovich Rutkevich]*, ed. by I. I. Blauberg, 201–222. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tsentr gumanitarnykh iniciativ [Centre of Humanities Enterprise Publishing].
- Osminskaya, N. A., and E. B. Rakhmankulov. 2024. "Neotmenimost' somneniya [Indefeasibility of Doubt]: sematologiya Dzhordzha Dal'garno i ideya universal'nogo yazyka v yevropeyskoy filosofii serediny xvii v. [George Dalgarno's Sematology and the Idea of a Universal Language in Mid-Seventeenth Century European Philosophy]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2): 303–330.
- Ott, W. 2004. *Locke's Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pini, G. 2008. "Reading Aristotle's Categories as an Introduction to Logic: Later Medieval Discussions about Its Place in the Aristotelian Corpus." In *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, ed. by L. A. Newton, 145–181. Leiden: Brill.
- Rosier-Catach, I. 1997. "Roger Bacon and Grammar." In *Roger Bacon and the Sciences : Commemorative Essays*, ed. by J. Hackett, 67–102. Leiden, New York, and Köln: Brill.
- Salmon, V. 1988. *The Study of Language in 17th-Century England*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

- Slaughter, M. M. 1982. *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strasser, G. F. 1988. *Lingua Universalis: Kryptologie und Theorie der Universalsprachen im 16. und 17. Jahrhundert* [in German]. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Suárez, F. 2007a. "Metafizicheskiye rassuzhdeniya, v kotorykh sistematically izlagayet-sya vsya yestestvennaya teologiya i tshchatel'no obsuzhdayut-sya voprosy, odnosyashchiesya ko vsem dvenadtsati knigam 'Metafiziki' Aristotelya [Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur]" [in Russian]. In *Metafizicheskiye rassuzhdeniya. Rassuzhdeniya I–V [Disputationes metaphysicae, Disp. I–V]*, trans. from the Latin by G. V. Vdovina, 221–653. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [St. Foma's Institute of Philosophy, Theology & History Publishing].
- . 2007b. *Metafizicheskiye rassuzhdeniya. Rassuzhdeniya I–V [Disputationes metaphysicae, Disp. I–V]* [in Russian]. Trans. from the Latin by G. V. Vdovina. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [St. Foma's Institute of Philosophy, Theology & History Publishing].
- Subbiondo, J. L. 2007. "Competing Models for a 17th Century Universal Language: A Study of the Dispute Between George Dalgarno and John Wilkins." In *History of Linguistics 2005: Selected Papers from the Tenth International Conference on the History of the Language Sciences (IC HoLS x), 1–5 September 2005, Urbana-Champaign, Illinois*, ed. by D. A. Kibbee, 112–119. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins B. V.
- Thomas Aquinas. 2004. "O sushchem i sushchnosti [De ente et essentia]" [in Russian]. In *Sochineniya [Works]*, trans. from the Latin by A. V. Appolonov, 134–191. Moskva [Moscow]: URSS.
- . 2014. *Pervaya chast'. Voprosy 65–119. Bilingua latinsko-russkiy [Pars 1. Quaestio 65–119]* [in Russian]. Vol. II of *Summa teologii [Summa Theologica]*, ed. by N. Lobkovits and A. V. Appolonov, trans. from the Latin by A. V. Appolonov. Moskva [Moscow]: Krasand.
- Vdovina, G. V. 2007. "Sushcheye i real'nost' v metafizike Fransisko Suaresa [Being and Reality in Francisco Suarez' Metaphysics]" [in Russian]. In *Metafizicheskiye rassuzhdeniya. Rassuzhdeniya I–V [Disputationes metaphysicae, Disp. I–V]*, by F. Suárez, trans. from the Latin by G. V. Vdovina, 87–221. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [St. Foma's Institute of Philosophy, Theology & History Publishing].
- Ward, S. 1654. *Vindiciae Academiarum, Containing, Some Briefe Animadversions upon Mr Websters Book, stiled, The Examination of the Academies*. Oxford: Leonard Lichfield.
- Wilkins, J. 1668. *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*. London: Samuel Gellibrand & John Marty.

Дальгарно Дж. Искусство знаков : или универсальный характер и философский язык... (гл. v–vi) / пер. с лат. и примеч. Э. Б. Рахманкулова, Р. Д. Идрисовой, И. С. Онегина ; под общ. ред. Н. А. Осминской // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* — 2025. — Т. 9, № 3. — С. 363–385.

ДЖОРДЖ ДАЛЬГАРНО

ИСКУССТВО ЗНАКОВ*

ИЛИ УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР И ФИЛОСОФСКИЙ ЯЗЫК,
ПОСРЕДСТВОМ КОТОРЫХ ЛЮДИ, ГОВОРЯЩИЕ НА РАЗНЫХ ЯЗЫКАХ,
СМОГУТ В ТЕЧЕНИЕ ДВУХ НЕДЕЛЬ НАУЧИТЬСЯ СООБЩАТЬ
ДРУГ ДРУГУ ВСЕ СВОИ МЫСЛИ (КАСАТЕЛЬНО ВСЕМ ЗНАКОМЫХ
ВЕЩЕЙ), КАК ПИСЬМЕННО, ТАК И УСТНО, НЕ МЕНЕЕ ЯСНО, ЧЕМ НА
СВОЕМ РОДНОМ ЯЗЫКЕ. ПОМИМО ТОГО, ПРИ ИХ ПОМОЩИ МОЛОДЫЕ
ЛЮДИ СМОГУТ ОСВОИТЬ НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ И НАУЧИТЬСЯ
ПРАВИЛЬНО ПРИМЕНЯТЬ ЛОГИКУ ГОРАЗДО ВЫСТРЕЕ И ЛЕГЧЕ,
НЕЖЕЛИ ИЗУЧАЯ ОВЫЧНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ
(гл. v–vi)

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-363-385.

ГЛ. V. ОБЪЯСНЕНИЕ ТАБЛИЦ¹

Поскольку сейчас я пишу лишь для ученых мужей, которым достаточно и немногих слов, я не буду тратить время, вдаваясь в длительное обсуждение природы единичных понятий и относящегося к ним метода, но только обрисую в общих чертах этот ряд вещей, кратко пояснив причины моего несогласия с общераспространенным мнением по некоторым вопросам и опустив то, что очевидно.

Согласно всем наиболее рассудительным философам, имеется один высший род и первое и наиболее общее понятие, которое мы обычно

*Перевод глав I–IV опубликован ранее: *Дальгарно Дж.* Искусство знаков : или универсальный характер и философский язык... (гл. I–IV) / пер. с лат. Н. А. Осминской, Э. Б. Рахманкулова, Р. Д. Идрисовой, И. С. Онегина, В. А. Янина // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* — 2024. — Т. 8, № 2. — С. 331–382. Перевод: © Э. Б. Рахманкулов, Р. Д. Идрисова, И. С. Онегин, под общ. ред. Н. А. Осминской (ORCID: 0000-0001-5259-5841). Оригинал: *The Works of George Dalgarno of Aberdeen.* — Edinburgh : T. Constable, 1834. — Р. 48–59.

¹Перевод Э. Б. Рахманкулова, Р. Д. Идрисовой, И. С. Онегина, под общей редакцией Н. А. Осминской. Примечания Н. А. Осминской и Э. Б. Рахманкулова.

называем *сущим* или *вещью* [*Ens, seu Res*]. Однако относительно первых видовых отличий, которые делят *сущее*, я придерживаюсь иной точки зрения, нежели они. Ведь среди нас, людей, различия во мнениях возникают сразу же, как только обнаруживаются различия в самих вещах. Они учат, что первоначально *сущее* делится на *существующее само по себе* [*substare*] и *существующее приходящим образом* [*accidere*]. Однако мне кажется, что невозможно составить совершенный предикаментальный ряд, в соответствии с которым можно будет правильно приписывать предикаты, если мы не примем более широкие по своему охвату видовые отличия, которые надлежащим образом делят *сущее* на наиболее общее понятие и признак [*sub conceptu et respectu communissimo*]. Эти видовые отличия я называл *абстрактным* сущим и *конкретным* сущим, или *простым* и *составным*, или *нецелостным* [*incompletum*] и *целостным* [*completum*] состояниями вещи. В свою очередь, нецелостное сущее посредством второго деления делится на *субстанцию* и *акциденцию* — если только кто-то не предпочтет использовать *трихотомическое* деление на *субстанцию*, *акциденцию* и *составное сущее*, которое в этом и в некоторых других случаях не менее совершенно, чем дихотомическое. Основание моего несогласия заключается в том, что всякий раз, когда род приписывается низшему виду, будь то непосредственно или опосредованно, из его понятия исключается отличительный признак противоположного рода, так же как этот признак исключается из понятия вида, которому этот род предиктируется. Поэтому правильно утверждать «камень есть тело, следовательно, исключает всякое понятие духа»; «камень есть неодушевленное, следовательно, исключает всякое понятие одушевленного». Однако ложным будет утверждение «камень есть субстанция, следовательно, исключает всякое понятие акциденции», ибо понятие *акциденции* в не меньшей степени присуще камню, чем понятие *субстанции*, по крайней мере, согласно наиболее распространенному сегодня мнению, отрицающему материальные субстанциальные формы². Итак, поскольку о камне в соответствии с его

²Согласно Фоме Аквинскому, материальные вещи обладают целостной формой, включающей собственно субстанциальную форму и материю: «...сущность есть то, что обозначается посредством определения вещи; но определение физических субстанций содержит не только форму, но и материю, поскольку в противном случае физические и математические определения не различались бы. И нельзя сказать, что материя в определении физической субстанции полагается как нечто добавленное к ее сущности или сущее вне ее сущности, поскольку этот способ определения принадлежит акциденциям, которые не имеют совершенной сущности (потому-то и требуется, чтобы в определение акциденций

природой не может быть сказано, что он является либо *субстанцией*, либо *акциденцией*, представляется разумным, чтобы в основание предикаментального ряда, который мог бы предикцироваться этим понятиям в соответствии с их природой, было положен другой родовой принцип [ratio Generica]. К этому же сводится мнение тех, кто делит субстанцию на *нецелостную* и *целостную*. Однако, на мой взгляд, — если следовать строгим предикаментальным законам — они выражают эту мысль менее подходящим образом.

При делении понятия *конкретного* (это слово я буду использовать в дальнейшем вместо слова *субстанция*) философское рассуждение, очевидно, можно строить тем же образом, что и при делении понятия *сущего*. Во-первых, можно делить его дихотомически, а именно на *менее совершенное* и *более совершенное*. Менее совершенное включает конкретные сущие, обычно именуемые *телесными* субстанциями, и отделенные от тела *духи*, более совершенное — человека, то есть конкретное сущее, составленное из этих нецелостных. По этой и другим причинам, которые здесь нет необходимости упоминать, человек представляется мне поистине совершеннейшим из всех творений. Во-вторых, можно делить понятие конкретного сущего трихотомически, а именно на *телесное*, *духовное* и *составное*. Здесь относительно понятия *человека* также следует заметить, что его неудачно располагают в предикаментальном ряду под опосредующим родом *животного* и, следовательно, под родом *телесной* субстанции: ведь если бы предикация «человек есть телесная субстанция» была истинной, то из этого бы следовало, что из понятия *человека* необходимо исключается всякое понятие *духа*³.

был включен субъект, не принадлежащий их роду). Итак, ясно, что сущность объемлет и материю, и форму» (Фома Аквинский, Апполонов, 2004: 141). Представители нового механистического естествознания отвергали понятие субстанциальных форм и сводили определение материального тела к понятиям величины, фигуры и движения; см. также сноску 4.

³Таким образом, Дальгарно считает несостоятельными объяснения схоластов, согласно которым подчиненные понятия вида могут обозначать вещи, обладающие большими совершенствами, нежели те совершенства, которые мыслятся в родовом понятии. Действительно, в тексте «О сущем и сущности» Фома Аквинский указывал, что род выражает сущность вида в целом, однако неопределенно и в неразличенности. Поэтому, с точки зрения Фомы, хотя человек и подчиняется более общему понятию «живое существо» и родовому понятию «тело», поскольку оно мыслится как часть живого существа, он отличается от тела, понимаемого как род, так как тело «не может быть родом в том же смысле, в каком является интегральной частью» (там же: 145). Соответственно, согласно Фоме, «в реальности случается так, что то, что обладает одним совершенством, способно приобрести также и дальнейшее совершенство. Например, человек, обладающий чувствен-

Конкретные материальные сущие я делю на *математические, физические и искусственные*. Меня всегда удивляло, что те математические понятия, которые я здесь отнес к *конкретным*, у философов считаются *акциденциями*. Неужели есть тот, кто не воспринимает ясно слова «точка», «линия», «плоскость» и т. п. как *конкретные сущие*, если они обозначают *субъект и форму*?⁴ Поэтому высказывание «линия есть длина» является либо тавтологичным, либо ложным.

Относительно этих понятий нужно заметить, что имена телесных вещей, для которых *количество* или *фигура* являются признаками, определяющими их сущность, надо подбирать следующим образом⁵: напри-

ной природой, обладает также и дальнейшим [совершенством] — разумной [природой]» (Фома Аквинский, Апполонов, 2004: 145).

