

ФИЛОСОФИЯ

Журнал Высшей школы экономики

2017 — Т. I, № 3

PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2017 · VOLUME I · № 3

PHILOSOPHY

2017 I(3)

MODELS OF BEING AND FRAMES OF KNOWLEDGE

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy.journal@hse.ru

ISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ №ФЦ 77-68963

ROOM 417A, 21/4 STARAYA BASMANNAYA STR., 105066 MOSCOW, RUSSIA · +7 (495) 7729590 * 12032

EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow)

Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow)

Executive Editor of the Issue: Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow)

Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow)

TeX Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow)

Copy Editor: Ilia Pavlov

Russian Proofreader: Maria Trusova

EDITORIAL BOARD

Olga Alieva (NRU HSE, Moscow) · Natalya Dolgorukova (NRU HSE, Moscow) ·

Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow) · Viktor Gorbatov (NRU HSE, Moscow) ·

Yulia Gorbatova (NRU HSE, Moscow) · Stefan Hessbrüggen (NRU HSE, Moscow) ·

Irina Makarova (NRU HSE, Moscow) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow) ·

Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow) · Alexander Pavlov (NRU HSE Moscow) ·

Petr Rezvykh (NRU HSE, Moscow) · Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow) ·

Maria Shteynman (RSUH, Moscow) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad; PNU, Khabarovsk) ·

Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow)

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University) · Roger Berkowitz (Bard College, New York) ·

José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid) ·

Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires) ·

Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow) ·

Teresa Obolevich (Pontifical University of John Paul II, Krakow) · Boris Pruzhinin (*Voprosy*

Filosofii Journal, Moscow) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow) · Tatiana Schedrina (MSPU,

Moscow) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow)

ФИЛОСОФИЯ

2017 — Т. I, № 3

МОДЕЛИ ВЫТИЯ И КАРКАСЫ ЗНАНИЯ

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy_journal@hse.ru

ISSN: 2587-8719 · РЕГИСТРАЦИЯ: ЭЛ № ФС 77-68963

СТАРАЯ БАСМАННАЯ 21/4, 105066 МОСКВА (КОМ. 417А) · +7 (495) 7729590 * 12032

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)
Заместитель главного редактора: Александр Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
Выпускающий редактор: Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва)
Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)
Литературный редактор: Илья Павлов
Корректор: Мария Трусова

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Ольга Алиева (НИУ ВШЭ, Москва) · Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Виктор Горбатов (НИУ ВШЭ, Москва) · Юлия Горбатова (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Наталья Долгорукова (НИУ ВШЭ, Москва) · Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва) · Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва) ·
Александр Павлов (НИУ ВШЭ, Москва) · Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва) · Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград) ·
Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва) · Штефан Хессбрюгген (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Мария Штейнман (РГГУ, Москва)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид) · Чжан Байчунь
(Пекинский педагогический университет) · Тереза Оболевич (Папский университет
Иоанна Павла II, Краков) · Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк) ·
Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин,
Буэнос-Айрес) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ, Москва) · Александр Филиппов
(НИУ ВШЭ, Москва) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва) · Владислав Лекторский
(ИФ РАН, Москва) · Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии», Москва) ·
Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва)

CONTENTS

[From the Executive Editor of the Issue] 8

STUDIES

ALEKSANDR MARKOV [ALEXANDER MARKOV]
Negativnaya gnoseologiya v grecheskom aristotelizme XVII veka
[Negative Epistemology in the Greek Aristotelianism of the Seventeenth
Century] 13

ANDREY MAL'TSEV
Andrey Bolotov i problemy stanovleniya sub'yektnosti v Rossii XVIII veka. Chast' II
[Andrey Bolotov and the Becoming of Subjectness in Eighteenth-Century
Russia: Part II] 32

ANNA SHIYAN
Ontologicheskiye i metodologicheskiye printsipy fenomenologicheskogo podkhoda Ed-
munda Gusserlya
[Ontological and Methodological Principles of the Phenomenological Approach
of Edmund Husserl] 63

TARAS SHIYAN
O traktovke filosofii i nauki kak «znaniya» v kontekste ikh ontologicheskoy kharakteri-
stiki
[On the Interpretation of Philosophy and Science as “Knowledge” in the
Context of Their Ontological Characteristics] 80

VASILIIY KUZNETSOV
Problema sledovaniya pravilu i kontseptsiya sotsial'nykh estafet
[The Problem of Rule-Following and the Concept of Social Relay] 105

TRANSLATIONS

SOF'YA PORFIR'YEVA [SOFIA PORFIRIEVA]
Mogut li demony tvorit' chudesa? : shestoy vopros «Lektsii o magicheskom iskusstve»
Fransisko de Vitorii
[Can Demons Work Miracles : Question Six of “The Relection on the Magical
Art” by Francisco de Vitoria] 129

FRANSISKO DE VITORIYA [FRANCISCO DE VITORIA]
Lektsiya o magicheskom iskusstve : vopros shestoy
[The Relection on the Magical Art : Question Six] 139

BOOK REVIEWS

DENIS SHALAGINOV

Summa contra connexiones: nenavist' k miru i dvoynaya zhizn' : retsenziya na novuyu knigu E. Kalpa o Delēze

[Summa contra Connexiones. Hatred toward the World, and Double Life :
A Review of Andrew Culp's New Deleuze Book] 155

ANTON TSYGUROV

Kant i modal'nost' yedinoroga : retsenziya na knigu Nikolasa F. St-enga

[Kant and the Modality of a Unicorn : A Review of Nicholas F. Stang's Book] 170

GERMAN KORAYEV

Obretaya biograficheskoye telo : retsenziya na knigu A. V. Korovashko o M. M. Bakhtine

[Acquiring Biographical Body : A Review of the Book on M. M. Bakhtin by
A. V. Korovashko] 175

СОДЕРЖАНИЕ

От выпускающего редактора 8

СПОСОБЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ПРАКТИКИ ЗНАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

АЛЕКСАНДР МАРКОВ	
Негативная гносеология в греческом аристотелизме XVII века	13
АНДРЕЙ МАЛЬЦЕВ	
Андрей Болотов и проблемы становления субъектности в России XVIII века. Часть II	32
АННА ШИЯН	
Онтологические и методологические принципы феноменологического подхода Эдмунда Гуссерля	63
ТАРАС ШИЯН	
О трактовке философии и науки как «знания» в контексте их онтологической характеристики	80
ВАСИЛИЙ КУЗНЕЦОВ	
Проблема следования правилу и концепция социальных эстафет	105

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

СОФЬЯ ПОРФИРЬЕВА	
Могут ли демоны творить чудеса? : шестой вопрос «Лекции о магическом искусстве» Франсиско де Витории	129
ФРАНСИСКО ДЕ ВИТОРИЯ	
Лекция о магическом искусстве : вопрос шестой	139

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА РЕЦЕНЗИИ

ДЕНИС ШАЛАГИНОВ	
Summa contra complexiones: ненависть к миру и двойная жизнь : рецензия на новую книгу Э. Калпа о Делёзе	155

АНТОН ЦЫГУРОВ

Кант и модальность единорога : рецензия на книгу Николаса Ф. Стэнга 170

ГЕРМАН КОРАЕВ

Обретая биографическое тело : рецензия на книгу А. В. Коровашко о М. М.
Бахтине 175

ОТ ВЫПУСКАЮЩЕГО РЕДАКТОРА

Третий номер нашего журнала открывается новым блоком тем и исследований, посвященных в этот раз эпистемологии и онтологии, а также философии науки. Палитра представленных материалов может показаться довольно пестрой, но при ближайшем рассмотрении, как надеется коллектив авторов номера, читатель сможет заметить в них некоторую внутреннюю связность и смысловую переключку.

В частности, большой интерес представляет блок, посвященный эпистемологическим и онтологическим вопросам.

В статье А. Шиян предлагается понимание феноменологии Гуссерля, которое отходит от основных линий интерпретации его философии. При этом автор отказывается от деления творчества Гуссерля на периоды (как это делается обычно) и выделяет онтологические и методологические принципы феноменологического подхода Гуссерля, которые представляются наиболее перспективными для сегодняшней философии. Автор стремится не перегружать текст специфической феноменологической терминологией и обсуждать содержательные моменты на общефилософском языке. Особое внимание уделяется проблемным моментам феноменологии и различным способам их рассмотрения.