⁴Здесь Дальгарно представляет предшествующую традицию в очень упрощенном виде, поскольку в перипатетико-схоластической философии математические сущности, хотя и относились к акциденциям, тем не менее обладали отличным от других акциденций онтологическим статусом. Аристотель в «Метафизике» (кн. 5, гл. 13) указывает, что «одни вещи называются количеством самим по себе, другие — как привходящие (например, линия есть некоторое количество само по себе, а образованное — как привходящее). Из тех вещей, которые суть количество само по себе, одни таковы как сущности (например, линия есть некоторое количество, ибо в определении, обозначающем, что такое линия, содержится „некоторого рода количество“, другие суть свойства и состояния такого рода сущности (например, многое и немногое, длинное и короткое, широкое и узкое, высокое и низкое, тяжелое и легкое и остальное тому подобное)» (Аристотель, Кубицкий, 1976: 165). В период высокой схоластики, в частности у Фомы Аквинского, количество считалось такой акциденцией, которая может существовать отдельно от субстанции, что имело важное значение в догматической сфере в связи с вопросом о пресуществлении Святых Даров. Количество также рассматривалось как условие индивидуации. В философии Нового времени количество уже у Ф. Бэкона определяется не как акциденция, а как сущностная форма материи: «Ведь количество, которое составляет предмет математики, приложенное к материи, является своего рода мерой природы и одной из причин множества явлений в природе, поэтому его следует отнести к сущностным формам» (Бэкон, Федоров, 1971: 248). Галилео Галилей в «Диалоге о двух главнейших системах мира» (1632) устами коперниканца Сальвиати утверждает, что «человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чисто математические науки, геометрия и арифметика» (Галилей, Долгов, 1948: 89). Подробнее о понятии количества в философии раннего Нового времени в связи с формированием нового естествознания см.: Leinkauf, 2017: 1639–1642.

⁵Нижеследующие фрагменты, объясняющие процесс создания знаков философского языка, могут показаться особенно трудными. Для облегчения понимания этих фрагментов читателю предлагается обратиться к грамматико-философскому лексикону (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 335–349). В нем представлен список так называемых «примитивов» философского языка, которые организованы посредством установления родо-видовых отношений между понятиями и из которых затем должны складываться сложные знаки. В помощь читателю примеры, которые приводит Дальгарно, сопровождаются ссылками на конкретные фрагменты лексикона.

мер, «искра», «песок», «пыль», «капля» — *tatnṇṭ*, *tatnṇf*, *tatnṇot*, *tatnṇim*⁶ и т. д., то есть «точка огня», «точка камня» и т. д., либо «линия огня», «линия древесины» или какой угодно материи, когда преимущественно подразумевается длина. Таким же образом лист бумаги, металла, золота относится к плоскости.

Что касается конкретных *физических* сущих, то здесь я следовал общепринятому методу, который заключается в том, чтобы располагать все простые тела под одним родом. И я не считал необходимым добавлять такое родовое слово, как «элемент», поскольку это понятие может быть в полной мере выражено как *neim grvromp*⁷. Небо я разделил всего на три части⁸. И я не считал необходимым устанавливать корневые слова для всех созвездий (их имена устанавливаются искусством), ведь понятие созвездия достаточно удобно выразить как *asind*⁹, «собрание звезд». В соответствии с этим имена отдельных созвездий следует устанавливать посредством описания формы, числа, расположения или иной наиболее ярко выраженной акциденции, например: *asind vai*¹⁰ — «плеяды», и т. д. — эту задачу я возлагаю на астрономов. Также и в других искусствах имена понятий искусств я предоставляю устанавливать людям, в этих искусствах сведущим. Ведь едва ли от какого-либо одного человека можно ожидать, что он справится с этим предприятием по установлению подходящих имен понятий всех искусств, которое заключается в составлении описаний из первых понятий. И осуществить это с такой степенью ясности, какая только достижима, можно либо посредством одного слова с помощью деривации или композиции, либо, если природа вещей этого не позволяет, с помощью перифразы посредством нескольких слов.

⁶ *Mat* — «точка»; *nṇṭ* — «огонь»; *nṇf* — «камень»; *not* — «земля»; *nim* — «вода» (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 336–337).

⁷ *Neim* — «простое неодушевленное конкретное физическое сущее»; *grv* — «порча»; *otr* — грамматическая флексия, образующая прилагательное, обозначающее подверженность определенному действию (там же: 336, 343, 347).

⁸ Дальгарно отказывается от аристотелевско-птолемеевской космологической модели, согласно которой надлунный мир представляет собой систему гомоцентрических сфер, число которых у разных авторов варьировалось. В гл. 8 кн. 12 «Метафизики» Аристотель говорит, что в соответствии с разными видами движения небесных тел небо может быть разделено либо на пятьдесят пять, либо на сорок семь сфер (Аристотель, Кубицкий, 1976: 313–314).

⁹ *As* — «звезда»; *ind* — грамматическая флексия, указывающая на некоторое множество вещей одной природы (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 336, 347).

¹⁰ *Vai* — «семь» (там же: 335). Подробнее образование числительных в универсальном языке Дальгарно обсуждает в главе VI.

Я не обсуждаю вопрос о том, существует ли элемент огня, но следую в этом общераспространенному мнению. То же касается и того, должны ли те части, которые я определил, строго говоря, называться и различаться между собой именно так, а не иначе. Я хорошо понимаю, что если принять существование элемента огня, то в таком случае не существует ни *дыма*, ни *пепла*, ни *золы* — тем не менее нет никого, кто бы не признавал, что эти понятия указывают на то, как для нас проявляется сущность огня. Таким образом, я не стану утверждать, что эти части в строгом смысле слова различны. Ведь мне известно, что *дым* и *пепел* различаются между собой только как *разреженное* и *уплотненное* состояния одной и той же вещи. Или, если кто-то будет настаивать на том, чтобы я выразил эту мысль иначе, *дым* есть не что иное, как *точки* (в философии правильнее называть их так, а не *атомами*) горящей материи, разделенные и рассеянные под сильным воздействием тепла, а *пепел* — собрание этих рассеянных точек в небольшом пространстве. Выше я уже представил обоснование того, почему все понятия, которые в действительности являются *составными*, я не рассматриваю здесь в качестве таковых¹¹. И если бы мы стали подробно обсуждать метод и место каждого из этих понятий в предикаментальном ряду, мы обсуждали бы это вечно. Поэтому, повторяю, в этом вопросе необходимо допустить значительную степень произвольности. Итак, принимая во внимание все эти соображения, я не побоюсь утверждать, что использование этих понятий для обозначения *частей* огня является оправданным и полностью соответствует поставленной мной задаче. И я хотел бы, чтобы это учитывалось при рассмотрении других частей этих таблиц. Памятуя о своем обещании, я уже не буду вдаваться в их подробное объяснение, а только ограничусь объяснением *конкретных физических сущих* в виде кратких замечаний.

¹¹Вероятно, здесь Дальгарно отсылает читателя к главе IV «Искусства знаков», где он рассуждает о методе построения предикаментального ряда. Аналитический метод, состоящий в нахождении первых простых понятий из сложных, неприменим к созданию универсального языка по двум причинам: посредством подбора простых понятий и их комбинирования было бы очень трудно выразить все взаимоотношения элементов в сложном понятии, и имя получившегося понятия было бы слишком длинным, так как каждому элементу должна была бы соответствовать как минимум одна буква (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 375–376). Поэтому Дальгарно решил пойти «средним путем» и избрать для составления лексикона только определенное число самых общих понятий, которые обозначил корневыми словами, используемыми для составления сложных слов (там же: 377).

Во-первых, в разделе о *травах* я следовал Зеннерту¹², в разделе о *деревьях* — Спигелию¹³, в разделе о *животных* — Йонстону¹⁴. Во-вторых, из всех различий и сходств конкретных физических сущих, которые

¹²Даниэль Зеннерт (1572–1637) — немецкий врач и натурфилософ, стремившийся соединить в своем учении взгляды Аристотеля, Галена и Парацельса. Видоизменения живых тел (в частности, рождение и умирание) Зеннерт сводил к химическим процессам, в которых участвуют мельчайшие частицы природы (но не атомы Демокрита), образующие в совокупности иерархическую систему различных жизненных форм. Вероятно, Дальгарно имеет в виду сочинение Зеннерта «*Epitome naturalis scientiae*» (1618), в котором, следуя распространенному в то время в ботанике делению растений на четыре рода (деревья, кустарники, полукустарники и травы), Зеннерт описывает 39 классов растений (Sennert, 1618: 437–494). На труды Зеннерта часто ссылался Ян Коменский; подробнее о влиянии Зеннерта на Коменского см.: Reber, 1896: XVII–XVIII.

¹³Адриан ван ден Спигель (Спигелиус) (1578–1625) — итальянский хирург, анатом и натуралист фламандского происхождения, автор двухтомного сочинения «*Isagoges in rem herbariam libri duo*» (1606), которое считается первым документальным свидетельством применения экспериментального подхода в ботанике. В частности, в нем впервые описываются различные опыты с растениями и даются подробные рекомендации по составлению гербариев. Таксономия растений у Спигелия была тесно связана с медицинскими и педагогическими задачами. Считается, что никто из предшествующих поколений не внес такого вклада в систематизацию растений, как Спигелий (подробнее о вкладе Спигелия в ботанику и научную таксономию Нового времени см.: Ogilvie, 2006: 71–74, 186–192, 222–228).

¹⁴Ян Йонстон (Джонстон) (1603–1676) — врач и натурфилософ шотландского происхождения, сторонник экспериментального естествознания и философии Фрэнсиса Бэкона, автор неоконченного энциклопедического пятитомного сочинения «*Histotia naturalis animalium*» (1650–1653), которое вплоть до выхода в свет «Системы природы» (1758) К. Линнея было самым популярным научным трудом по естественной истории животных. Текст сопровождался большим количеством гравированных иллюстраций, что способствовало успеху этого издания у широкой публики. Йонстон был близким другом Яна Амоса Коменского (в 1636 г. Йонстон поселился в польском городе Лешно, где Коменский проживал в 1628–1640, 1648–1650, 1654–1656 гг.). Йонстон также состоял в переписке с популяризатором идей Коменского в Англии Самуэлем Хартлибом, с которым был знаком Дальгарно (подробнее о переписке Йонстона и Хартлиба и перевод писем см.: Jonston, Hitchens et al., 2000).

Примечательно, что Джон Уилкинс упоминает имена других естествоиспытателей, на труды которых он опирался в своей классификации растений и животных: «Среди всех я не могу не упомянуть особую помощь, которую получил при составлении таблиц животных от самого выдающегося ученого и любознательного джентльмена, достойного члена Королевского общества, мистера Фрэнсиса Уиллоуби, который посвятил свои усилия исследованию и описанию различных видов животных во время своих недавних путешествий по наиболее значимым частям Европы и, благодаря его собственным наблюдениям, способствовал значительному развитию этой области знаний и добавил много нового к тому, что ранее было сделано самыми известными авторами, изучавшими этот предмет. Что касается самых сложных Таблиц Растений, то в их составлении я получил такого же рода помощь от его спутника в путешествиях мистера Джона Рея, бывшего сотрудника Тринити-колледжа в Кембридже, который, обладая самыми обширными познаниями,

можно найти у этих авторов, в таблицы я включил только самые основные. Сколь неуместным было бы следовать этим авторам во всем — поймет любой образованный человек, кто знаком с трудами этих авторов и в достаточной мере уяснил природу моего начинания. В-третьих, одна и та же вещь может быть названа несколькими именами, которые состояются из разных элементов, как, например, «слон», *νηkbeisap*¹⁵ или *νηksofprηk*¹⁶. В-четвертых, некоторые виды едва ли могут быть с достаточной определенностью обозначены одним словом — в таком случае необходимо добавить несколько слов, что можно наблюдать во всех языках, особенно в названиях обширного семейства *растений*. В-пятых, хотя иногда случается так, что некоторые низшие виды вещей не могут быть с достаточной определенностью обозначены посредством имен, образованных от родового понятия и одного или нескольких видовых отличий, добавленных к нему и составленных из других корней, без длинной перифразы, — было бы более обоснованно с философской точки зрения и больше соответствовало бы моему замыслу (поскольку такие случаи встречаются довольно редко, а при использовании наиболее общих и употребительных понятий, на что в особенности следует обратить внимание, — еще реже) либо использовать длинную перифразу, либо же добавлять к родовому понятию полностью вымышленный отличительный признак, что больше способствует запоминанию, чем если бы все низшие виды выступали в качестве первых понятий [primitivas] и располагались в числовом порядке, ведь ничто так не обременяет память, как числовой порядок. В-пятых¹⁷, если кому-то вдруг покажется более предпочтительным составлять определения видов *природы* и *искусства* из

с большим успехом занимался развитием этой области науки» (Wilkins, 1668: To the Reader; перевод М. Рожковой под ред. Осминской).

¹⁵*νηk* — «непарнокопытное»; *beis* — «математическая акциденция», *ap* — грамматическая флексия, обозначающая превосходную степень сравнения (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 338, 341, 347).

¹⁶*Sof* — «без»; *prηk* — «вставать» (там же: 343, 348).

¹⁷В оригинале «в-пятых» повторяется дважды без всяких пояснений. Возможно, этот повтор связан с тем, что в этих пунктах Дальгарно описывает два разных способа составления определений низших видов природы и искусства без употребления длинной перифразы, а именно использование полностью вымышленного отличительного признака и обозначение отдельного вида посредством указания на его место в числовом ряду. Странно, впрочем, также и то, что в данном фрагменте Дальгарно говорит о неудобстве второго способа, поскольку во второй главе он утверждал, что именно числовой порядок более всего соответствует истинному методу образования языкового знака (там же: 359).

рода и места в числовом ряду, которое заменяет видовое отличие, нежели посредством видового отличия, образованного от других корневых понятий и добавленного к роду, то это можно сделать без малейшего изменения этих таблиц, а именно путем добавления к родовому слову конечных букв, обозначающих числовой порядок, например:

$N\eta ka$	} <i>значит</i>	1. Слон,
$N\eta k\eta$		2. Конь,
$N\eta ke$		3. Осел,
$N\eta ko$		4. Мул.

В-шестых, не имеет значения, что некоторые роды иногда совпадают в некоторых своих видах, ибо я посчитал необходимым включить в таблицы наиболее общие сходства вещей, пусть они иногда в чем-то и совпадают.

Что касается искусственных конкретных сущих, то, насколько я знаю, никто из философов до меня не пытался включить их в предикаментальный ряд. Еще меньше философы хотят называть их *субстанциями* (то есть конкретными сущими)¹⁸. Поскольку понятия *искусства* не менее многочисленны, чем понятия *природы*, я решил не учитывать незначительные различия и включить в таблицы некоторые родовые понятия, от которых можно было бы образовать имена низших видов посредством либо деривации и композиции, либо перифразы. При упорядочивании родовых понятий искусственных сущих я шел совершенно непроторенной дорогой. Однако я нисколько не сомневаюсь, что установленные мною здесь родовые понятия являются достаточно ясными, очевидными и различимыми между собой, чтобы охватывать все понятия искусственных вещей. Я не буду останавливаться на их объяснении, но, сделав два замечания, перейду к другому.

Как в разделе конкретных физических сущих имена низших видов образуются путем сложения корневых понятий, так и имена искусственных сущих образуются тем же самым образом, поскольку метод в обоих случаях один и тот же. Поэтому как имена для *слона*, *коня*, *мула*, *осла* образуются от корневого рода $n\eta k$ и видовых отличий, полученных из других корневых понятий, то есть $n\eta kbeisap$, $n\eta kpot$ ¹⁹,

¹⁸Ср. позицию Лейбница по этому вопросу, изложенную им в «Новых опытах о человеческом разумении» (Лейбниц, Юшкевич, 1983: 333–334).

¹⁹*Pot* — «мужество» (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 344).

*nḥsofpad*²⁰, *nḥpim*²¹, так и имена для *чашки, ложки, ночного горшка* и т. д. образуются от родового понятия *fren*²² и добавленных к нему видовых отличий: *frenpraf*²³, *frenneis*²⁴, *frenirem*²⁵ и т. д. Так, «дворец», «темница», «храм», «мастерская», «хижина», «спальня» выражаются как *fankan*²⁶, *fancog*²⁷, *fanskas*²⁸ (или *fansava*²⁹, или также *fanskaf*³⁰), *fanspḥd*³¹, *fanstref*³², *fanfrim*³³; и «шапка», «перчатка», «панцирь», «башмак», «брюки», «сапоги» выражаются как *freimneis*³⁴, *freimsmvs*³⁵, *freimfeis*³⁶, *freimsmvr*³⁷, *freimsmḥr*³⁸, *freimsmēr*³⁹, — таким же образом и другие понятия выражаются посредством одного слова. Нет ни одного корневого понятия в таблицах простых понятий конкретных сущих, будь то математических, физических или искусственных, от которого, взятого в качестве рода, с помощью каких угодно отличительных признаков

²⁰ *Pad* — «пол» (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 343).

²¹ *Pim* — «простота» (там же).

²² *Fren* — «посуда» (там же: 340).

²³ *Praf* — «пить» (там же: 343).

²⁴ *Neis* — «рот» (там же: 339).

²⁵ *Rem* — «моча»; в слове *frenirem* буква *i* добавляется Дальгарно для благозвучия (там же: 338).

²⁶ *Fan* — «дом»; *kan* — «царь» (там же: 339, 346).

²⁷ В алфавите языка Дальгарно буква *c* не используется. В данном случае имеется в виду слово *kog* — «заклочать» (там же: 346).

²⁸ *Skas* — «религия» (там же: 347).

²⁹ *Sava* — «Бог» (там же: 340).

³⁰ *Skaf* — «почитать» (там же: 347).

³¹ *Spḥd* — «хватать» (там же: 344).

³² Слово *Stref* в лексиконе не приведено. Можно было бы предположить, что это антоним слова *stef* — «муж» (там же: 345), который образуется с помощью прибавления буквы *r*, как это делается в языке Дальгарно, и обозначает «жена», однако остается неясным, как от этого корня могло бы логически образовываться слово «хижина». Поэтому вместо *fanstref* следует читать *fanstrḥf*, где *strḥf* — «плебейство» (там же).

³³ *Frim* — «подушка» (там же: 339).

³⁴ *Freim* — «одежда»; *neis* — «голова» (там же).

³⁵ *Smv* — «кисть» (там же). Значение конечной буквы *s* остается неясным. В алфавите философского языка Дальгарно указывает, что эта буква может обозначать общую акциденцию (в том случае, когда она стоит в начале слова и не входит в сочетание с другой согласной, как в *smv*) или выполнять служебную функцию (там же: 335). Однако служебной функцией конечной *s* является образование родовых слов и слов, обозначающих промежуточные роды акциденций (см. ниже). Функцию буквы *s* в подобном случае (*freimsmvs*) Дальгарно не проясняет.

³⁶ *Feis* — «туловище» (там же: 339).

³⁷ *Smvr* — «ступня» (там же).

³⁸ *Smḥr* — «бедро» (там же).

³⁹ *Smer* — «голень» (там же).

нельзя было бы образовать любое количество низших видов. И хотя некоторые следы такого способа именования вещей обнаруживаются во всех языках, необходимость и сама природа предписывают, чтобы это не происходило до бесконечности. Тем не менее в этом *природа* должна быть усовершенствована посредством нашего *искусства*.

Во-вторых, при составлении имен вещей следует иметь в виду, что нет необходимости в том, чтобы отличительный признак, добавляемый к роду, был целой формой вещи, которая, как учат философы, есть находящееся в вещах одно простое скрытое нечто (они сами не знают что), не воспринимаемое зрением (и даже не умопостигаемое) и не доступное ни одному проникающему уму. Это поистине бессмысленная выдумка, ведь *формы* всех вещей, какими бы они не были, познаются нами неадекватно, ибо, если мы что-либо познаем в какой-либо вещи, то это лишь часть ее *формы*. Я говорю «часть» формы, поскольку *форма* есть не что иное, как собрание всех акциденций какой-либо вещи. Неадекватно все формы познаются нами потому, что в вещах (даже в тех, природа которых нам известна лучше всего) есть множество акциденций, качеств, потенций, отношений [respectus] и т. д., для нас непостижимых⁴⁰. Следовательно, будет достаточно, если добавленным к роду отличительным признаком будет такая акциденция, которая отличает вид от всех других. Сказанное выше относится к *конкретным сущим*; далее речь пойдет об *акциденциях*.

Касательно акцидентальных понятий в целом следует отметить, что наиболее естественный метод для них точно такой же, что и для конкретных сущих, а именно: первыми идут все акциденции конкретных сущих, вторыми — математические акциденции, третьими — физические и т. д., что явствует из сравнения таблицы конкретных сущих и таблицы акциденций.

Следовательно, первое место занимают понятия *логики* или *метафизики*, характеристикой которых является буква *S*. Тот, кто правильно их поймет и научится их применять, действительно будет достоин называться логиком⁴¹. У философов эти понятия принято называть *трансцендентными*. Если они подразумевают, что эти понятия суть акциденции, значение которых является общим как для *духов*, так

⁴⁰ Явный отголосок учения об идолах Ф. Бэкона, согласно которому естественный человеческий разум, будучи тесно связан с телом, не способен адекватно постигать формы вещей (Бэкон, Федоров, 1971: 237, 372).

⁴¹ В третьей главе Дальгарно указывал, что логика и метафизика составляют единое искусство (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 363).

и для *тел* без какой-либо метафоры, то я нахожу возможным так их называть, но ни в каком ином случае⁴².

Среди них первое место я отвожу *причинам вещей*, к которым я хотя и отнес больше понятий, чем это обыкновенно делают другие, однако не более, чем того требовала природа вещей. Второе место я отвел *модусам существования*. Это понятие весьма общепотребимо и часто используется, ведь оно обозначает *состояние*⁴³ [*statum, seu conditionem*], в котором находится вещь. Третье место я отвел *модусам действия*. Это понятие совершенно отлично от предыдущего, хотя логики и смешивают их и даже не проводят никакого точного различия между *акциденцией*, *качеством* и *модусом*. Однако, поскольку здесь не место подробно разъяснять отдельные понятия, я сделаю всего несколько замечаний о степенях сравнения, которые я поставил на шестое место.

Эти понятия очень часто и широко используются, ведь такое действие ума, как *сравнение*, имеет первостепенное значение в приобретении знаний о вещах: едва ли может быть высказана мысль, в которой не имели бы место аргументы *сравнения* [*Argumenta Comparata*], или причинности⁴⁴. При этом, однако, нет ни одной части логики, в которой логики были бы столь слепы, как в учении о *компаративах*⁴⁵. Даже сам Петр Рамус, по моему мнению, самый проницательный из логиков, обсуждая этот вопрос, блуждал впотьмах, ибо при рассмотрении аргументов сравнения он должен был объяснить не только «большее» и «меньшее», но и «большое» и «малое», и «наибольшее» и «наименьшее», ведь, хотя

⁴²О понимании Дальгарно термина «трансценденция» см.: Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 368–337.

⁴³При переводе не удалось подобрать уместный в данном контексте синоним к понятию «состояние», чтобы сохранить синонимичную пару латинских терминов «status» и «conditio», указанную в оригинале.

⁴⁴Ср. у Суареса: «...ведь всякая собственная наука [то есть наука, демонстрирующая] „от более первого“ (ибо именно между этими должно делать сравнение), демонстрирует вещь через ее причины» (Суарес, Иванов, 2007: 710).

⁴⁵Ф. Бэкон также указывал на необходимость реформировать учение о компаративах. Он относил понятия «большее», «меньшее», «много», «мало», «идентичное», «различное» и т. п. к числу трансценденций и приводящих свойств сущего, изучение которых относится как к области первой философии (если эти понятия применяются к физическим предметам), так и к области логики. В последнем случае изучение этих понятий составляет часть учения об опровержении ложных толкований, которое, с точки зрения Бэкона, сводится исключительно к обнаружению ошибок в словоупотреблении и в силу этого не относится к аналитике и метафизике, «как это весьма нечетко сделал Аристотель» (Бэкон, Федоров, 1971: 321–322).

эти степени ради их различия грамматики называют *положительной* и *превосходной*, в действительности, однако, они, как и *большее* и *меньшее*, также являются сравнительными. Кроме того, эти сравнения проводятся не только в отношении *количества*, как он полагал⁴⁶. Между тем эти признаки являются трансценденциями по отношению к *количеству* и *качеству* и одинаково применимы к обоим. В самом деле, хотя слова «большее» и «меньшее» в обыденном употреблении относятся только к *количеству* вещей, чтобы нам понять истинную природу *компаративов*, мы должны отвлечься от общеупотребительных слов, дабы неоднозначность слов не вводила нас в заблуждение. Поэтому аргументы сравнения я выражаю посредством наречных слов, которые в обыденном употреблении мы по праву используем в качестве компаративов, вне зависимости от того, относятся они к *качеству* или *количеству*. Основные показатели сравнения суть следующие: «большее», «равно», «меньшее». От них образуются «сильно», «умеренно», «мало», и «в наибольшей степени», и «в наименьшей степени». Так, мы говорим «более длинный» и «более белый», «столь же длинный» и «столь же белый». Правда, когда мы выражаем эти понятия с помощью имени и прилагательного, мы используем разные слова для обозначения сравнения в отношении *количества* и *качества* и говорим «*большой* огонь» [*magnus ignis*], «*сильное* тепло» [*intensus calor*] и «*большой* огонь» [*major ignis*], «*более сильное* тепло» [*intensior calor*].

Замечу, что, хотя все степени сравнения, строго говоря, могут быть сведены к «большее», «меньшее» и «равно», есть также другие степени (что указывает на разнообразие степеней) и способы сравнения вещей, которые разум требует выделять в качестве отдельных логических

⁴⁶В своей знаменитой «Диалектике» (1543) французский философ Петр Рамус (1515–1572) уделяет несколько разделов акту сравнения. Дальгарно не вполне корректно воспроизводит взгляды Рамуса. Термины положительной и превосходной степеней сравнения Рамусом действительно не рассматриваются, однако сравнение в отношении качества он допускал. Об этом говорится в самом начале раздела «Диалектики», посвященного сравнению: «Сравниваемое есть то, что сопоставляется между собой. Оно может сопоставляться в отношении количества и качества. Количество же бывает равным или неравным» («Comparata, sunt quae inter se conferuntur: Ea sunt in quantitate aut qualitate: quantitas autem est par vel impar») (Ramus, 1566: 67). От рассмотрения таких терминов сравнения в отношении количества, как «равное» (*paria*), «большой» (*majus*) и «меньшее» (*minus*), он переходит к обсуждению сравнения в отношении качества: «За этим следуют сравнение в отношении качества, сходство и несходство» («Sequitur comparatio in qualitate, similitudo & dissimilitudo») (ibid.: 77). Сходные вещи Рамус определяет как те, у которых «одно и то же качество» («quorum qualitas est una»), а несходные — как те, у которых «разное качество» («quorum qualitas est diversa») (ibid.: 77, 82).