Чрезвычайно оригинальной представляется статья Т. Шияна, в которой предпринимается анализ онтологического статуса объектов математики и науки. В статье речь идет о том, что смысловая операция, состоящая в указании на род объектов, до сих пор ускользала от логико-философской рефлексии и методологической тематизации. Автор рассматривает многолетнюю полемику о природе и генезисе философии, математики, науки вообще и выделяет четыре основные онтологические трактовки философии и науки: как знания, как совокупности или системы знаний, как вида деятельности и как сферы деятельности, или социального института.

В этом же блоке следует упомянуть статью В. Кузнецова, в которой знаменитая проблема следования правилу, сформулированная Витгенштейном, получает интересные интерпретации при рассмотрении в социокультурном контексте. Для продуктивного и конструктивного обсуждения проблемы следования правилу в ее различных аспектах автор предлагает воспользоваться инструментарием концепции социальных эстафет, предложенной М. А. Розовым.

Статья А. Мальцева продолжает исследование, впервые представленное во втором номере и посвященное проблеме субъектности в России XVIII века. На примере Андрея Болотова автор рассматривает, каким образом возможна кристаллизация внутреннего мира человека и формирование его самости, и демонстрирует, как через внутреннюю мифологию, рассказ о самом себе измышляется и тем конституируется ядро «Я» в качестве творческого акта изобретения и фактически само-созидания.

Не менее любопытным получился блок, посвященный теме негативности. В нем публикуются две работы. В статье А. Маркова, посвященной негативной гносеологии в греческой философии, рассказывается о том, как греческие философы эпохи научной революции, памятуя о великом наследии и стремясь быть конкурентными на мировом рынке идей, радикально обновляли и платонизм, и аристотелизм. Хотя вдохновляться такой философский проект мог различными источниками, от апофатического богословия до второй схоластики, в данном исследовании показано, что он вполне самодовлеющ и полностью строится на переосмыслении логики и гносеологии. Логика превращается из искусства работы с мыслью в саму характеристику мысли, и акт мышления реализуется как негативная гносеология.

Тему негативности продолжает рецензия Д. Шалагинова, в тексте которой предпринят анализ работы Эндрю Калпа «Темный Делёз», представляющей собой опыт «негативного» прочтения наследия французского философа. На сегодняшний день этот своеобразный «анти-коннективистский манифест» является одной из немногочисленных попыток радикального пересмотра творчества Делёза. Безусловно актуальное предприятие Калпа, ориентированное на разрыв с так называемым «канонем радости», сталкивается с затруднениями, которые освещаются в представленной рецензии.

Еще одна замечательная рецензия, в которой А. Цыгуров рассматривает книгу Николаса Ф. Стэнга «Kant's Modal Metaphysics», знакомит читателя с плодами многолетнего труда, результаты которого впечатляют: помимо того, что монография является первым крупным исследованием на английском языке, полностью посвященным модальной метафизике Канта, она отличается точностью в постановке вопросов, которые необходимо задавать кантовской теоретической философии. Данная рецензия позволит русскоязычным читателям, интересующимся реконструкциями кантовской философии с применением современного философского инструментария, ознакомиться как с основными темами книги, так и с методологией автора.

В этом же разделе рецензия Г. Кораева, посвящена нетривиальному взгляду на творческое наследие М. Бахтина. Она ценна не только возвращением замечательного мыслителя на родную почву (через оживление интереса к его идеям), но и неожиданным разворотом в представлении возможных точек зрения на его творчество, бытующих в современной гуманитаристике вообще и бахтиноведении в частности.

Особое место в номере занимает перевод Франсиско де Витории, подготовленный С. Порфирьевой. Из него мы узнаем в первую очередь о магических компетенциях демонов в представлении средневековых богословов. Кроме того, мы можем почерпнуть из этой работы сведения о состоянии научного и магического знания в ту историческую эпоху.

Мы искренне надеемся, что чтение этого номера окажется увлекательным и нескучным, и читатель сможет почерпнуть для себя что-нибудь полезное.

Диана Гаспарян

СПОСОБЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ
И ПРАКТИКИ ЗНАНИЯ

ИССЛЕДОВАНИЯ

STUDIES

АЛЕКСАНДР МАРКОВ*

НЕГАТИВНАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ В ГРЕЧЕСКОМ АРИСТОТЕЛИЗМЕ XVII ВЕКА**

Аннотация: В статье исследуется проект критической гносеологии на периферии Европы, альтернативный проекту критической онтологии в центре Европы. Доказывается, что данная критическая, или негативная гносеология основывалась на двух презумпциях: представлении о власти не как о принятии решений, но как контроле над разнообразием решений и на представлении о речи не как констатации, но как учреждении границ сознания. Эти презумпции восходят к уникальной социально-политической ситуации в православном мире, превратившей условности классической риторики в гносеологический инструментарий. В борьбе различных политических сил за овладение этим инструментарием выработалась концепция власти как интеллигбельного отношения к многообразию событий, или, употребляя стоический и герменевтический термин, «внутренней речи», а реализация власти понималась как негативная гносеология, позволяющая констатации фактов не просто учредить событие, но учредить «правильное» событие. Классические понятия Аристотеля были превращены в топосы, описывающие реальность не как совокупность онтологических статусов, но как совокупность гносеологических проблем. Исследование данного явления на примере философии Феофила Коридаллеуса и Герасима Влахоса позволяет объяснить общие истоки узловых проблем восточноевропейской религиозной философии (иконичность, персонализм, философия имени), которые иначе воспринимаются как разрозненные и аномальные.

Ключевые слова: Восточная Европа, гносеология, типы рациональности, философия и риторика, событие.

Философскую речь как плод рефлексии можно понимать как реконструкцию положения вещей или как трансформацию, по Гуссерлю, жизненного мира. В первом случае речь упорядочивает наши впечатления согласно продуманным нами статусам вещей, а во втором случае заставляет понимать статусы вещей как поводы для нашего жизненного опыта, — всякая вещь, которая иначе видится нами, значит теперь для нас иное, как очень удачно настаивает на радикализме смены семантики логик и методолог греческого происхождения (Lambropoulos, 1993: 46–59).

За этим методологическим различием стоит разное понимание сознания. В первом случае свойства сознания, такие как мышление или

*Марков Александр Викторович, д. филол. н., профессор, Российский государственный гуманитарный университет, markovius@gmail.com.

**© Марков, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

память, — акциденции единственной субстанции, называемой единством сознания. Во втором случае единству сознания отказано в собственном содержании, а значит, субстанциями будут только вещи мира. Если в первом случае память, воображение, мышление вполне акцидентальны как часть ситуации мира¹, то во втором случае они существенны для самой этой ситуации мира (Szakolczai, 2003: 20–29).

Оба подхода сосуществуют в истории философии, каждый оставаясь в своем праве. Но есть культура, в которой второй подход преобладает над первым, сколь бы ни были серьезны атаки первого подхода в размашистом усилии культурного влияния. Такова греческая культура после падения Византии: несколько веков поддержания интеллектуальной культуры не сдавали второй подход ни картезианству (хоть и опосредованному Контрреформацией), ни большим нарративам Нового времени. Все они оказывались «слабыми высказываниями», не способными произвести интеллектуального переворота там, где господствовало «сильное высказывание»².

За таким сильным высказыванием стояла своя продуманная логика, вовсе не сводящаяся к образно-символическому языку, к иконичности взамен дискурсивности. Этот миф об иконическом переживании как основе восточного христианства, вполне романтический по происхождению, уже подвергался критике и изнутри восточнохристианского богословия (Clement, 1985: 50–52). Просто сильное высказывание всегда претендует на пересборку частных наук, чтобы они не отставали от меняющегося жизненного мира человека. Сильными были высказывания во многих восточноевропейских культурах: такова, скажем, натурфилософская система врача-просветителя Петера Берона в Болгарии XIX в., созданная под влиянием Шеллинга, или написанные уже после Второй мировой войны (!) «Священная наука» и «Патмос» Белы Хамваша, соединяющие философию жизни в духе Ницше и Шпенглера со своеобразной феноменологией поступка. Все эти «панэпистемии» в духе Яна Амоса Коменского, пересборка знания по априорно принятым гносеологическим правилам, никак не связаны ни с судьбами восточного христианства, ни с предпочтением образов понятиям, но представляют собой своеобразные эпифеномены «догоняющего развития» Восточной

¹Здесь мы употребляем понятие «ситуация мира» как термин науковедения.

²Мы употребляем эти термины по аналогии с «сильной» и «слабой» программами в социальных науках.

Европы в сопряжении с пафосом поиска истины вне готовых (эталонных) социальных и научных практик. Именно о том, как сильное высказывание связано с приоритетом гносеологии перед онтологией, мы и будем говорить дальше.