аргументов сравнения. Однако, с другой стороны, неверно утверждают, что «одинаковые», «неодинаковые», «сходные», «несходные», «равные», «неравные» являются отдельными логическими аргументами, поскольку в степенях сравнения и акте сравнения нет никакого другого различия, кроме различия в субъекте, как становится ясно из анализа следующих высказываний: «стены *подобны*», то есть «*одинаково* белые»; «эти две линии *одинаковые*», то есть «*одинаково* длинные»; «эти числа *равные*», то есть «*одинаковы* по величине или количеству». Очевидно, что в этих высказываниях логический аргумент совершенно один и тот же.

Касательно математических акциденций, характеристика которых есть *B*, отметим следующее. 1. Предлоги, которые соединяются с глаголами движения, следует смотреть здесь. Эти слова (как и все другие частицы) весьма туманны и не имеют точного значения в языках. Таковы слова «посредством», «кроме», «через», «сверху», «снизу», «к», «от», «из», «в» и т. д., значение которых здесь должно быть определено. 2. Я причислил шесть основных отличительных признаков *положения* [*situs*] к относительным терминам, которые применительно к *миру* означают «восток», «запад», «север», «юг», «зенит», «надир», а по отношению к *человеку, животному или искусственным вещам* означают «перед», «за», «справа», «слева», «сверху», «снизу».

К роду *D* я отнес те понятия, которые обычно рассматриваются физиками в разделе общей физики. О них отдельно я не буду здесь ничего говорить, помимо того, что я значительно увеличил их количество (ради большей легкости общения) по сравнению с тем, которое я нашел в трудах философов.

В род *G* я включил более частные физические понятия, то есть *чувственные качества*, которые я распределил в соответствии с порядком чувств, начиная с менее совершенных и восходя к более совершенным. Касательно них необходимо отметить следующее. 1. В обычных языках недостает родового слова для обозначения объекта *осязания*, хотя разум требует, чтобы объект *осязания* обозначался одним словом, как и *цвет, звук, запах и вкус*. 2. *Вкусовое ощущение* и *обоняние* настолько близки между собой, что я едва ли могу назвать их разными чувствами; также не менее обоснованно (с моей точки зрения) мнение Скалигера, что любовное вожделение [*appetitus venereus*] отличается от осязания⁴⁷.

⁴⁷Юлий Цезарь Скалигер (1484–1558) — французский гуманист итальянского происхождения, последователь аристотелизма. Среди его сочинений можно выделить популярное в XVI–XVII вв. полемическое произведение «Пятнадцатая книга экзотерических упражнений

3. Поскольку основной объект *зрения* является двояким, я определил *цвет* как главный *объект*, а *свет* как подчиненный ему вид. Однако мне известно, что, согласно утверждению многих философов, скорее *цвет* — это вид *света*.

Касательно рода *P* отмечу следующее. 1. Здесь я не стал выражать внешние чувственные способности отдельными словами, так как их достаточно легко образовать от органов чувств, корневые слова которых приведены среди частей тела. 2. Если говорить с надлежащей строгостью, то родовые отличия, приведенные в таблицах, таковыми не являются, и (осмелюсь утверждать) невозможно найти такие, которые были бы применимы в моем начинании. Поэтому, исключительно в учебных целях, страсти следует разделять на *основные*, *менее основные*, *сопутствующие* и т. д. 3. Я привел перечень большего числа страстей, чем можно было отыскать у какого-либо философа, занимавшегося этим предметом. И тем не менее я перечислил только самые основные, ведь у разных людей бесчисленное множество страстей, и нет никого, кто бы не обладал такими страстями, которые не встречаются ни у кого другого. 4. Все *добродетели* следует искать главным образом здесь,

о тонкости против Джероламо Кардано» («Exotericarum exercitationum liber quintus decimus, de subtilitate, ad Hieronymum Cardanum», 1557), которое использовалось в качестве учебника по естественной философии и метафизике. В «Экзотерических упражнениях» Скалигер высказывается о природе чувств, в том числе о природе плотского вожделения. В разделе «Об осязании и вкусовом ощущении» (Упражнение CCLXXXVI) Скалигер пишет: «Древние полагали следующее: непотребны в человеке вкусовое ощущение, осязание и вожделение, ибо эти чувства являются у него общими с животными. С тем, что касается вкусового ощущения, мы согласны. Ведь кажется, что животные не думают ни о чем другом, кроме как о пище. То, что касается осязания, — неправда. Ведь только при касании рукой суждение оказывается верным и точным. Однако животные не только лишены рук, но также не испытывают любовного соблазна в какой-либо части тела, предназначенной исключительно для осязания. В действительности это другое чувство, отличное от осязания, как и вкусовое ощущение» («Veteres ita existimarunt. Damnatas in homine gustus, tactusque voluptates: propterea quod cum brutis communes essent sensus ij. De gustu assentimur. Videntur enim bestiae, nihil aliud, quam escam meditari. De tactu falsum. Solius enim manus tangendi iudicium verum, ac certum est. At bruta non solum manibus carent, verum etiam nullas percipiunt illecebras in venere aliqua parte corporis, quae soli tactui destinata sit. Alius enim est sensus ille, diversus a tactu, sicut & gustus») (Scaliger, 1852: 856). То есть, по Скалигеру, вожделение, хотя и действует посредством осязания, но все же представляет собой отдельное чувство, как и вкусовое ощущение. Само же половое возбуждение, по мнению Скалигера, «возникает только от духа» («a spiritu solo») (ibid.: 857). В лексиконе Дальгарно «вожделение» отнесено к роду чувственных акциденций и занимает последнее место в разделе «Менее основные страсти» (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 344).

ведь добродетель есть не что иное, как должная умеренность движений души, а *порок* — их же недостаток или избыток⁴⁸.

Здесь, однако, я прерву нить объяснения, намеренно умолчав о многом, отчасти в силу уверенности, что ученые люди, достойные судьи сего труда, из того немногого, что было сказано до сих пор, в достаточной мере уяснят смысл моего метода в дальнейшем; а отчасти по другим причинам.

ГЛ. VI.

ОБ УСТАНОВЛЕНИИ СЛОВ, ИЛИ О ПРИМЕНЕНИИ ЗНАКОВ К ТАБЛИЦАМ⁴⁹

Тот, кто хотел бы овладеть этим искусством и применять его на практике, должен обратить особое внимание на правила, изложенные в этой главе.

1. Как объясняется в первой главе, порядок букв необходимо твердо усвоить и держать перед глазами.

2. Я приложил все усилия к тому, чтобы установить столько высших родов вещей, сколько существует простых звуков, то есть чтобы соблюдалось соответствие их друг другу как *знака* и *означаемого*, хотя многое препятствовало моему намерению. Тем не менее я, насколько мог, соблюдал символическое соответствие [*convenientiam Symbolicam*] между *знаком* и *означаемым*, по крайней мере, при первом установлении знаков, что станет явным из их рассмотрения.

3. Высшие роды вещей обозначаются первыми семью буквами, то есть *гласными*, к которым присоединяется буква *v* для того, чтобы они различались и было возможно присоединить к словам флексию⁵⁰. В тех же случаях, когда буква *v* предшествует другим, она всегда является показателем *числительного*. При этом сама буква *v* не обозначает никакого числа и служит исключительно для отличия *числительных* от других слов. Так, *ab* — это «основание»⁵¹, а *vab* означает число 14⁵².

4. Буквы *ei* и *s* в *родовых* словах являются исключительно *служебными* и *дополнительными* и используются для образования целостного слова, ибо высшие роды конкретных сущих и акциденций обозначаются

⁴⁸ Дальгарно воспроизводит определение добродетели, восходящее к Аристотелю; ср. Eth. Nic. 1106b (Аристотель, Брагинская, 1983: 86).

⁴⁹ Перевод Э. Б. Рахманкулова, Р. Д. Идрисовой, И. С. Онегина, под общей редакцией Н. А. Осминской. Примечания Н. А. Осминской и Э. Б. Рахманкулова.

⁵⁰ См. Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 336.

⁵¹ См. там же.

⁵² Обозначения цифр в универсальном языке см.: там же: 335.

только одной характеристической буквой. Так, буква *M* обозначает конкретное математическое сущее, *N* — конкретное физическое сущее, а *S* — общую акциденцию, поэтому к ним должны быть добавлены буквы *eis*, которые в данном случае являются служебными, например: *Meis*, *Neis*, *Seis*⁵³. В случае же промежуточных родов акциденций, у которых две характеристические буквы, ставится одна буква *S* в конце, как в словах *gos*, то есть «цвет», *gis*, то есть «звук», и т. д.⁵⁴ Так же и в случае родовых понятий *частей тела*, имена *видов* которых образуются путем добавления гласных перед родовой буквой, буквы *ei* добавляются для составления родового слова, например: *eim*, *ein* и т. д.⁵⁵ Когда же имена видов образуются путем прибавления гласных, различающих виды между собой, родовое имя образуется с помощью добавления окончания *eis*, например: *meis*, *neis*, *feis* и т. д.⁵⁶

5. Высшие роды конкретных сущих обозначаются тремя носовыми согласными, к которым должно быть добавлено окончание *eis*, чтобы получились целостные слова, о чем уже говорилось ранее.

6. Промежуточные роды конкретных сущих чаще всего многосложны, поскольку к ним прибавляются характеристические буквы низших родов. Так, при делении конкретного физического сущего на три промежуточных рода — «неодушевленное», «растение» и «животное» — три буквы *m*, *n*, *f* являются характеристиками *неодушевленного* и, соединяясь с родовой буквой *N* посредством служебного дифтонга *ei*, образуют *Neimneif*⁵⁷; например, *b*, *d* и *g* являются характеристиками *растения* и образуют *neibdeig*⁵⁸; *p*, *t*, *k* — характеристиками *животного* и образуют *Neipteik*⁵⁹.

⁵³См.: Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 336, 340.

⁵⁴См.: там же: 343.

⁵⁵*Eim* — «внешние части»; *ein* — «полезные жидкости» (там же: 338).

⁵⁶*Meis* — «голова»; *neis* — «рот»; *feis* — «туловище» (там же: 339). Эти слова и слова, обозначающие высшие роды, в универсальном языке являются омонимами.

⁵⁷В лексиконе *NeiMNeiF* — «неодушевленное конкретное физическое сущее» (там же: 336). То есть слова, обозначающие неодушевленные конкретные физические сущие, начинаются на букву *n* (так как относятся к конкретным физическим сущим) и заканчиваются на *m*, *n* или *f*, а между начальной *n* и этими тремя конечными буквами для различения видов ставится одна из гласных. Например: *NeiM* — «простое неодушевленное конкретное физическое сущее»; *nam*, *nnm*, *net*, *nim*, *not* — «небо», «огонь», «воздух», «вода», «земля» соответственно (там же). Исключением являются слова, обозначающие части этих простых неодушевленных конкретных физических сущих; об их образовании Дальгарно говорит ниже в пункте 9.

⁵⁸См.: там же: 337.

⁵⁹См.: там же: 338.

7. При составлении имен низших видов, которые в таблицах обозначены строчными характерами, на месте двух последних букв, первая из которых обозначает промежуточный род, а вторая — сам вид, могут стоять только семь гласных и девять основных согласных.

8. В таблицах конкретных сущих вторая буква (то есть гласная) является характеристикой вида, а третья буква, то есть согласная — промежуточного рода. В таблицах же акциденций все обстоит противоположным образом, как видно из сравнения таблиц⁶⁰.

9. В таблицах конкретных сущих имена нецелостных понятий, то есть частей вещей, также являются нецелостными и укороченными словами, состоящими из двух букв (ведь двойные буквы *fr*, *fl*, *sm*, *sn* и т. д. используются как простые и подставляются вместо простых букв из-за нехватки последних), и, насколько позволяет распределение букв, включают основную характеристическую букву своего целостного, или полного, понятия, частью которого они являются. Так, имена частей *фигуры* содержат букву *b*, которая является характеристикой фигуры. То же самое можно наблюдать в именах частей *неба*, *огня* и т. д., где для различения видов используются характеристики *s*, *r*, *l*, которые ни в каком другом случае не являются характеристиками видов⁶¹. Так же и имена частей *животного* (которое из всех природных тел является самым совершенным и, следовательно, имеет больше всего частей) составляются из букв *m*, *n*, *f*, которые являются характеристиками *животного*, и одной из семи гласных букв, иногда предшествующей согласной, а иногда стоящей после нее, служащей для различения видов⁶². Следует, однако, отметить, что распределение букв не позволяло, не создавая путаницы с другими словами, обозначить все *части* подобным образом, то есть с помощью характеристики имени их целого, или полного, понятия, как это видно на примере частей *дома* [*domus*] или *корабля*⁶³.

⁶⁰Ср. представленный выше метод образования слов, обозначающих конкретные сущие, и метод образования слов, обозначающих акциденции. Например: *DYs* — «движение удержания»; *dvm*, *dvn*, *dvnf* — «висеть», «держать», «хватать» соответственно, где буква *D* — характеристическая буква высшего рода общей физической акциденции, гласная буква *v* — характеристическая буква низшего рода движения удержания, а конечная согласная буква варьируется, отличая один вид от другого (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 342).

⁶¹См. там же: 336–337.

⁶²См.: там же: 338–339.

⁶³В лексиконе рода частей дома нет. Скорее всего, Дальгарно имеет в виду род частей сооружения (*aedificium*) (там же: 339–340).