Греческие интеллектуалы несколько веков пытались придать частно-обязательным суждениям статус общеобязательных с целью превратить гносеологию в инструмент реальной или символической власти над явно неблагоприятной для них ситуацией. Интеллектуалы, которым приходилось сражаться на несколько фронтов, оспаривая не просто отдельные явления политического мира, но целые сценарии духовно-политических взаимодействий, поневоле должны были считать свои усилия существенными, а факты — сопровождением существенных решений. Предпосылки к такому выдвиганию гносеологии перед онтологией были созданы еще в поздней Византии с ее вниманием к сакраментальной символике, когда литургические ситуации стали осмысляться как содержание предметной символики (Russell, 2009: 33–43; Kunzler, 1989: 20–58).

Сильное высказывание противостоит как онтологической объективации, для которой разрыв между статусом субстанции и статусом акциденции невозможно преодолеть никакими высказываниями, так и субъективации когнитивного инструментария, в котором сильное высказывание должно вскрыть именно недостаточную «грамотность». Субъективные дискурсы с такой точки зрения либо буквализируют грамматику, превращая ее явления в когнитивные нормы, и тем самым не позволяют грамотно сказать что-либо о статусе самой реальности, либо описывают явления как заранее несомненные для субъективного опыта, что нарушает грамматический порядок разговора о явлениях, придавая условным утверждениям статус несомненности.

Важнейшей вехой на пути к сильному высказыванию стал спор византийских томистов и антитомистов. Труды Фомы Аквинского были переведены на греческий язык в 1360-е годы, как раз в разгар споров о статусе божественных энергий, — представление Фомы о Боге как об *actus purus* было на руку противникам паламитского учения о действительности (энергии) божества как гносеологическом, а не онтологическом понятии (Ζαχαρόπουλος, 2003: 142–160). За отстаиванием преимуществ гносеологии стояло особое отношение к западному миру: необходимо было заявить о жизненности собственных установок в противовес схематизациям онтологического вопроса в западном мире — так формировался антизападнический мотив восточнохристианской

духовности, противопоставлявшей свою «целостность» западной рациональной частности, который дожил до русских славянофилов и их современных эпигонов.

Так увидел ситуацию ученик Григория Паламы Каллист Ангелликуда (Πατριάρχης, 1970). Согласно Каллисту, Фома Аквинский, рожденный и обреченный прозябать в краях, которым неведома пайдеия, не мог спорить о действительных вещах, доступных только тем, кто воспитал свой ум к восприятию живой мысли о происходящем. Поэтому, желая хоть в чем-то быть похожим на греков, Фома Аквинский имитировал полемику на страницах своих трудов, сам выдумывая тезисы без всякого основания, и тут же их опровергая, не позволяя даже своей мысли успеть стать соразмерной жизни:

Фома живет в стране, где не существует спорщиков, которым можно было бы возражать, поэтому он привык сам с собой спорить вслух, и против собственных утверждений самому без всякой нужды выдвигать возражения (параграф 449, цит. по: *ibid.*: 230).

Фома Аквинский вместо того, чтобы вскрывать недостаточность любых полемических позиций или хотя бы анализировать их закономерное содержание, начинает изобретать собственные позиции и позиции оппонентов, онтологизируя таким образом гносеологические установки как установки на уже признанную фактичность. Каллист не жалеет красок, описывая, как Фома, опровергая самим им придуманных оппонентов, в не меньшей степени захвачен вымыслом. Требование быстро опровергать все новые вымыслы приводит к легкомысленному отношению к инструментарию спора: дескать, Фома берет все, что под руку попадет, любые заимствованные понятия, и превращает их в догматические утверждения.

Но сильное утверждение осталось бы в рамках опровержения одной книги, если бы греческое богословие не было поставлено под вопрос на Ферраро-Флорентийском соборе. Грекам казалось, что если они, в отличие от латинян, читали в подлиннике Отцов Церкви и, также в отличие от них, владеют всеми тонкостями риторического спора, то на их стороне будет правда факта в изысканных одеждах речи. Но поражение пришло, откуда не ждали: греки не смогли выступить экспертами подлинности собственных документов и сказать, какие сочинения Отцов Церкви подлинны, а какие — подложны.

На стороне латинян было не сильное утверждение, а только сильный факт. Они уверяли, что подлинность документов, находящихся в их распоряжении, подтверждается легитимирующей непрерывностью папской власти. Папство, заинтересованное в решении всех церковных вопросов, должно уделять особое внимание сохранности подлинных элементов и защите их от искажений — иначе такими документами нельзя будет воспользоваться, и в решении хотя бы некоторых церковных вопросов папство потерпит позорное поражение. Этого допустить нельзя, поэтому нужно признать документы, находящиеся под присмотром папства, подлинными, а институт папства считать и практическим институтом понимания этих документов.

Грекам ничего не оставалось делать, кроме как, наоборот, предельно деинституционализировать *consensus patrum*, заявив, что истина живет не в институтах трансляции и сохранения знания, а в самой речи, которая всякий раз возобновляется и звучит как полноценное и полномочное возведение церковной истины. Такое утверждение было вполне подготовлено еще паламитскими спорами, в которых паламиты всякий раз рисковали административным и репутационным поражением, но при этом разработали свои механизмы верификации истины самой речью, которая выглядит более цельно, чем речь противников (Weiss, 1969: 72–79). Георгий-Геннадий Схоларий, первый патриарх Константинополя при турецкой оккупации, утверждал, что даже если все епископы отпадут в ересь, то православие сохранится — потому что оно поддерживается, переводя для краткости на современный философский язык, не частными практиками отдельных епископов, но самой целостностью нарратива, сакрализующегося в каждый момент его репрезентации (Ζακυθηνοῦ, 1950: 794–799).

Конечно, греки были далеки от той институционализации языка, которую произвели южнорусские книжники времен Брестской унии, утверждавшие, что греческий и славянский языки хранят истину, — эта точка зрения, через ряд опосредований повлиявшая на сакрализацию власти в России, не могла быть понятна грекам с их развитой системой свободных искусств. Но, тем не менее, именно положение о речи, в саму структуру которой внедрены механизмы непротиворечивого суждения, и становится главной аргументативной позицией греков. Так считали и греки, переехавшие в Италию, которые, как гуманисты, настаивали не столько на литературном качестве, сколько на когерентности мысли в изучаемых ими памятниках (Geanakoplos, 1989: 68–90; Martínez Manzano, 1994: 11–18; Martínez Manzano, 1998: 23–40).

Оппонента теперь следует представить не столько безграмотным, сколько косноязычным; не столько заблудившимся в сложной системе внеположных ему понятий, сколько блуждающим в дебрях своего же нехитрого ума. Уже Каллист постоянно сравнивает речь Фомы Аквинского с речью пьяницы, который не способен увязать даже два простых понятия, скатываясь в канаву ложной диалектики. Подобное обвинение интеллектуалов в том, что они будто в пьяном исступлении не могут связать слова не из-за нехватки знаний, а из-за утраты гносеологических ориентиров при сохранении некоторой онтологической интуиции, будет доминирующим на протяжении всей поствизантийской эпохи. Именно в таком духе крупнейший церковный деятель XVI в. Мануил Коринфский, ритор Великой церкви, нападал на филокатоликов: он обвинял их не в догматических отклонениях, а в беспробудном пьянстве, изменяющем состояние их сознания. Такой способ аргументации встречается в греческом мире вплоть до первой половины XIX в.: так, сторонник астрономической концепции Тихо Браге Сергиос Макреос говорил, что у коперниканцев слишком кружится голова от употребления горячительных напитков, и поэтому они и считают, что все во Вселенной должно кружиться; тогда как сама здравая этаблированность научной речи требует стабильности и в предметном мире.

Но в годы турецкой оккупации происходит другое важное событие, без которого невозможно понять саму логику интеллектуальных споров, а именно — разрушение представлений об истеблишменте. Когда Георгий Схоларий спорил со своими оппонентами, он понимал, какой интеллектуальный и властный ресурс стоит за каждым из них, и потому невольно развивал критику самой власти: далеко не каждый, кто обладает властью в настоящий момент, будет ей обладать в дальнейшем, и как может потерпеть поражение самонадеянный полководец, проиграв очередное сражение, так же точно поражение может потерпеть и самонадеянный интеллектуал, умственная конструкция которого окажется неудачной в сравнении с общим строем богословской речи. Прошло менее века, и Мануил Коринфский смотрит на оппонентов не как на функционеров, а как на некую компанию независимых интеллектуалов (Constantinides, 1982: 149–152), считая их платоническим «фиасом» и своеобразным преступным сообществом, которое может быть обличено, только если правильно рекодифицировать (букв. «пересоставить») официальную богословскую речь. Модели такой рекодификации и были предложены в ходе полемик XVII–XVIII вв. и стали нормой проповеди как публичного

обращения ко множеству людей, минуя частные компании с их мирами онтологического интереса (Μπόροβίλος, 2001: 35–44).

Важнейшим примером последствий для гносеологии, вызванных распадом представлений об истеблшменте, следует считать спор между неоаристотеликами во главе с Теофилом Коридаллевсом (1574–1646) и представителями официальной Церкви. Обе стороны стояли на позициях, близких к позициям европейской Контрреформации, и напрямую заимствовали многие положения контрреформационного богословия. Причиной спора поэтому стали не вероучительные расхождения, но внутренние ограничения самой гносеологической установки.

Аристотелизм Коридаллевса и патристика его противников уже были не интеллектуальными инструментами, но проектами всеобщей науки, которая и будет по-настоящему сильным утверждением, собирающим данные частных наук. Коридаллевс и его противники не смогли разобраться, кто по-настоящему говорит властно, так как любое сильное утверждение оказывалось не-публичным, оказывалось обращением к философским прецедентам и данным наук, а не развертыванием высказывания. Поэтому у обеих сторон риторика из популярной практики публичного красноречия превратилась в инструмент рефлексии и исправления правильного богословского языка, который и гарантировал истину каждого грамматически завершенного рассуждения.

У истоков греческого аристотелизма стояли греки, учившиеся в Италии, такие как Максим Маргуний, хорошо знакомые со строем тамошней университетской жизни и стремящиеся что-то противопоставить авторитету местных учителей — магистров частных наук, локальных авторитетов в локальных областях знания. В свою очередь, церковные оппоненты неоаристотелизма видели в его адептах вовсе не представителей какой-то отрасли знания, незаконно выдающей себя за целое знание (скажем, натурфилософии, посягающей на вершины богословия), а именно представителей некоторого невежественного, народного знания. Они видели перед собой нахватавшихся по верхам людей, способных ссылаться лишь на те тезисы, которые давно всем понятны и которые сам богословский язык миновал в своем развитии. Иначе говоря, они вытесняли оппонентов к их прецедентам, не видя, что те стремились просто применить сильную гносеологию уже не к пересобиранию властных позиций в системе управления, а к пересобиранию научного знания.

Но аристотелики прекрасно понимали, что само пересобирание знания нужно объявить главной гносеологической задачей, превратив обновление инструментария в создание такой метапозиции его рассмотрения,

которая властвует уже не только над науками, но и над дискурсами. Феофил Коридаллевс прямо настаивает на теоретическом характере риторики, когда говорит, что трем традиционным позициям риторической работы — нахождению, расположению, произнесению — предшествует общее рассмотрение инструментария. Слово «теория» означает в его работах вовсе не взгляд на предметный мир, а ревизию собственных речевых и аргументативных инструментов, осмотр оружия будущей полемики.

Труд ратора делится на четыре части согласно тому, что существует и четыре раздела риторики. Первый этап весьма затруднителен для понимания — это обзор риторических вопросов и положений (προβλημάτων καὶ στάσεων θεωρίαι). За ним следует нахождение вызывающих доверие доводов. После — расположение найденного материала, а затем отбор слов и сравнение идей (Κορυδαλλεύς, 1768: 129).

Коридаллевс понимает полемику не как выяснение истины путем отказа от прежних убеждений и выработку общего убеждения, но как такую работу с материалом, которая делает получающийся результат неоспоримым. При этом он требует интеллектуальных усилий при выработке инструментария, оставляя традиционные этапы риторической работы на откуп здравому смыслу и слабому утверждению.

Риторику Феофил Коридаллевс противопоставляет не философии, а педагогике, пайдее (*ibid.*: 141). Риторика способна изменить политическую ситуацию и в этом она близка философии, тогда как педагогика ограничивает свое действие состоянием умов, работой с частными мнениями и частными пороками и изъянами. Педагогика обладает терапевтическим эффектом, не выходя при этом за пределы частных посылок, тогда как философия занята производством общеобязательных суждений, а риторика — общеобязательной политики. Именно ритор, произнося хвалу, добивается совпадения речи с природой политики, которая и состоит в том, что деяния политика сами по себе похвальны. Здесь Феофил Коридаллевс, впрочем, продолжает традиции поздне-византийской мысли, для которой политическая деятельность состоит не в героических поступках, а в соответствии некоторому дискурсу деятельной жизни.

Но если знание вещей — как человеческих, так и божественных, — оказывается ситуативным, то достичь кумулятивности знания, вернуть авторитетной речи ее правду можно только создав очень жесткую

ценностную шкалу, так что восхождение по ценностной шкале окажется восхождением и по кумулятивной. По сути дела, Коридаллевс предлагает своим ученикам делать карьеру, но не административную, а умозрительную — отказываясь от банального познания вещей и восходя к настоящему властному (полномочному) оперированию ими. Так, в предисловии к «Риторике», начав с довольно затертой похвалы преимуществу хорошо построенного слова перед богатством (это сравнение коренится еще в долитературной традиции Европы), он вдруг неожиданно приписывает слову двойную прагматику. Слово разит врагов и при этом утешает друзей:

А искусное слово, исходящее из прошедшего обучение разума, резче меча и острее сабли: оно поражает врагов, а друзей радует — так что говорящий не только от друзей, но и от врагов немалой сподобляется похвалы. Ведь враг тоже умеет восхищаться добродетелью мужа (Κορυδαλλεύς, 1729: 4).

Хотя все топоры, которые мы видим в этом отрывке, известны из классической традиции, их сочетание вполне отвечает новой интеллектуальной программе. Друзья обладают методологической рефлексией, их радует не просто эффектная речь, оспаривающая аргументы оппонентов, но речь, за которой стоят годы обучения. Тогда как враги, способные восхищаться добродетелью³, образуют тот горизонт минимального действия речи, который позволяет признать, что речь не погрузилась в топь ошибок, но продолжает быть проекцией добродетели выступающего. В предисловии к переводу «Аналитик» Аристотеля Коридаллевс еще подробнее пишет, как именно власть ума над душой и оказывается сильной позицией, позволяющей пересобрать уже не только науки, но и внутренние дискурсы, и тем самым утвердить подлинную власть ума перед мнимой властью политических привычек:

А разум действует всегда последовательно, переходя от предпосылок к заключению, что Философ и называет логосом в собственном смысле в шестой книге Никомаховой этики, и по этой причине наша душа и называется имеющей логос, и изделие этой души — все прочие поверяемые на истинность привычки, которые ум может в ней совокупно воспринять.

В логическом трактате разбирались герменевтические речения согласно претерпеваниям в душе, так как речения и позволяют истолковать эти претерпевания. Так как эти претерпевания подразделяются тройко, то на три

³Единственное число здесь не случайно, так как мы выяснили, что отказ от понимания добродетелей как единичных подвигов и поступков произошел еще в поздней Византии, и добродетель стала пониматься как нарративный, а не событийный феномен.

части получается делить и речения. Одни извещают нас о простых смыслах, другие — о сочетании и различии того, что видится простым, а третьи — о наличии их или неналичии, которые и являются показателями истины и лжи. Таким образом, эти последние уже становятся указаниями на множество составных смыслов, из которых одни возводятся к другим, и обозначаются различно. Два первых удостоиваются рассмотрения диалектиков только ради третьих. Третьи, будучи совершенными, и составляют содержание всего логического трактата: в нем объясняется, как их познавать и составлять. А так как знание частей не приводит к знанию целого, так как некоторые из них непосредственно связаны с целым, а некоторые опосредованно, то Аристотель правильно решил сначала смотреть первое и второе по этому подразделению, а потом уже перейти к разговору о третьем (*Κορυθαλλεύς*, 1729: 5).