10. Буквы *r* и *l* в таблицах акциденций являются служебными: *r* обозначает противоположное понятие, а *l* — среднее между двумя крайностями. Таким же образом они используются в именах *частей* в таблицах конкретных сущих, однако в именах целостных, или полных, конкретных сущих [Concretorum integrorum seu Completorum] эти буквы ставятся после *f* из-за нехватки простых букв и слишком большого количества различий вещей, так же как *s* иногда добавляется в начале слов и в таблицах конкретных сущих, и в таблицах акциденций.

11. Правило о противоположных и средних понятиях применяется только в отношении акциденций и нецелостных понятий конкретных сущих. Следует иметь в виду, что основание их противопоставления не всегда является очевидным и что некоторые из них противопоставляются друг другу, хотя, строго говоря, не являются противоположными. Это делается отчасти для облегчения запоминания, но главным образом для того, чтобы их было проще соотносить с родами и обозначать подходящими словами согласно аналогии и общим правилам этого искусства.

12. Буква *I*, когда того требует благозвучие, может быть добавлена в конце слова, оканчивающегося на согласную. Таким образом, она используется исключительно ради благозвучия, если только нет необходимости присоединять ее к слову во множественном числе, поскольку одна и та же согласная не может быть удвоена без следующей за ней гласной. Таким же образом служебная буква *i* предшествует конечной согласной, которая добавляется к корневому слову в качестве грамматической флексии, если только природа слова не требует, чтобы этой согласной предшествовала другая значащая гласная.

13. Я не предлагаю никакого способа установления имен души и ангела, которые являются конкретными духовными сущими, кроме простого произвольного решения. Однако их имена достаточно отличимы от всех других слов. Я не включаю *Наиблагого* и *Величайшего* Бога в предикаментальный ряд, но его имя должно звучать либо как *sasva* — «первопричина», либо как *Avav* — «сущее сущих»⁶⁴.

14. Буква *S* в составе числительных является служебной: она встает между букв, обозначающих число, и букв, обозначающих грамматические флексии, и различает их.

⁶⁴*Sas* — «причина»; *va* — числительное «один» (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 340). В лексиконе также есть отдельное вхождение для слова «Бог» — *Sava* (там же). Примечательно, что во втором случае Дальгарно составляет слово «Бог» из сочетания *sa*, которое без добавления конечной буквы *s* не является родовым словом (см. пункт 4). *Av* — «сущее» (там же: 336).

15. Поскольку любое слово, становясь частью высказывания, подвергается грамматическому изменению с помощью флексии, то чисто корневое слово есть нечто отвлеченное от какого-либо грамматического признака. Однако ради краткости я, взяв слово, состоящее из одних корневых букв, использовал его для обозначения понятий частиц. Все они образуются от корневых понятий из таблиц, что является тайной логики, раскрытой в этом искусстве.

16. Когда укороченные слова (то есть имена частей), начинающиеся с гласной, входят в состав сложного слова, в качестве отличительного признака (не родового) для различения добавляется служебная буква *i*, чтобы не происходило смешения с другими словами.

17. Что касается ударения в этом языке, то об этом можно сказать кратко. В двусложных словах предпоследний слог является долгим, в многосложных — кратким, если только он не становится долгим за счет своего положения перед двумя согласными.

18. Для отчетливого и благозвучного произнесения слов или звуков этого языка требуется только одно: точно различать семь гласных звуков и строго соблюдать правило ударения, которое было изложено выше.

19. Простое, чисто корневое слово из таблиц конкретных сущих обозначает само конкретное понятие в качестве имени в прямом падеже⁶⁵. Как было сказано ранее, такое же слово из таблиц акциденций обозначает понятие частицы.

20. При сложении родовое слово должно предшествовать видовому, например: *Nḡkbeisam*, «слон», а не *Beisamnḡk*⁶⁶; *Snnfgab*, «алмаз», а не *Gabsnnf*⁶⁷.

21. Наконец, я советую долго не останавливаться на изучении предписаний и правил, а сразу приступить к практике, ведь достаточно немного практики, чтобы то, что на первый взгляд и до применения на деле кажется сложным, предстало весьма простым. И следует иметь в виду, что, хотя знаки здесь устанавливаются не столько произвольно, сколько в соответствии с разумом, так что, будучи однажды запечатлены в памяти, они дают интеллекту знания о природах вещей, при

⁶⁵ «In casu recto», то есть в именительном падеже, противопоставленном другим, косвенным, падежам.

⁶⁶ *Nḡk* — «непарнокопытное»; *beis* — «математическая акциденция»; *am* — грамматическая флексия, обозначающая «степень сравнения», по своей функции схожую с элативом (пример из лексикона: *simam* — «очень хороший» (Дальгарно, Осминская (ред.) и др., 2024: 338, 341, 347)).

⁶⁷ *Snnf* — «драгоценный камень»; *gab* — «твердость» (там же: 342).

запоминании корневых слов (что должно предшествовать практике) нет необходимости уделять особое внимание порядку вещей и знаков в таблицах, ведь есть намного более короткий путь запечатления знаков в памяти, о котором будет вкратце сказано в следующей главе.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Метафизика / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Сочинения. В 4 т. Т. 1 / под ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1976. — С. 63–369.
- Аристотель*. Никомахова этика / пер. с древнегреч. И. В. Брагинской // Сочинения. В 4 т. Т. 4 / под ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1983. — С. 53–294.
- Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук / пер. с лат. Н. А. Федорова // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред. А. Л. Субботина. — М. : Мысль, 1971. — С. 85–546.
- Галилей Г.* Диалог о двух главнейших системах мира Птолемеевой и Коперниковой / пер. с итал. А. И. Долгова. — М., Л. : ОГИЗ-СССР, 1948.
- Дальгарно Дж.* Искусство знаков : или универсальный характер и философский язык... (гл. I–IV) / пер. с лат. Н. А. Осминской, Э. Б. Рахманкулова, Р. Д. Идрисовой, И. С. Онегина, В. А. Янина // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2024. — Т. 8, № 2. — С. 331–382.
- Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы пред-установленной гармонии / пер. с фр. П. Юшкевича // Сочинения. В 4 т. Т. 2 / под ред. И. С. Нарского. — М. : Мысль, 1983. — С. 47–545.
- Суарес Ф.* Метафизические диспутации, охватывающие всецелое учение двенадцати книг Аристотеля / пер. с лат. В. Л. Иванова // Метафизические рассуждения. Рассуждения I–V / пер. с лат. Г. В. Вдовиной. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. — С. 657–751.
- Фома Аквинский.* О сущем и сущности // Сочинения / пер. с лат. А. В. Апполонова. — М. : УРСС, 2004. — С. 134–191.
- Jonston J.* The Letters of Jan Jonston to Samuel Hartlib / trans. by W. J. Hitchens, A. Matuszewski, J. Young. — Warsaw : Retro-Art, 2000.
- Leinkauf T.* Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600). Bd. 1. — Hamburg : Meiner, 2017.
- Ogilvie B. W.* The Science of Describing : Natural History in Renaissance Europe. — Chicago, London : University of Chicago Press, 2006.
- Ramus P.* Dialecticae Libri Duo, Audomari Talaei Praelectionibus Illustrati, ad Carolum Lotharingum Cardinalem. — Cologne : Matthias Iacobi, 1566.
- Reber J.* Einleitung // Comenii operum Tomus I. Joh. A. Comenii Physicae ad lumen divinus reformatae synopsis. Disquisitiones de calorіs et frigorіs natura. Cartesius cum sua philosophia naturali a mechanicis eversus. — Gissae : Sumptibus Emiliі Roth, 1896. — I-LXXXIV.

- Scaliger I. C.* Exotericarum Exercitationum Liber xv. De Subtilitate, ad Hieronymum Cardanum. — Frankfurt : Andr. Wecheli, 1852.
- Sennert D.* Epitome naturalis scientiae. — VVitebergae, Impensis Caspari Heiden Bibliopol : Ex officina typographica Nicolai Ballij, 1618.
- Wilkins J.* An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language. — London : Samuel Gellibrand & John Marty, 1668.

Dalgarno, G. 2025. "Iskusstvo znakov [Ars Signorum]: ili universal'nyy kharakter i filosofskiy yazyk... (gl. v–vi) [Vulgo Character Universalis et Lingua Philosophica (Ch. v–vi)]" [in Russian], trans. from the Latin and annot. by E. B. Rakhmankulov, R. D. Idrisova, I. S. Onegin; ed. by N. A. Osminskaya. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 9 (3), 363–385.

GEORGE DALGARNO

ARS SIGNORUM

VULGO CHARACTER UNIVERSALIS ET LINGUA PHILOSOPHICA

(CH. V–VI)

Translation of: *The Works of George Dalgarno of Aberdeen*. 1834. Edinburgh: T. Constable. P. 48–59.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-363-385.

REFERENCES

- Aristotle. 1976. *Metafizika* [Metaphysics] [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya* [Collected Works], ed. by V. F. Asmus, trans. from the Ancient Greek by A. V. Kubitskiy, 63–369. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1983. *Nikomakhova etika* [Nicomachean Ethics] [in Russian]. In vol. 4 of *Sochineniya* [Collected Works], ed. by V. F. Asmus, trans. from the Ancient Greek by I. V. Braginskaya, 53–294. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Bacon, F. 1971. "O dostoinstve i priumnozhenii nauk [De Dignitate et Augmentis Scientiarum]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya* [Works], ed. by A. L. Subbotin, trans. from the Latin by N. A. Fedorov, 85–546. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Dalgarno, G. 2024. "Iskusstvo znakov [Ars signorum]: ili universal'nyy kharakter i filosofskiy yazyk... (gl. i–iv) [vulgo Character Universalis et Lingua Philosophica (i–iv)]" [in Russian], trans. from the Latin by N. A. Osminskaya et al. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 8 (2): 331–382.
- Galilei, G. 1948. *Dialog o dvukh glavneyshikh sistemakh mira Ptolemeyevoy i Kopenikovoy* [Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo] [in Russian]. Trans. from the Italian by A. I. Dolgov. Moskva [Moscow] and Leningrad: OGIZ-SSSR.
- Jonston, J. 2000. *The Letters of Jan Jonston to Samuel Hartlib* [in English and Polish]. Trans. by W. J. Hitchens, A. Matuszewski, and J. Young. Warsaw: Retro-Art.
- Leibniz, G. W. 1983. *Novyye opyty o chelovecheskom razumenii avtora sistemy predustanovlennoy garmonii* [New Essays on Human Understanding] [in Russian]. In vol. 2 of

- Sochineniya [Collected Works]*, ed. by I. S. Narskiy, trans. from the French by P. Yushkevich, 47–545. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Leinkauf, T. 2017. *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)* [in German]. Vol. 1. Hamburg: Meiner.
- Ogilvie, B. W. 2006. *The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Ramus, P. 1566. *Dialecticae Libri Duo, Audomari Talaei Praelectionibus Illustrati, ad Carolum Lotharingum Cardinalem* [in Latin]. Cologne: Matthias Iacobi.
- Reber, J. 1896. “Einleitung” [in German]. In *Comenii operum Tomus 1. Joh. A. Comenii Physicae ad lumen divinus reformatae synopsis. Disquisitiones de caloris et frigoris natura. Cartesius cum sua philosophia naturali a mechanicis eversus*, 1–LXXXIV. Gissae: Sumptibus Emilii Roth.
- Scaliger, I. C. 1852. *Exotericarum Exercitationum Liber xv. De Subtilitate, ad Hieronymum Cardanum* [in Latin]. Frankfurt: Andr. Wecheli.
- Sennert, D. 1618. *Epitome naturalis scientiae* [in Latin]. VVitebergae, Impensis Caspari Heiden Bibliopol: Ex officina typographica Nicolai Ballij.
- Suárez, F. 2007. “Metafizicheskiye disputatsii, okhvatyvayushchiye vsetseloye ucheniye dvenadtsati knig Aristotelya [Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur]” [in Russian]. In *Metafizicheskiye rassuzhdeniya. Rassuzhdeniya 1–v [Disputationes metaphysicae, Disp. 1–v]*, trans. from the Latin by V. L. Ivanov, 657–751. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [St. Foma's Institute of Philosophy, Theology & History Publishing].
- Thomas Aquinas. 2004. “O sushchem i sushchnosti [De ente et essentia]” [in Russian]. In *Sochineniya [Works]*, trans. from the Latin by A. V. Appolonov, 134–191. Moskva [Moscow]: URSS.
- Wilkins, J. 1668. *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*. London: Samuel Gellibrand & John Marty.

РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

REFLECTIONS ON A BOOK

МАРИЯ МАРЕЙ*

«ТИРАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ» КАРЛА ШМИТТА**

БОРЬБА ЗА БЛАГО И ЕЕ ВОЗМОЖНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

Шмитт К. ТИРАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ / ПЕР. С НЕМ. О. В. КИЛЬДЮШОВА. — М. : ПРАКСИС, 2025.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-389-396.

Довольно сложно писать рецензию на публикацию источника, снабженного таким прекрасным комментарием, как вступительная статья А. Ф. Филиппова и послесловия В. Е. Кондурова и Е. В. Тимошиной, где сказано практически все, что мы можем и должны знать об этом тексте, истории его написания и обсуждаемых в нем проблемах. Поэтому мне хотелось бы остановиться только на небольшой части того огромного количества теоретических размышлений, на которые провоцирует читателя этот действительно краткий текст Карла Шмитта, и попробовать продолжить некоторые линии его рассуждений, уведя их от собственно политико-правовой тематики.