Феофил Коридаллевс, превознося чуткость своих учеников, их возвышение над содержанием отдельных наук и стремление достичь некоторого дискурса безошибочности, при этом совершенно не призывает их занять какие-то властные позиции, существующие в силу привычки. Напротив, он требует от них быть странниками, маргиналами в управленческих структурах, предпочитая заботам распорядителей не остывшую тягу к учебе и самосовершенствованию:

Поэтому и вы, о слушатели, узнавшие блаженную жизнь и много превознеся слово над богатством, и достаточно обучившись общедоступному знанию (это все, что относится к правилам частей речи и видовому сочетанию высказываний), и по вашему деятельному усердию обретя к этому знанию навык, уже внутри себя усвоили предпосылки словесного выражения. Поэтому настало время вам переходить к другому обучению: которое эти предпосылки выводит на свет и слово методично заостряет как меч на оселке, — чтобы вы, сделавшись стойкими в методических рассуждениях, благодаря вашему созерцанию и словесной способности, могли точно умозаключать о любой вещи и со знанием дела возражать борцам против истины. И видя, что вы стремитесь к философии более, чем ко всем прочим наукам, и с большой охотой пользуетесь ей в делах, я лучшим образом хвалю вашу охоту, или, лучше сказать, называю блаженной вашу любовь к учебе. Бог, все это напрямую нам открывший, к этому нас побудил в нынешних обстоятельствах, когда не то что философия пребывает в забвении ото всех людей, но даже все те, кто имеют к ней отношение, каждый день вынуждены сражаться с мириадами трудностей. Пока вы юные, вы можете презирать наслаждение и всякую расслабленность и с желанием браться за изучение философии, зная, что философия, как благой ваятель, придает душе прекрасное обличье, и как сказал кто-то из знаменитостей в области философии: «Философия — единственное, что может сделать человека Богом». Ведь благодаря философии люди успокаивают свои бесчинные порывы, делают благоприличными свои

устремления, с разумом воздерживаются от неразумных страстей, и впредь учиняют себя благопригодными к правильной жизни (Κορυδαλλεύς, 1729: 12).

Неизбежным развитием системы нового аристотелизма как учения, направленного одновременно против больших нарративов альтернативных философских систем и против элементарных заблуждений невежд, путающих простые понятия не только в речи, но даже в уме, стала невольная персонализация и грамматикализация логики и аргументации Аристотеля. Тематическое расчленение знания, свойственное Аристотелю, превращается под пером Коридаллеуса в грамматическое: те уровни бытия, которые вычленяет Аристотель с опорой на логические и лингвистические явления, оказываются уровнями познания, которые нужно пройти на пути достижения идеального познавательного состояния, идеального дискурса описания реальности. Вот как трактует Коридаллеус одну из первых фраз трактата Аристотеля:

«То, что в голосе, — это символы претерпеваний души, а то, что пишется, — символы того, что в голосе...».

В подлежащих искусствам или наукам, направленных на теоретическое рассмотрение вещей, не так бывает, что каждое из них предназначено своему собственному искусству и потому ни в коем случае не может подпадать под теоретическое рассмотрение другого искусства или науки. Нет, одна и та же вещь, как оказывается, относится ко множеству наук или искусств; как, например, дерево становится материалом не только для плотника, но и для кораблестроителя. Так и среди теоретических предметов один и тот же человек может рассматриваться физикой, так как он природен, и может метафизикой, а именно — он может рассматриваться как сущее некоторого вида. Он отождествляется с какой-то одной противоположностью, а от всего прочего отделяется: в науках — собственным способом теоретического рассмотрения каждой науки, а в искусствах — по различию итога каждого из искусств, а также по образцу, который в каждом искусстве используются. Деревья, которые рассматриваются как необходимые для приготовления стола или сундука, — это материал плотника. А те, которые обозначены для приготовления корабля, становятся специфическим материалом корабельщика.

Несомненно, то, что здесь подвергнуто рассмотрению, — имя, глагол, и прочее — рассматривается не только с помощью логического метода, но и может быть отдано грамматикам и риторам. Поэтому Философ, чтобы прояснить нам специфический способ разбора в настоящем случае, противопоставив его мысли грамматиков и риториков, берет для рассмотрения четыре вещи, которые хотя бы как-то относятся к материи логического трактата: это вещи, смыслы, звуки и буквы. Из этих четырех первый субстрат — это вещи как

некое предельное основание всех остальных. Вслед за вещами возникают смыслы как ассоциирующиеся с вещами подобия, воспринимаемые чувствами, или, иначе говоря, видимость первого субстрата путем воображения: таким образом, смыслы — это как бы некие иконы вещей и подобия их в душе. Третье место занимают звуки, которые — знаки и символы смыслов, как буквы — символы звуков. Из этих четырех вещи и смыслы — от природы, ибо во всех отношениях они сущие, а оставшиеся два, звуки и буквы, — не от природы, но от установления, потому что они оказываются созданиями нашего примышления. Как-то раз люди сошлись и условились, какими звуками обозначать друг для друга какие вещи и какими начертаниями закреплять звуки, почему эллины и пользуются одними, италийцы — другими, а третьи — третьими. Поэтому не из нас самих претворяются вещи или смыслы, но они запечатлеваются в одних и тех же представлениях, которые все люди относят к тем же самым вещам. Ведь все вещи для всех оказываются теми же самыми, а звуки и буквы зависят от нашего примышления (эпинойи), и люди могут переделывать их как угодно (Коридаллеус, 1729: 18).

Как мы видим, в таком переосмыслении Аристотеля как теоретика не общих оснований логики, но достаточных оснований правильной внутренней речи оспариваются уже заблуждения внутренней речи, которые могут быть неочевидны в традиционной грамматике речи, но вполне очевидны внутри новой грамматики как грамматики конвенционального создания коммуникации. Коммуникация создавалась как решение гносеологической задачи, но гносеология в интерпретации Коридаллеуса, незаметно подменяющего тезис, относится уже не к системе вещей, а к системе внутренних представлений, в которой даже грамматика может подвергнуться переработке. Следовательно, необходима система теории, которая будет привязывать грамматические явления к моментам реальности и тем самым утверждать власть над гносеологией, постоянно меняющей аспекты рассмотрения одного и того же предмета.

Ученик Феофила Коридаллеуса Герасим Влахос (1607–1685) пошел еще дальше, развернув лаконичную по мысли, хотя и многословную по материалу позицию учителя в особый подход к действительности. Если грамматическая привязка возможна и реалистичность грамматических категорий позволяет не быть сбитым с толку, когда одна и та же вещь рассматривается в разных аспектах, то тогда можно уже и сам правильный стиль, и саму гладкость письма сделать реалистической гносеологией. Стилистика и содержание высказывания будут уже не вариантами отношения к реальности, но наиболее общими свойствами самой реальности, так что любая онтология будет сразу

сведена на уровень частной гносеологии. Именно поэтому, а не исходя из каких-либо внешних интересов, Влахос настаивал на том, что проповедовать должны не священники с их специализацией, но миряне, как наименее специализированные в своей речи и потому наиболее убедительные.

В работе «Гармония определений» (Βλάχος, 1661) Влахос так и объявляет, что наука была дана после грехопадения как замена непосредственной райской истины. Поэтому всякое знание о природе вещей — это не знание сущностей, а знание обстоятельств былого грехопадения. Но зато знание правил и достоинства собственного мышления — это и есть исправление внутренней речи, над которой и начинает господствовать «дар разума» независимо от того, получает ли он публичное измерение или остается только делом частного человека. Так как это рассуждение о властном контроле над внутренней речью довольно сложное и кажется несколько «романным», то мы снабдили его примечаниями:

Адам⁴, невидимыми руками созданный⁵ и божественным дыханием получивший форму, как только преступил заповедь Творца всех, помрачил образ божественной красоты и довел по подобию Божию созданного человека до сходства и уподобления неразумным скотам⁶. Как раз когда человеческий род утратил дар разума⁷, он самым явным образом лишился древа знания и жизни и Богом был осужден есть хлеб знания сущих, от тяжких трудов обучения и постижения, в поте лица. И когда от прежней невинности человек впал в немилость судьбы, заполнил он собственный ум незнанием и невежеством, и если прежде он был облачен вожделением⁸ слова, теперь он оснастил⁹ себя

⁴Букв. «тот Адам», обычная формула для обозначения Адама как лица священной истории, в противоположность Адаму, взятому в качестве примера определенных свойств и качеств, возникших в человеке после грехопадения.

⁵Для патристической экзегезы необычен двойной смысл слова «невидимый»: указание и на метафорическое употребление слова «рука» применительно к Богу, и на одно из важнейших свойств Божиих, специально тематизированных схоластикой, — непостижимость Бога для привычного чувственного познания. Благодаря такому двойному смыслу метод Влахоса дистанцируется от метафор богословского созерцания, требуя большей строгости определений.

⁶Ср.: Пс. 48:13.

⁷В духе патристической экзегезы Влахос рассматривает грехопадение Адама не как волевой, а как интеллектуальный акт, и такая перспектива позволяет ему перейти от примера священной истории к обобщению текущего опыта.

⁸Лат. *voluptas*.

⁹Букв. «вооружил», но выражение это устойчиво как в латинском, так и в греческом языке, и обозначает оно не агрессивность намерений и ближайших действий (к каким ассоциациям мы привыкли), а оснащение себя всеми возможностями в стремлении стать «во всеоружии».

неразумием. Получилось, что человек всецело (как и множество животных¹⁰) стал непричастен всякого знания, чего ни в коем случае нельзя было допускать: пока премудрый промыслитель¹¹, всепремудрый Промысел Божий, не подал людям с неба огонь знания и науки и тем самым вернул людей к первоначальному достоинству, различив между ними и бессловесными животными. По этой причине и философ Фалес весьма разумно заявил перед всеми: «Познание трудно, но блаженно», — и оно есть жизнь по природе. Так как, согласно философу, познание есть обладание, приобретаемое через доказательство, и его необходимейшим средством является определение, без которого нельзя сделать ни априорного, ни апостериорного заключения, — поэтому мы, учтя в уме¹² всю необходимость и пользу определений, решили собрать (насколько это возможно) и издать все определения сущих вещей, рассеянные по разным текстам¹³.

Наше намерение тесно следовало задуманному нами: собрать у внешних и внутренних¹⁴ греческих учителей определения сущих вещей, а в случае недостатка определения восполнить недостающую самому, и тем самым передать учащимся самый удобный и легкий эвристический метод доказательства, — поэтому мы и назвали эту книгу «Гармония определений» сущих вещей: в ней мы предлагаем читателю собранные вместе определения ученых (которые они давали вещам) и дополнительно приводим то, что прямо относится¹⁵ к этим вещам. С Бога мы начинаем¹⁶ и к Нему же в конце возвращаемся.

¹⁰ «Множество животных», а не просто «животные», потому что к категории животных может относиться человек (в богословии также ангел), и тогда прямой смысл сравнения утрачивается.

¹¹ Греч. *προμηθεύς*, в латинском варианте также стоит имя Прометея.

¹² В лат. варианте «обратив внимание». Влахос говорит не об определении как общем моменте научного и философского текста, а об «определениях», то есть об известных ему успешных формулировках, на примере которых можно показать эффективность логических операций.

¹³ Букв. «рассеянно положенные», — технический термин, обозначающий письменную фиксацию. Тем самым Влахос подчеркивает, что он обобщает опыт древних философов и Отцов Церкви, а не следует их отдельным стратегиям аргументации.

¹⁴ Противопоставление «внешней» языческой и «внутренней» христианской философии обычно для византийских богословов, и Влахос употребляет эти слова мимоходом, как будто статус и авторитет мыслителей прошлого разумеется сам собой и не требует никаких дополнительных эпитетов.

¹⁵ В греч. варианте речь идет о свойствах, которые «уместны» (в лат. варианте *convenienti*) и признаются всеми как свойства именно этой вещи. Влахос вводит наравне с умозрительными критериями познания вещей и критерии здравого смысла.

¹⁶ Возможная отсылка к проповеди апостола Павла в Ареопаге, где цитируется отрывок из поэмы Явления Арата «Мы же Его и род» (Деян. 17:27). Поэма Арата начинается словами «С Зевса начнем». Таким образом, для любого читателя Влахоса, знакомого с традиционной экзегезой данного места, такое необычное зачало в последней фразе *Предисловия* задавало методологическую перспективу всей работы: языческие мыслители

Ведь Бог — всевышнее начало, и Его же самого мы решили определить как конец нашей книги¹⁷ (Βλάχος, 1661: 153-154)

Итак, мы видим, что для Влахоса гносеология оказывается окончательно негативной наукой, которая нужна для критики эвристического метода. Само по себе правильное познание после грехопадения невозможно, но зато возможна правильная критика тех функций личного сознания, которые приводят к заключениям и выводам. Для этого достаточно заменить авторитеты на цитаты как негативные определения познания, а метод — на представление о персональном возвращении к Богу как главной границе сознания.

Самый показательный и самый анекдотический итог позиции Влахоса — разбор вопроса о том, является ли физика теоретической или практической наукой. Влахос настаивает на том, что для Бога она теоретическая и практическая наука одновременно, потому что Бог и созерцает законы бытия, и создает их, — в этом рассуждении мы опять же слышим отзвук византийского антитомизма, который, борясь с концепцией *actus purus* в пользу паламитской модели «сущность — энергия», настаивал на заинтересованном созерцании Богом мира, которое находит выход в божественных энергиях. Тогда как человек со своей позиции понимает физику либо как теоретическую науку, — именно так понимают ее посвященные, которые усвоили весь ее нарратив, — либо как практическую науку — если мы делаем из нее практические выводы на уровне здравого смысла. В последнем случае мы используем физические законы как этико-политические басни и метафоры и тем самым производим критику нашей внутренней гносеологии, стремящейся найти референцию внутреннего опыта. Физика оказывается не просто формой гносеологии, а критикой любых гносеологических форм, которым теоретичность или практичность может придать только Бог, а не человек.

В этом рассуждении Влахос завершил цикл развития антитомистского аристотелизма, который настаивал на том, что свойства души

создали логические категории (начало, род), служащие материалом для христианских ценностно окрашенных определений.

¹⁷В греч. и лат. вариантах конец фразы не очень внятен, можно передать его смысл словами: «мы сочли подходящим по определению для конца этой книги». Влахос явно воздерживается и от богословского априоризма, в котором Бог является и начальным, и конечным смыслом отдельных явлений, и от чисто логического анализа понятия «Бог».

не могут быть акцидентальными (чему Каллист Ангелликуд посвятил значительную часть своего трактата), но образуют неотъемлемые свойства, отражающие логику изначального божественного замысла. Различие лишь в том, что если византийские аристотелики хорошо различали позицию речи и позицию истины, — их традиционная богословская осмотрительность не допустила бы иного поведения, — то Коридаллевс и Влахос приписывают правильному дискурсу превращение даже индивида и субстрата в акцидентальные моменты существования категорий. Влахос так и объявил, что помимо традиционных пяти категорий Порфирия — род, вид, различие, тождество, акциденция — есть еще категория индивида и категория субстрата. То, что в классическом аристотелизме было способом описания реальности как утверждения субстрата, здесь оказывается способом описания реальности как акцидентальных моментов даже не нашего познания, а позиции нашего сознания в отношении познания.

Итак, мы можем говорить о существовании в Европе параллельного проекта критической новоевропейской философии, который большинству читателей знаком в его поздних и разрозненных проявлениях православной религиозной философии, причем отношения между этими проявлениями остаются до конца не проясненными и ошибочно описываются как столкновение исконной духовности и просветительского рационализма. Мы показали, что проблематика религиозной философии, такая как критическая гносеология, известная в России в поздних формах имяславия и софиологии, персонализм или понимание вещей и даже бытия как акциденций события — например, события Свободы в философии Н. Бердяева, — на самом деле восходят к роковой логике развития философии в сложной социально-политической ситуации восточнохристианского мира. Тогда риторический аргумент как аргумент публично проверенной «правильности» стал главным философским аргументом и одновременно, в ходе дальнейшего развития споров, потребовал введения негативной гносеологии как указания на границы познания в противовес старым авторитетам. Образы риторики и грамматики становились при этом образами внутренней власти над мыслью и проверки ее истинности.

ΙΣΤΟΧΝΙΚΙ

- Βλάχος Γ.* Αρμονία οριστικῆ των ὄντων κατά τους Ελλήνων Σοφούς. — Venetiis : Typis Andree Iuliani, 1661.
- Κορυδαλλεύς Θ.* Εἰς ἅπασαν την λογικὴν του Αριστοτέλους Ὑπομνήματα και Ζητήματα. — Ενετήσι : Παρά Νικολάω Γλυκεῖ τω ἐξ Ἰωαννίνων, 1729.
- Κορυδαλλεύς Θ.* Ἐκθεσις περὶ επιστολικῶν τύπων. — Ἐν Ἄλλῃ τῆς Σαξονίας (Halle) : Ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βάερ, 1768.