Философско-правовая мысль XX столетия, с ее трагическими разломами и поисками новых оснований политического порядка, породила множество текстов-предостережений. Среди них небольшой, но чрезвычайно важный доклад Карла Шмитта «Тирания ценностей» занимает особое место. Это произведение, созданное немецким юристом уже в поздний период его творчества, выходит далеко за рамки сугубо академического спора и предстает ключом к диагностике фундаментальных проблем современного политического и правового сознания. Шмитт обращается в нем, казалось бы, к абстрактной и бесспорной категории — «ценности» — и вскрывает за ее гуманистическим и этическим фасадом мощный деструктивный потенциал. Современное прочтение этого текста позволяет не только понять историко-философский контекст

*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.

шмиттовской критики, но и увидеть в ней актуальное предупреждение о подменах и опасностях, таящихся в самом сердце современных дискуссий о праве, конституции и справедливости, — но не только там.

Понятие ценности стало в наши дни таким привычным, что его определение кажется самоочевидным. Оно стало термином — зафиксированным, понятным, вроде бы не требующим специального пояснения. Поэтому, возможно, необходимо отдельно прояснить, почему мы считаем нужным обсуждать этот «малый трактат о ценностях» и снова начинать разговор об этой привычной самоочевидности. Само название работы Карла Шмитта «Тирания ценностей» звучит как провокация. Как может быть тираническим то, что мы привыкли считать высшим благом, а именно ценности — свобода, равенство, справедливость, Бог, нация? Ведь именно за них мы боремся, ими оправдываем свои поступки, их прививаем детям. Это то, что мы не всегда можем отрефлексировать, но мы считываем их как обладающие безусловной значимостью — иначе они не были бы ценностями.

Один из важных для Шмитта вопросов, ответы на который он давал в разных своих текстах, — это вопрос о том, что может помочь восстановить пошатнувшийся политический (и, шире, социальный) порядок в ситуации, когда утрачено доверие к формальным правовым процедурам, парламентским решениям, указам и принимаемым законам. Легитимность власти — это не то, что в современном государстве может быть установлено раз и навсегда, вера в справедливость существующего политического всегда может пошатнуться, и чего тогда будет стоить апелляция к основному закону и его предполагаемой незыблемости?

Здесь уместно напомнить то, на что обращает внимание А. Ф. Филиппов в своем предисловии к «Тирании ценностей». В немецком языке есть слово *der Wert*, которое на русский переводится и как «ценность», и как «стоимость» (термин из экономической теории, который нам хорошо знаком), поэтому разговор о ценностях — это разговор и о том, сколько мы готовы за них заплатить: «С точки зрения логики ценностей всегда должно иметь силу следующее: в борьбе за высшую ценность никакая цена не слишком высока и должна быть уплачена» (Филиппов, 2025: 46). К вопросу о цене и об иерархии ценностей мы еще вернемся, пока же отметим и другую важную мысль Шмитта: что согласование разных систем ценностей едва ли возможно. Мы можем согласовать общие интересы и договориться о них, о ценностях же — вряд ли.

Центральный тезис этой части книги Шмитта заключается в том, что перенос понятия «ценность» из области экономики (где оно относительно нейтрально) и философии (из неокантианской традиции баденской школы) в сферу права и политики является роковой ошибкой. Ценность, в его понимании, — это не объективная данность, а продукт субъективного оценивающего суждения. Она всегда чья-то и для кого-то. В отличие от классической юридической нормы, которая, по идее, носит всеобщий и формальный характер (запрет есть запрет для всех), ценность по своей природе партикулярна и иерархизирована. Она требует не просто применения, но «реализации», утверждения себя в мире через отрицание и подавление «неценности» или «антиценности». Именно в этой императивной «воле к ценности» Шмитт и усматривает «тиранию» ценностей.

Продолжая это рассуждение, мы можем сказать следующее. Ценности всегда образуют иерархическую систему, в которой самыми значимыми являются те, что мы называем базовыми. Для каждой системы они будут различны. Это может быть справедливость, права человека, что-то связанное с божественным предопределением. Ценности являются основаниями для формирования общностей. Общности, основанные на одной системе ценностей, могут требовать вытеснения (символического или физического) других групп из политического пространства только на основании чуждости систем ценностей. И это требование будет для них легитимным. Для позднего Шмитта важен пример из недавнего для него прошлого Германии, но и в нашей современности мы можем найти примеры реализации этой логики.

Превращение чего-то в ценность, «наделение ценностью», как пишет Шмитт, «делает несоизмеримое соизмеримым» (Шмитт, Кильдюшов, 2025: 82). В результате совершенно не связанные между собой блага, цели, идеалы, интересы из разных сфер человеческой жизни становятся сопоставимыми и согласуемыми настолько, что можно рассчитать их долю при распределении социального продукта.

Это имеет определенный смысл до тех пор, пока осознается специфическая особенность понятия ценности и его конкретный смысл ищут там, где ему самое место: в сфере экономического. Однако превращение чего-либо в ценность сегодня происходит во всех областях человеческой жизни. К примеру, мы можем рассмотреть человеческий труд как ценность, как то, что имеет цену, — и это будет значить, что он сколько-то стоит, что его можно продать. Но мы привыкли к тому, что труд оплачивается и сколько-то стоит. А если эту логику перенести

на такую сферу жизни людей, как счастье? Если мы называем счастье человека ценностью, безусловной ценностью, которая, к примеру, лежит в основании идеального политического устройства, значит ли это, что мы можем измерить уровень этого самого счастья и найти соответствующую ему стоимость?

Этот вопрос отнюдь не является риторическим: он маркирует довольно важный парадокс неолиберального общества позднего модерна. Превращение счастья из экзистенциальной категории в управляемую метрику представляет собой закономерный результат экспансии экономического в области, традиционно считавшиеся неподвластными исчислению. Об этом пишут, например, Ева Иллуз и Эдгар Кабанас в книге «Фабрика счастливых граждан: как индустрия счастья контролирует нашу жизнь». Счастье, став ценностью, подвергается процессу радикальной маркетизации, превращаясь в ключевой элемент нового типа управления — через обещание и производство эмоционального благополучия.

Этот процесс требует прежде всего операционализации понятия (Иллуз и Кабанас, Рахманько, 2023: 104). Счастье, дабы быть вписанным в логику экономического исчисления, должно быть лишено своей аморфности и нередуцируемой сложности. Оно дробится на набор измеримых, количественно оцениваемых индикаторов: уровень материального благосостояния, карьерный статус, потребительская активность, количество и качество социальных связей, параметры физического здоровья. Подобная редукция позволяет конструировать различные сложные индексы, которые не столько отражают субъективное переживание человека, сколько создают универсальный, кросс-культурный нормативный стандарт «правильного» благополучия. Таким образом, счастье становится сопоставимым и конвертируемым, теперь это валюта эмоционального капитала, курс которой определяется законами рынка.

Как пишут Иллуз и Кабанас, эта трансформация порождает новую, мощную «индустрию счастья» (там же: 118) — сложный конгломерат из коучинга, позитивной психологии, мотивационного менеджмента, корпоративных велнесс-программ и бесконечного потока продуктов формата «помоги себе сам». Вся эта индустрия функционирует как своего рода «фабрика», производящая и тиражирующая не только техники достижения счастья, но и самого субъекта — «счастливого гражданина». Однако производимое ею счастье обладает строго заданными параметрами: оно должно быть позитивным (то есть отсекающим

негативные аффекты как деструктивные), продуктивным (повышающим уровень человеческого капитала и трудовую отдачу индивида) и, что наиболее важно, функциональным по отношению к системе. Счастливый гражданин в этой парадигме — это не критически мыслящий субъект, а лояльный, адаптивный и, прежде всего, «потребляющий» индивид, чье эмоциональное благополучие напрямую увязано с его потребительской активностью.

Возникает фундаментальное противоречие: провозглашая счастье высшей, «безусловной» ценностью, неолиберальный дискурс на деле низводит его до статуса «продукта», получение которого возможно через совершение определенных действий (обучение, покупки, терапию, оптимизацию тела). Отсутствие счастья, в свою очередь, стигматизируется, трактуясь как следствие личной неудачи, недостаточной гибкости, низкого эмоционального интеллекта или неверного потребительского выбора. Это порождает феномен «тирании позитива», при которой индивид обязан быть счастливым, испытывая при этом вину и стыд за свою неспособность соответствовать навязанному нормативу (Иллуз и Кабанас, Рахманько, 2023: 246). Счастье из состояния превращается в обязанность, в форму непрекращающегося «аффективного труда» над собой, труда по самооптимизации и самопродаже на рынке социального признания.

Следовательно, поиск «стоимости» счастья, прямо следующий из признания его «ценностью», приводит нас к обнаружению сложной системы неявных издержек. Его цена измеряется не в денежных единицах, а в подчинении индивида специфическому нормативному идеалу, в его добровольном включении в систему потребления и производства благ, где он одновременно выступает и объектом управления, и агентом своего собственного подчинения, и потребителем предлагаемых ему решений. Модифицированное таким образом счастье становится мощнейшим инструментом биополитики.

Таким образом, перенос экономической логики ценности в сферу человеческих чувств, в данном случае — счастья, является не нейтральным, а глубоко идеологическим действием. Он знаменует собой окончательную победу неолиберальной рациональности, подчиняющей себе самые интимные аспекты человеческого существования. Как показывает работа Иллуз и Кабанаса, эта «фабрикация» счастливых граждан создает новую, утонченную форму социального контроля, при которой индивид, стремясь к обещанному ему благополучию, внутренне принимает правила игры, делающие его идеальным субъектом для функционирования

существующей социально-экономической системы. В этой системе исчисления подлинная, нередуцируемая и часто «непроизводительная» сложность человеческого бытия оказывается окончательно вытеснена на периферию, маркирована как нефункциональный шум, подлежащий устранению или коррекции.

А если применить эту же самую логику к человеческой жизни? В целом мы уже привыкли к тому, что жизнь человека — это высшая ценность. Но любая ли жизнь? Даже если не брать в расчет откровенно расистские теории, политической философии есть что сказать по этому поводу. Можно вспомнить биополитику Джорджо Агамбена и понятие «голой жизни» (Агамбен, Соколов, 2011: 114). Или понятие жизни, которую стоит прожить, жизни, которая чего-то стоит в прямом смысле — то есть имеет своим результатом что-то, что делает ее ценной. Этот кажущийся строго абстрактным вопрос — о возможности применения логики цены к феномену жизни — является одним из центральных для современной политической философии. Провозглашение жизни «высшей ценностью» в гуманистических манифестах оборачивается своей зловещей тенью, едва мы задаемся вопросом о механизмах этого оценивания. Ибо любая ценность в мире, подчиненном принципу эквивалентности, также требует измерителя, шкалы, курса конвертации. Акт оценки неизбежно является актом селекции. Таким образом, риторика безусловной ценности жизни скрывает глубоко под собой практику постоянного ранжирования, взвешивания и калькуляции.

Отсюда рукой подать до идеи о «жизни, которую стоит прожить». Социальные сети, блоги, индустрия самопомощи навязывают нам образ «успешной», «продуктивной», «осознанной» жизни — то есть жизни, которая демонстрирует высокие показатели по шкале социальной и эмоциональной рентабельности. Мы начинаем воспринимать собственное бытие как проект, в который необходимо грамотно инвестировать, который надо оптимизировать и вывести на самоокупаемость. Депрессия, экзистенциальный кризис, простая усталость от бега по этому кругу воспринимаются уже не как трагические, но неотъемлемые части человеческого удела, а как сбои в системе, свидетельства личной несостоятельности, низкого «коэффициента счастья».

Таким образом, экономизация жизни ведет к фундаментальной метаморфозе самого понятия человеческого достоинства. Оно более не является имманентным, априорным свойством человеческого существа как такового. Оно становится условным статусом, который необходимо заслужить, подтвердить и постоянно поддерживать через демонстрацию

своей ценности в терминах продуктивности, полезности и успешности. Право на жизнь подменяется правом на ценную жизнь. А там, где есть право, которое нужно заслужить, всегда есть угроза его лишения.

Но если жизнь должна чего-то «стоять», чтобы оправдать свое существование, то возникает вопрос: а кто и по каким меркам определяет эту стоимость? Тот, кто обладает властью устанавливать критерии ценности, обладает властью решать, чья жизнь имеет право на защиту, заботу и скорбь, а чья — нет. Шмитт в «Тирании ценностей» много пишет об опасности «автоматического применения ценности», когда объявление чего-либо «ценностью» (таковы, например, «человеческое достоинство», «свобода», «справедливость») автоматически и с необходимостью влечет за собой обесценивание и отрицание всего того, что воспринимается как «неценность» или «антиценность». Это не просто предпочтение одного другому, а тотальная борьба на уничтожение, которая не признает нейтральности и не оставляет места для компромисса: «Неценность не обладает никакими правами в отношении ценности и ради утверждения высшей ценности никакая цена не является слишком высокой. Следовательно, здесь есть только уничтожающие и уничтоженные» (Шмитт, Кильдюшов, 2025: 147). Как мы уже отметили ранее, высшая ценность может быть только одна. Не может быть двух идей блага или справедливости. И если у нас есть одна, то зачем нужны еще какие-то?

«Тирания ценностей» — это трудный, неудобный и необходимый текст. Он не дает ответов, но заставляет задавать мучительные вопросы о наших убеждениях. Это текст-предупреждение о том, что самые благие понятия, будучи абсолютизированными и превращенными в идеологический инструмент, могут обернуться новой формой тоталитаризма — мягкого, «ценностно-обоснованного», но оттого не менее эффективного в своей способности маргинализировать и уничтожить инакомыслие.