ΛΙΤΕΡΑΤΥΡΑ

- Clement O.* Orient-Occident, deux Passeurs. — Genève : Labor et Fides, 1985.
- Constantinides C. N.* Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 – ca. 1310). — Nicosia : Cyprus Research Centre, 1982. — (Texts and studies of the history of Cyprus ; 11).
- Geanakoplos D. J.* Theodore Gaza: a Byzantine Scholar of the Palaeologan “Renaissance” in the Early Italian Renaissance, c. 1400–1475 // Constantinople and the West. — Madison, WI : University of Wisconsin Press, 1989. — P. 68–90.
- Kunzler M.* Gnadenquellen: Symeon von Thessaloniki (1429) als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik. — Trier : Paulinus, 1989.
- Lambropoulos V.* The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation. — Princeton : Princeton University Press, 1993.
- Martínez Manzano T.* Konstantinos Laskaris: Humanist, Philologe, Lehrer, Kopist. — Hamburg : Hamburg Universität, 1994. — (Meletemata ; 4).
- Martínez Manzano T.* Constantino Láscaris, semblanza de un humanista bizantino. — Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998. — (Nueva Roma ; 7).
- Russell E.* Symeon of Thessalonica and His Message of Personal Redemption // Spirituality in Late Byzantium / ed. by E. Russell. — Newcastle-upon-Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2009. — P. 33–43.
- Szakolczai A.* The Genesis of Modernity. — London : Routledge, 2003.
- Weiss G.* Joannes Kantakuzenos — Aristocrat, Staatsmann, Kaiser and Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert. — Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1969.
- Ζακυθηνάου Δ.* Ιδεολογικά Συγκρούσεις εις την πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν // Νέα Εστία. — 1950. — Τόμ. 47. — Σ. 794–799.
- Ζαχαρόπουλος Γ. Θ.* Θεοφάνης Νικαίας. Ὁ βίος και τὸ συγγραφικὸ του ἔργο. — Θεσσαλονίκη : Κέντρο Βυζαντινῶν Ερευνῶν, 2003. — (Βυζαντινὰ κείμενα και μελέται ; 35).
- Μποροβίλος Γ. Ε.* Η Ορθοδόξη κηρυκτικὴ γραμματεία : Διαδακτορικὴ διατριβὴ / Μποροβίλος Γ. Ε. — Θεσσαλονίκη : Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2001.
- Παπαδοπούλου Σ. Γ.* Συνάντησις Ορθοδόξου και Σχολαστικῆς Θεολογίας. — Θεσσαλονίκη : Πατριαρχικὸν Ἴδρυμα, 1970.

Markov, A. V. [Markov, A. V.] 2017. "Negativnaya gnoseologiya v grecheskom aristotelizme XVII veka [Negative Epistemology in the Greek Aristotelianism of the Seventeenth Century]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (3), 13–31.

ALEXANDER MARKOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOLOGY; FULL PROFESSOR,
RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW)

NEGATIVE EPISTEMOLOGY IN THE GREEK ARISTOTELIANISM OF THE SEVENTEENTH CENTURY

Abstract: The article studies the project of critical epistemology on the periphery of Europe, which is considered as an alternative to the project of critical ontology in the center of Europe. It is proved that this critical, or negative epistemology was based on two presumptions: on the concept of power as not decision-making, but as making control over the variety of decisions, and on the representation of speech not as a statement but as an establishment of the boundaries of consciousness. These presumptions date back to the unique social and political situation in the Orthodox world, which transformed the conventions of classical rhetoric into epistemological tools. In the struggle of various political forces to master this instrumentation, the concept of power as internal speech or intellectual attitude in relation to the diversity of events was developed, and the realization of power was understood as negative epistemology, allowing facts to be established not as simple events but as true and right events. The classical concepts of Aristotle were turned into *topoi*, describing reality not as an aggregate of ontological statuses, but as a set of epistemological problems. The study of this phenomenon based on the works by Theophilus Corydalleus and Gerasimos Vlachos allows to explain common origins of the key problems of Eastern European religious philosophy (such as iconicity, personalism, and philosophy of the Divine name), which are otherwise perceived as fragmented and anomalous.

Keywords: Eastern Europe, Gnoseology, Types of Rationality, Philosophy and Rhetoric, Event, Theophilus Corydalleus, Gerasimos Vlachos.

REFERENCES

- Clement, O. 1985. *Orient-Occident, deux Passeurs* [in French]. Genève : Labor et Fides.
- Constantinides, C. N. 1982. *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 –ca. 1310)*. Texts and studies of the history of Cyprus 11. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Geanakoplos, D. J. 1989. "Theodore Gaza: a Byzantine Scholar of the Palaeologan 'Renaissance' in the Early Italian Renaissance, c. 1400–1475." In *Constantinople and the West*, 68–90. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Kunzler, M. 1989. *Gnadenquellen: Symeon von Thessaloniki (1429) als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik* [in German]. Trier: Paulinus.
- Lambropoulos, V. 1993. *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*. Princeton: Princeton University Press.
- Martínez Manzano, T. 1994. *Konstantinos Laskaris: Humanist, Philologe, Lehrer, Kopist* [in German]. Meletemata 4. Hamburg: Hamburg Universität.

- . 1998. *Constantino Láscaris, semblanza de un humanista bizantino* [in Spanish]. Nueva Roma 7. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Russell, E. 2009. "Symeon of Thessalonica and His Message of Personal Redemption." In *Spirituality in Late Byzantium*, ed. by E. Russell, 33–43. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Szakolczai, A. 2003. *The Genesis of Modernity*. London: Routledge.
- Weiss, G. 1969. *Joannes Kantakuzenos — Aristocrat, Staatsmann, Kaiser and Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert* [in German]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Βλάχος, Γ. 1661. *Αρμονία οριστική των όντων κατά τους Ελλήνων Σοφούς* [in Greek]. Venetiis: Typis Andree Iuliani.
- Ζακυθνού, Δ. 1950. "Ίδεολογικά Συγκρούσεις εις την πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν" [in Greek]. *Νέα Εστία* 47:794–799.
- Ζαχαρόπουλος, Γ. Θ. 2003. *Θεοφάνης Νικαίας. Ό βίος και τό συγγραφικό του έργο* [in Greek]. Βυζαντινά κείμενα και μελέται 35. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών.
- Κορυδαλλεύς, Θ. 1729. *Εις άπασαν την λογικήν του Αριστοτέλους Υπομνήματα και Ζητήματα* [in Greek]. Ενετίησι: Παρά Νικολάω Γλυκεί τω εξ Ιωαννίνων.
- . 1768. *Έκθεσις περί επιστολικών τύπων* [in Greek]. Έν Άλλη τής Σαξονίας (Halle): Έν τή τυπογραφία του Βάερ.
- Μποροβίλος, Γ. Ε. 2001. "Η Ορθοδόξη κηρυκτική γραμματεία" [in Greek]. PhD diss., Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Παπαδοπούλου, Στ. Γ. 1970. *Συνάντησις Ορθοδόξου και Σχολαστικής Θεολογίας* [in Greek]. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα.

АНДРЕЙ МАЛЬЦЕВ*

АНДРЕЙ БОЛОТОВ И ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ СУБЪЕКТНОСТИ В РОССИИ XVIII ВЕКА. ЧАСТЬ II**

Аннотация: В статье рассматривается проблема субъектности и субъективности в России XVIII века на примере Андрея Болотова. Описывается как происходило опознание себя в качестве обособленно действующего субъекта на основе открытия и изобретения своего внутреннего мира, когда индивид, определяя характеристики своей субъективности, выделял себя в качестве субъекта мысли и действия. Автор предполагает, что раскрытию субъективности способствовала дифференциация социальных ролей, что приводило к отчуждению от статусов и социальных ролей, что, в свою очередь, заставляло рефлексировать по поводу собственного подлинного «Я», вынуждало «искать» свой внутренний, отличный от других мир, к которому индивид имеет привилегированный доступ. Автор анализирует расширение ролевого репертуара русского дворянина в XVIII веке, и как этот процесс повлиял на рост интереса к внутренним переживаниям. На основании этого выдвигаются предположения, что в условиях зависимости от традиционной нормативности и государства, обнаружение своего отличия от внешнего мира вынуждало акторов прибегать хитростям и лицемерию, что в определенных условиях могло усиливать поиск самости. Подчеркивается, что этому должны предшествовать изменения в социальной структуре (трансформация ролевых наборов) и параллельное распространение различного рода повествований, уделяющих внимание описанию внутренних состояний, что давало актору инструмент для опознания и обозначения себя в качестве уникального существа и субъекта социальной деятельности. Описывается как Андрей Болотов в процессе отторжения себя от государственных, субкультурных и сословных ролей постепенно, хотя и достаточно фрагментарно очерчивает границы своей самости, идентифицирует себя в качестве самостоятельно действующего индивида. Подчеркивается, что Болотов озабочен своей субъективностью и пытается осознать себя в качестве независимого субъекта, одновременно он прибегает к различного рода хитростям, ускользанию и лицемерию, чтобы не осложнять взаимодействие с государством и своей социальной средой.

Ключевые слова: субъект, субъективность, самость, индивидуализация, XVIII век, история России, Андрей Болотов.

IV. ТРАНСФОРМАЦИЯ РОЛЕВЫХ МОДЕЛЕЙ И ИНТЕРЕС К ВНУТРЕННЕМУ МИРУ

Мишель Фуко описывает (Фуко, Титова и Хома, 1998: 79–108), как в период поздней античности расходятся власть над собой и власть

*Мальцев Андрей Александрович, к. социол. н., независимый исследователь, maap1313@gmail.com.