И может ли право, основанное на столь зыбком фундаменте, как субъективные ценности, выполнять свою главную функцию — быть гарантом мира и стабильности в плюралистическом обществе, или оно неизбежно становится оружием в руках победившей партии ценностей?

Возможно, главный и не совсем очевидный урок, который может преподать нам этот небольшой текст Шмитта, — в том, что здоровое общество должно быть основано не на фанатичном служении абстрактным ценностям, а на трезвых, скучных, но спасительных нормах и процедурах, которые защищают нас не от Зла, а от самих себя — от нашей

собственной неутолимой жажды абсолютного добра, которая так часто оборачивается абсолютным разрушением.

ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен Д. Номо сасер. Суверенная власть и голая жизнь / под ред. Д. Навикова ; пер. с итал. П. Соколова. — М. : Европа, 2011.
- Иллюз Е., Кабанас Э. Фабрика счастливых граждан. Как индустрия счастья контролирует нашу жизнь / пер. с англ. А.В. Рахманько. — М. : АСТ, 2023.
- Филлипов А. Ф. Актуальность «Тирании ценностей» // Тирания ценностей / К. Шмитт ; пер. с нем. О.В. Кильдюшова. — М. : Праксис, 2025. — С. 7–72.
- Шмитт К. Тирания ценностей / пер. с нем. О.В. Кильдюшова. — М. : Праксис, 2025.

Marey, M.D. 2025. “‘Tiraniya tsennostey’ Karla Shmitta [Carl Schmitt’s ‘The Tyranny of Values’]: bor’ba za blago i yeye vozmozhnyye posledstviya [A Struggle for the Good and Its Possible Consequences]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (3), 389–396.

MARIA MAREY

PHD IN PHILOSOPHY

EXECUTIVE SECRETARY

JOURNAL “PHILOSOPHY. JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS” (MOSCOW, RUSSIA)

ASSOCIATE PROFESSOR

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-9251-4399

CARL SCHMITT’S “THE TYRANNY OF VALUES”

A STRUGGLE FOR THE GOOD AND ITS POSSIBLE CONSEQUENCES

SCHMITT, C. 2025. *TIRANIYA TSENNOSTEY [Die Tyrannei der Werte]* [IN RUSSIAN].

TRANS. FROM THE GERMAN BY O. V. KIL'DYUSHOV. MOSKVA [MOSCOW]: PRAKSIS

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-389-396.

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.
- Filippov, A. F. 2025. “Aktual'nost' ‘Tiranii tsennostey’ [Relevance of ‘Die Tyrannei der Werte’]” [in Russian]. In *Tiraniya tsennostey [Die Tyrannei der Werte]*, by C. Schmitt, trans. from the German by O. V. Kil'dyushov, 7–72. Moskva [Moscow]: Praksis.
- Illouz, E., and E. Cabanas. 2023. *Fabrika schastlivykh grazhdan. Kak industriya schast'ya kontroliruyet nashu zhizn' [Manufacturing Happy Citizens: How the Science and Industry of Happiness Control Our Lives]* [in Russian]. Trans. from the English by A. V. Rakhman'ko. Moskva [Moscow]: AST.
- Schmitt, C. 2025. *Tiraniya tsennostey [Die Tyrannei der Werte]* [in Russian]. Trans. from the German by O. V. Kil'dyushov. Moskva [Moscow]: Praksis.

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

КОНФЕРЕНЦИИ, КОНГРЕССЫ, СИМПОЗИУМЫ

ACADEMICAL LIFE

Алика Барышникова, Алексей Дурнев, Анастасия Левенец*

ШЕСТЫЕ БИВИХИНСКИЕ ЧТЕНИЯ**

ОБЗОР ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(27–28 июня 2025 г.)

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-399-409.

ВСТУПЛЕНИЕ

27–28 июня 2025 г. в Москве состоялась научная конференция «Шестые чтения памяти Владимира Бибихина», организованная ШФиК ФГН НИУ ВШЭ. Партнерами конференции выступили ИФ РАН, Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирязова, Саратовская православная духовная семинария, Ассоциация психотерапии бытия и экзистенциально-гуманистической психологии. Конференция продолжила традицию осмысления философского наследия В. В. Бибихина, начатую на предшествующих Чтениях.

В этом году Чтения впервые состоялись на базе организатора — в корпусе ФГН НИУ ВШЭ; раньше они проходили в месте рождения Бибихина — городе Бежецке Тверской области. Чтения по-прежнему привлекают множество исследователей из различных регионов и учебных учреждений России и мира. На конференции выступали участники из Москвы, Санкт-Петербурга, Саратова, Казани, Волгограда, Ростова-на-Дону, Парижа и других городов.

Ниже представлен краткий очерк докладов, посвященных не только самой философии Бибихина, но и некоторым биографическим деталям,

*Барышникова Алика Романовна, студент, Институт философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), alikawhite@mail.ru, ORCID: 0009-0005-5134-7391; Дурнев Алексей Дмитриевич, преподаватель, Институт международного развития и партнерства, Университет ИТМО (Санкт-Петербург), a.durnev.ph@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1248-4685; Левенец Анастасия Александровна, аспирант, стажер-исследователь, Научно-учебная лаборатория трансцендентальной философии, НИУ ВШЭ (Москва), aatomashevskaya@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1100-0308.

**© Барышникова А.; Дурнев А.; Левенец А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

интеллектуальному контексту его творчества, рецепции и развитию сюжетов бибихинской мысли в различных сферах философского знания, а также в области психологии, теологии, права. При этом, несмотря на многообразие тем, конференция не распадалась на отдельные смысловые блоки «в себе». Чтения ощущались как единое большое Событие в бибихинском смысле. Глубина и оригинальность многих высказанных идей, внимание исследователей к деталям свидетельствуют о том, что работа по осмыслению наследия Биbihина может способствовать как развитию отечественной интеллектуальной мысли, так и обогащению актуального поля современной философии.

СЕССИЯ «БИБИХИН И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ»

В открытии утром 27 июня приняли участие председатель оргкомитета Чтений А. В. Михайловский и руководитель Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ А. В. Павлов. Было передано напутственное слово от декана ФГН НИУ ВШЭ Ф. Е. Ажимова и дан старт Шестым чтениям памяти В. В. Биbihина.

Открыл сессию доклад М. А. Богатова (СГУ им. Н. Г. Чернышевского) «„Полнота“ и „целое“ как притяжение мыслительных устремлений Владимира Биbihина». Исходная мысль автора заключалась в том, чтобы посмотреть на философию Биbihина не тематически, а попытаться найти основное ядро его размышлений. Интуиция докладчика заключалась в том, что мысль Биbihина касается чего-то неизменного, что может быть обозначено как «полнота» или «целое». Это неизменное, однако, порой наблюдается в ускользании, неопределенности или даже иронии. Все эти моменты диктуются мотивом «полноты». «Целое» в этом случае выступает как ключ для демонстрации непригодности ставших привычными мыслительных стратегий в попытках «схватить» нечто как целое, в своей полноте. В свете сказанного любой курс Биbihина оказывается курсом о «целом» и его «полноте».

Далее прозвучал доклад «Язык и сон: онтологическая разница» Ю. М. Романенко (РГПУ им. А. И. Герцена), построенный на материале дневниковых записей Владимира Биbihина, преимущественно его снов и стихов. Язык и сон — давние темы Биbihина, и для выяснения взаимоотношения этих тем Ю. М. Романенко провел герменевтический и компаративистский анализ. В своих записях Биbihин выступает как скриптор: упоминается любая деталь и свободные ассоциации — важно зафиксировать все, что происходит во сне. Язык является своеобразной реакцией на сон. Эти две символические формы, или два феномена,

формируют особую калейдоскопическую картину. Но язык и сон также являются реакцией на реальность, их схожесть — в особом типе переплетения с действительностью. Автор сопоставляет этот тип взаимоотношений языка и сна с онтологической разницей.

Доклад Г. М. Мелихова (КФУ) «Эффекты присутствия: Владимир Биbihин и Ханс Ульрих Гумбрехт» оказался продолжением темы мышления о чем-то большем, нежели доступно простому познавательному интересу. При мышлении человека из такой перспективы мир оказывается подобным механизму, в котором меняется лишь конфигурация элементов и утрачивается бытийная перспектива. Люди стремятся масштабировать свой миропроект, заслоняя его своими иллюзиями. Гумбрехт противопоставляет этому культуру присутствия, подобную биbihинской амехании.

Первая часть сессии завершилась докладом «Две ностальгии Владимира Биbihина и онтологическая ностальгия в психотерапии бытия» Л. А. Кротовой (Институт философии и психологии «Человек и мир»). Часть доклада была посвящена очерку психологического изучения ностальгии: эта тема порой оказывается на границе академических исследований, и ее концептуальное осмысление остается незавершенным. Онтологический взгляд на феномен ностальгии позволяет рассматривать его не просто как социально-сентиментальное реконструирование прошлого. У Биbihина ностальгия оказывается и временем, и материей, обеспечивая выход к «целому».

Вторая часть сессии началась с доклада Д. А. Богатовой (СГМУ им. В. И. Разумовского) «Владимир Биbihин: понимание природы». Сталивая античный пафос понимания природы как φύσις и современной научно-экономический подход, докладчица показывает, как это противопоставление растворяется в философии Биbihина. Возникает мотив «целого»: природа сама оказывается тем, что дает место и человеку, и технике. Биbihин предлагает в таком свете исповедовать понимание вместо эксплуатации, диалог вместо монолога.

Доклад А. А. Шиян (РГГУ) был посвящен феноменологии Гуссерля в курсе лекций В. В. Биbihина «История современной философии». В качестве отправной точки Владимир Вениаминович прочитывает дескриптивную феноменологию главным образом в свете «завещания» Гуссерля — работы «Кризис европейских наук». В биbihинском прочтении из интуитивных актов сознания выявляются общие категории. Автор отмечает особенность трактовки Биbihина: «усмотрение сущности»,

не являясь самостоятельным, сопровождает интуитивные акты эмпирического восприятия и воображения.

В своем докладе «*Schein* и *Gerede*: о некоторых проблемах перевода „Бытия и времени“» М. А. Белоусов (РГГУ) концентрируется на проблематизации перевода Бибихиным указанных терминов. Появляясь в *opus magnum* Хайдеггера всего несколько раз, они тем не менее имеют важное значение для прояснения хайдеггеровского понимания феномена. Отмечается, что термин *Schein* в различных местах переводится как «видимость» и как «кажимость». Второй проблематический термин, *Gerede*, переведенный как «толки», означает один из сущностных моментов *Schein* — «речевую реку забвения», в которую феномены всегда уже погружены. Приведение к истине как несокрытости подразумевает герменевтический аспект: истолкование (*Auslegung*) осуществляется как вырывание сущего у толков. В докладе отмечается, что, хотя Бибихину не удалось в переводе передать терминологическую игру между толками и речью (*Gerede* и *Rede*), ему удалось подсветить взаимосвязь *Gerede* и *Auslegung*.

Сессия завершилась докладом Е. И. Хан (РУДН им. Патриса Лумумбы) «В. В. Бибихин о внимании к „вещам, которых нет“: субъект, черта, дар». На материале курса «Чтение философии» раскрывается, как тематизируются вынесенные в заголовок доклада бибихинские мотивы. Бибихин предлагает смотреть на субъект со своеобразной феноменологической позиции: не как на трансцендентальную инстанцию, но как на незнающего вопрошающего, еще до-различения. Таким образом, описанный субъект напоминает черту, которая дает возможность указать на что-то в качестве чего-то, и вместе с тем сама она выявляется апофатически, подобно небытию, на которое также указать невозможно.

СЕССИЯ «МИР РОССИИ И ДРУГОЕ НАЧАЛО»

После обеда Чтения возобновились в параллельных сессиях «Мир России и Другое начало» и секции молодых ученых, а затем продолжились плодотворной дискуссией о многогранном наследии В. В. Бибихина. Эта сессия стала пространством для осмысления его философских идей в контексте вопросов идентичности, онтологии, антропологии и культуры.

Сессия открылась докладом А. В. Логинова (РГГУ, РАНХиГС) «Топь зыбкая и твердь спасительная: философские и религиозные пути в „Отдельных записях“ В. В. Бибихина». Образы топи и тверди выступают отправной точкой для тематизации соотношения философии и религии.

Происходит двоичная игра указанных образов: твердь оказывается лишь некой видимостью, обнаруживая себя зыбкой, но в зыбкости может быть найдена спасительная твердь. Это непрерывный процесс, актуализирующий мотивы памяти, иллюзорности, ностальгии, затронутые в предыдущей сессии.

Следующим в сессии было выступление Д. Л. Устименко (Северо-Кавказский филиал МТУСИ) «Смыслы возвращения в творчестве В. В. Биbihина». В докладе указывалось, что возвращение — это фундаментальное методологическое понятие в мышлении Биbihина. Онтологически смыслы возвращения близки к античным: единое эманурует, постоянно возвращаясь к самому себе; изначально присутствует в настоящем. Однако онтология у В. В. Биbihина непредставима без антропологической стороны: именно человек способен возвращаться к вещам, смыслам и в конечном счете к самому себе.

Д. Ю. Дорофеев (Санкт-Петербургский горный университет имп. Екатерины II) выступил с докладом «Мистагогия лица русского этоса (к 150-летию Н. Бердяева и М. Шелера)». В докладе предпринимается попытка представить образ В. В. Биbihина через персонологию русской культуры, основанием для чего является философия Бердяева и Шелера. Шелер показывает, что понятие этоса может применяться не только к индивиду, но и к более широким общностям: культуре, народу. В докладе представлена идея, что архетипами, выражающими русский этос, являются образы старца, странника, юродивого. Бердяев в своих трудах делает акцент на фигуре странника. Именно с фигурой умиротворенного странника, знающего, чего он ищет, и связывается образ Биbihина как характерной фигуры русской философии.

Доклад Ю. Ю. Ветютнева (ВолГУ) «Концепция юридического формализма в философии права В. В. Биbihина» был посвящен исследованию специфического понимания права, которое докладчик характеризует как юридический формализм. Докладчик подчеркивает, что для Биbihина право — прежде всего «форма нормы», а не сама норма, то есть режим отчетливой определенности, в который необходимо специально войти. Предпосылкой права является счастье. Таким образом, Биbihин переоткрывает теорию права, которая у него предстает как «громкий крик человека о своем счастье»: право нужно только тому, кому есть что терять.

Доклад О. Д. Агапова (КИУ им. В. Г. Тимирязова) «Гуманитарные практики как проявление жизнестойкости и жизнеспособности: взгляд

Владимира Биbihина и Сергея Хоружего» был посвящен исследованию вклада этих мыслителей в развитие концепции «герменевтики себя» и «заботы о себе». Докладчик сосредоточился на динамике бытия личности и феномене способности человека к становлению и жизнестроительству, опираясь на работы и жизненный пример В. В. Биbihина и С. С. Хоружего как парадигму для части российского академического сообщества в понимании цивилизационного развития на рубеже XX–XXI вв.

Далее А. В. Бабанов (ИФ РАН) выступил с докладом «Идея мирового государства в мысли В. В. Биbihина». В докладе были проанализированы три ключевых понятия: «идея», «мировое» и «государство». Показано, что Биbihин критически относится к современному национальному государству, видя в нем, по выражению П. Бурдьё, «фиктивное тело», стремящееся к военно-промышленному могуществу и подменяющее собой подлинное право. В отличие от этого, идея мирового государства предстает у Биbihина как реальная и даже единственная перспектива для национальных государств, поскольку она соответствует единству человеческого и отсутствию войн. Докладчик также отмечает, что Россия, в силу своей истории и культуры, имеет особую перспективу для реализации идеи мирового начала.

В. Л. Близнеков (РАНХиГС) выступил с завершающим докладом «Проблема Другого начала в контексте онтологической герменевтики В. В. Биbihина», который представил анализ эссе Биbihина «Другое начало» в контексте философии М. Хайдеггера и социально-политической ситуации России 1990-х гг. Автор доклада показал, что Биbihин отталкивается от хайдеггеровской концепции «Другого начала», представленной в работе «О событии», где «Другое начало» рассматривается как возможность выхода за пределы исчерпавшей себя западной метафизики. Ключевое различие между «Первым» и «Другим началом» у Хайдеггера, по мнению докладчика, заключается в переходе от вопроса о сущем к вопросу о бытии.

СТУДЕНЧЕСКО-АСПИРАНТСКАЯ СЕКЦИЯ

Чтения дали молодым авторам возможность представить свои работы в рамках студенческо-аспирантской секции и стали плодотворной площадкой для диалога между поколениями исследователей, объединенных интересом к наследию философа.

Г. П. Куприянов, студент магистратуры (ФГН НИУ ВШЭ), представил доклад с названием «Пушкин и Мандельштам в переводах Хайдеггера». Особое внимание в докладе было уделено анализу перевода Бибихиным понятия *Selbstständigkeit* в «Бытии и времени» и *Selbstand* и *In-sich-stehen* в статье «Вещь». Вслед за А. В. Михайловым докладчик переводит оба последних термина словом «самостояние», что неминуемо отсылает к пушкинскому неологизму, создавая своеобразную герменевтическую ситуацию, где для понимания перевода необходимо обращение к первоисточнику. Однако эта закономерность не является универсальной — докладчик приводит пример с гегелевским оборотом «беременно будущим» в переводе «Бытия и времени», который, хотя и перекликается с О. Мандельштамом, не может быть прямой отсылкой.

Аспирант Р. К. Попов (ФГН НИУ ВШЭ) представил доклад «„Лес“ В. В. Библихина как образ „Другого начала“ М. Хайдеггера: к топографии философской метафоры». Докладчик предложил оригинальную интерпретацию библихинского Леса как топографического образа, воплощающего онтологическую среду, предшествующую любому метрическому мышлению, сопоставимого с оторванностью городской среды, пребывающей в пространстве евклидовой геометрии.

В докладе Д. А. Вишнякова (ИИЕТ им. С. И. Вавилова РАН, НИУ ВШЭ) под названием «В. В. Библихин: Философ, Интеллигент или Интеллектуал?» был представлен анализ роли Библихина в формировании нового интеллектуального габитуса России 1990–2000-х гг. Вишняков отметил, что для интеллигенции была характерна утопическая идея об изобретении новых духовных ценностей, приспособлении их к жизни, сохранении и приведении идеологических и культурных форм к практической деятельности. Докладчик обратил внимание, что творчество Библихина всегда было вовлечено в интеллектуальные круги, но его фигура постоянно ускользает от каких-то определений.

А. Р. Барышникова, студентка бакалавриата РГПУ им. А. И. Герцена, представила доклад «Тайна как событие собственного: парадоксы захваченности и хранения в философии В. В. Библихина». Основным тезисом доклада стало утверждение о том, что главной задачей человека, следуя философии В. В. Библихина, является содержание и хранение тайны бытия. Человек становится внимательным сторожем бытия и так, странным образом захваченный им, обретает собственное богатство в понятийной нищете, в осознании ограниченности познания и неисчерпаемости бытия.

Продолжил секцию доклад А. А. Левенец, аспирантки ФГН НИУ ВШЭ, «Дискурс о технике в контексте европейской критики культуры как объект философского интереса В. В. Библихина». Докладчица исследовала роль Библихина как переводчика, интерпретатора и, возможно, даже предвестника некоторых ключевых идей этого направления. В центре внимания оказалась фигура Ж. Эллюля, чья работа «La technique ou l'enjeu du siècle» (1954) задала тон критическому осмыслению техники как не просто совокупности инструментов, но всепроникающей и дегуманизирующей силы. Ключевым моментом доклада стал анализ перевода В. В. Библихиным текста Ж. Эллюля «Другая революция». А. А. Левенец аргументировала то, что этот перевод не был случайным актом, а свидетельствовал о глубоком интересе Библихина к критическому осмыслению техники.

А. Д. Дурнев (Университет ИТМО) представил доклад «„Грабеж времени“: событие и техника в философии В. В. Библихина». Оригинальность подхода автора доклада заключается в том, что он распространяет понятие грабежа и на сферу времени, показывая, как расчетливость и утилитаризм могут привести к грабежу времени, когда время сводится к инструменту целеполагания и измерения, теряя свою как экзистенциальную, так и онтологическую глубину.

В следующем выступлении П. Ю. Салова (РГСУ, аспирантура ОЦАД) на тему «Аскетические мотивы в курсе лекций „Мир“ В. В. Библихина» было предложено оригинальное прочтение этого курса не как историко-философской онтологии, а как призыва к аскезе перед лицом мира, необходимой для достижения подлинности.

Доклад «Библихин по-французски: заметки в ходе перевода» Д. С. Шаховой (аспирантура Париж-Сорбонна), закрывшей своим выступлением студенческо-аспирантскую секцию, был посвящен уникальному опыту перевода трудов Библихина на французский язык. Автор не только поделилась практическими трудностями, с которыми сталкивается переводчик, но и предложила глубокий взгляд на особенности библихинского языка и его восприятие во французском интеллектуальном контексте.

СЕССИЯ «БИБЛИХИН В РОССИЙСКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ»

Второй день конференции начался с сессии «Библихин в российской интеллектуальной истории». Во многом именно эта часть конференции показала, что Библихинские чтения не замыкаются исключительно на проблематизации и анализе философии В. В. Библихина.

Сессия была открыта совместным докладом А. В. Михайловского (ФГН НИУ ВШЭ) и А. А. Гравина (ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, ФГН НИУ ВШЭ) на тему «Специфика работы А. Ф. Лосева в „поздний“ период творчества (на примере книги „Проблема символа и реалистическое искусство“ (1976))». На примере библиографии труда «Проблема символа и реалистическое искусство», в последнем издании которого этот раздел занимает 340 страниц, что превышает объем самой книги, докладчики показали, как была устроена работа Лосева в поздний период его творчества. Исследуя вопрос о том, как создавалась книга и библиография к ней, докладчики выяснили, что помощники и секретари Лосева составляли рефераты отдельных книг, которые Лосев в дальнейшем использовал в своей работе.

Далее прозвучал доклад И. И. Павлова (ФГН НИУ ВШЭ) на тему «Философия В. В. Биbihина и поэтическая мысль И. Г. Павлова: единство герменевтической ситуации». В своем докладе автор проанализировал творчество и религиозно-философскую мысль своего отца — Ильи Георгиевича Павлова — известного северодвинского поэта, филолога, журналиста и мыслителя. Докладчик подчеркнул важные интуиции Биbihина, к которым также был склонен И. Г. Павлов: рефлексия о наукотехнике и искусстве, важность поэзии как способа высказывания мира и т. д. Автор задался вопросом о религиозно-философских основаниях его поэтической мысли, для чего обратился к единственной научной работе Ильи Георгиевича, статье «Горы и воды Тютчева (миф и символ в лирике Тютчева)».

Следующий доклад на тему «Исихазм „для всех“ или „загадка исихазма“? В. Биbihин и С. Хоружий о практике умного делания, ламитских спорах и понятии энергии» был прочитан Д. А. Ченцовой (ПСТГУ). Автор доклада подчеркнула, что название темы призвано отобразить дружеский спор между Биbihиным и Хоружим, длившийся на протяжении многих лет, о том, как возможно некоторое духовное и философское движение к понятию энергии. Было отмечено, что спор этот остается формально не завершенным. Его историко-философская реконструкция позволяет прийти к выводу, что в мыслящем восприятии рефлексизирующих субъектов в условиях свободы от догматизма исихазм деконструируется, «распадается» на составные элементы, подлежащие рекомбинации в контексте своеобразного «переизобретения традиции».

Продолжил сессию доклад М. Л. Свердлова (свободный исследователь, Саратов) на тему «Михаил Михайлович Бахтин и „Прекрасные эпохи“. Время как соавтор философа». Доклад начался с замечания

автора о том, что жизнь Бахтина пришлась на две «Прекрасные эпохи». Первая «Прекрасная эпоха», частью которой был Серебряный век, длилась с конца XIX в. до 1914 г. Вторую же эпоху, на которую пришлось позднее творчество Бахтина и явление его наследия миру, называли «Славное тридцатилетие» (1945–1975). Докладчик приходит к выводу, что Бахтин пытался подчинить меняющееся время своему философскому проекту, но время неизбежно вторгалось и видоизменяло его.

Завершилась сессия «Бибахин в российской интеллектуальной истории» докладом В. Г. Морова (свободный исследователь, Москва) на тему «О происхождении понятия интеллигенции в XIX в.». Для понимания того, чем была интеллигенция в XIX в., докладчик обратился к некоторым правовым тонкостям. Несмотря на то что в XVIII в. дворянство было наделено всей полнотой гражданских прав (в частности, правом собственности), значительная часть населения, а именно крестьяне, этих прав не имела. Интеллигенция 1840–1850-х гг., до отмены крепостного права, пыталась получить права политические в ситуации, когда далеко не все население обладало правами гражданскими.

После финальной сессии Чтений состоялось весьма необычное для конференции мероприятие. Участникам было предложено принять участие в ридинг-сессии курса лекций «Мир» В. В. Бибахина, организованной членами регулярного ридинг-семинара по данному тексту под руководством Д. С. Старостина (клинический психолог, Москва). В рамках медленных чтений участники и слушатели конференции смогли не только познакомиться с новой практикой чтения текста, но и по-новому взглянуть на уже знакомую работу, прийти к новым выводам и открытиям через его подробное обсуждение в живом диалоге.

Конечно, представленный обзор неспособен передать все мысли и идеи, развитию которых были посвящены не только многочисленные доклады, но и долгие дискуссии, ими порожденные, которые не завершились вместе с официальным окончанием конференции. Тем не менее, будем надеяться, этот обзор окажется способен передать дух самих Чтений, которые были и остаются в первую очередь пространством разворачивания свободной мысли.

Baryshnikova, A. R., A. D. Durnev, and A. A. Levenets. 2025. "Shestyye Bibikhinskiye chteniya [The Sixth Bibikhin Readings]: obzor vserossiyskoy nauchnoy konferentsii (27–28 iyunya 2025 g.) [An Overview of the All-Russian Scientific Conference (27–28 June 2025)]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (3), 399–409.

ALIKA BARYSHNIKOVA

STUDENT

INSTITUTE OF HUMAN PHILOSOPHY, HERZEN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY OF RUSSIA (SAINT PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0009-0005-5134-7391

ALEKSEI DURNEV

LECTURER

INSTITUTE OF INTERNATIONAL DEVELOPMENT AND PARTNERSHIP, ITMO UNIVERSITY (SAINT PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-1248-4685

ANASTASIIA LEVENETS

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

RESEARCH ASSISTANT

LABORATORY OF TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY, HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-1100-0308

THE SIXTH BIBIKHIN READINGS

AN OVERVIEW OF THE ALL-RUSSIAN SCIENTIFIC CONFERENCE
(27–28 JUNE 2025)

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-399-409.