**© Мальцев, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

над другими. Если раньше предполагалось, что господство над собой необходимо для господства над другими, то в эпоху Римской империи подобная взаимосвязь (господство над собой, над домашними и над другими) модифицируется в ходе переработки «этики самообладания», в результате чего «краеугольным камнем этики стал принцип господства над собой» (Фуко, Титова и Хома, 1998: 107). Происходит это под влиянием изменений в матримониальной практике и в политической игре. В первом случае семья превращается в обоюдно сопричастное сосуществование двух партнеров, что налагает новые строгие обязательства на супруга. Во втором случае политический труд становится независимым от статуса; знаки статуса начинают существовать отдельно от человека и уже не свидетельствуют о его качествах; один и тот же политический статус предполагает множество разнонаправленных ролей: в сенате — одна роль, в императорском дворце — другие ролевые предписания, перед народом надо вести себя иначе, чем в сенате или во дворце, и т. п. В каждом случае надо соответствовать ситуации, надо надевать на себя новую «маску» в зависимости от особенностей коммуникации и места, где происходят трансакции. Как следствие, изменяются представления о человеке. Главный принцип теперь: то, что ты есть, — это не занимаемый тобою пост, не обязанности, которые ты исполняешь, не место, на котором ты оказался выше или ниже прочих; то, что ты есть, — это твой разум, «нашедший приют в теле человека», независимый от искусственного, лишённого оснований мира статусных знаков (там же: 105–106). То же самое можно наблюдать в Новое время.

Чтобы произошло открытие-изобретение внутреннего мира или просто проснулся интерес к внутренним состояниям, человек должен перестать идентифицировать себя с одним статусом, который определяет его судьбу, поступки, действия, отношения с другими людьми и прочее. То есть необходимо, чтобы человек оказался в ситуации, когда уже трудно видеть себя в одной локальной точке социального пространства, когда приходится примерять себя к различным социальным позициям, надевать на себя разные «одежки», вступать в трансакции под разными «ликами», — и происходит это не добровольно, а под давлением коммуникаций, которых становится больше и которые все хуже связываются между собой. Иначе говоря, должно произойти своего рода отделение человека от его социальных ролей, многочисленных и часто противоречащих друг другу.

Современная городская жизнь переполнена отчужденными ролями и ролевыми конфликтами; они так же привычны, как и популярные

психологические книжки, помогающие с этими конфликтами справиться. Столь знакомое современному городскому жителю разнообразие ситуаций, спонтанно очерчивающих границы индивидуального, для российского дворянина XVIII в. было социокультурной проблемой, которая требовала дополнительной рефлексии и эмоционального напряжения.

Традиционное общество предполагало неразделимое единство человека с его статусом и с соответствующим набором ролей и знаков, демонстрирующих этот статус во всех его ролевых модификациях. Об этом писал еще Эрих Фромм:

В раннем Средневековье каждый был прикован к своей роли в социальном порядке. Человек почти не имел шансов переместиться социально — из одного класса в другой — и едва мог перемещаться даже географически, из города в город или из страны в страну. За немногими исключениями, он должен был оставаться там, где родился. Часто он даже не имел права одеваться как ему нравилось или есть что ему хотелось. Ремесленник был обязан продавать за определенную цену, а крестьянин — в определенном месте, на городском рынке. Член цеха не имел права передавать технические секреты своего производства кому бы то ни было за пределами цеха и был обязан допускать своих коллег по цеху к участию в каждой выгодной сделке по приобретению материалов. Личная, экономическая и общественная жизнь регламентировалась правилами и обязанностями, которые распространялись практически на все сферы деятельности (Фромм, Швейник, 1993: 44).

Человек был привязан к своему социальному статусу; по внешним признакам легко можно было определить статус человека; статус диктовал ограниченный ролевой набор, социальные роли определяли судьбу человека. Другими словами, при одном взгляде на человека можно было определить, кто он такой, как будет себя вести с другими людьми и какая жизнь его ждет (если исключить такие внешние вмешательства, как войны, природные катастрофы, неурожай или изменение экономической конъюнктуры)¹. Отсюда предсказуемость поведения и прозрачность социальной жизни, когда, как отмечает Никлас Луман, «никто не попадал в ситуации, где требовалось бы объяснить, кто он такой. В высшем слое общества достаточно было назвать имя, в низших слоях люди были известны по местам, где жили» (Луман, Скуратов, 2006: 41).

¹ «В наипростейших обществах человеку с детства чаще всего открыт лишь один-единственный прямолинейный путь — один для женщин и один для мужчин. Развилки почти нет, и человек редко оказывается один на один перед принятием решения» (Элиас, Антоновский и др., 2001b: 185).

В Западной Европе ситуация меняется в XVI–XVIII вв., когда знаки теряют былую прозрачность и тянутся к произвольности. «Использование знаков утрачивает надежное соответствие существующей реальности; знаки становятся средством представления» (Луман, Антоновский и Тимофеева, 2009: 169). Знаки отделяются от статуса, а социальные акторы уже не могут узнавать других по внешним признакам; теряется основа для устойчивой идентификации, а социальная жизнь распадается на множество различных фреймов с различными ролевыми ожиданиями, подчас достаточно противоречивыми.

Разнообразие и неопределенность знаков — это проблема, которая вынуждает искать самость не в идентификации со знаками, статусом, ограниченным ролевым набором, а внутри самого себя. Если говорить языком теории Никласа Лумана, то «Я» парадоксализируется², «Я» уже не видит своего соответствия социальным статусам и ролям; то, что считалось «Я», превращается в «не-Я»; социальные роли не обеспечивают единство «Я», — скорее наоборот, социальные роли раздирают «Я» на отдельные части. Человек уже не может объединить все свои ролевые позиции в некую целостность, с которой мог бы идентифицироваться. Единство теперь нужно искать в другом месте — во внутреннем мире человека.

Во Франции XVII в. в первую очередь в среде аристократии и крупной буржуазии происходит обновление и расширение ролевого репертуара (Неклюдова, 2008: 14). В возникшей ситуации человек не только исполнял заданные роли, но и экспериментировал с новыми ролями (там же). Одновременно в ходе аристократического противостояния королевской власти создаются новые представления о частной жизни; иначе говоря, в независимой от государства и презираемой частной сфере в ходе своеобразных аристократических экспериментов с альтернативными государству формами публичности и общественного самовыражения (там же: 64) появляются островки новой публичности — «частной публичности», где стираются сословные различия и культивируются «нежные чувства» с пристальным вниманием к внутреннему миру и всему, что выходило за рамки конвенциональных мыслей и чувств (там же: 85–86). В Италии расширение ролевого репертуара произошло еще раньше (там же: 33).

Во внутреннем мире человек может обнаружить собственную подлинность и единство и, опираясь на собственный опыт, может разглядеть

²См.: Луман, Филиппов, 1991.

подлинность Другого, тем самым обезопасив себя от возможных провалов в коммуникациях. Лидия Гинзбург пишет про мемуары герцога Сен-Симона: «Концепция Сен-Симона ясна, — он изучил внутренние пружины, движущие этими людьми, и поэтому с легкостью и злобным наслаждением читает внешние знаки их поведения» (Гинзбург, 1999: 131). Внешнее отделяется от внутреннего, и их соответствие становится проблемой с потенциальным социальным дискомфортом, когда неумение определить, что скрывается за знаками, может привести к срыву коммуникаций с последующей социальной деградацией. Поэтому актуализируется проблема притворства, лицемерия, симуляции; становится популярной метафора театра при описании мира, общества, поведения людей. Можно вспомнить Шекспира: в конце концов Гамлет вынужден хитрить перед лицом сильного дяди, он надевает маску и, потрясенный коварством людей, ищет подлинность под многочисленными масками в мире, где «порвалась дней связующая нить». «Быть или не быть» — это выбор между самостью (быть самим собой) и отказом от своей самости (смириться под ударами судьбы и раствориться в бездне небытия).

Ефим Эткинд считает, что понятие «внутренний человек» возникло в конце XVIII в. — впервые он находит упоминание о нем в сочинениях Жан-Поля (Рихтера) (Эткинд, 1998: 11).

Меняется концепция доверия³. Формируется идея частного интереса, и буржуа уже скептически смотрят на этику дворянства, предполагающую демонстративную благородную щедрость, героизм и другие подобного рода добродетели; теперь моралисты рассматривают этику дворянства как простую иллюзию человеческого «Я» и как продукт самолюбия и личного интереса (Лаваль, Рындин, 2010: 97–99).

В XIX в. после сентиментализма и романтизма стремление проникнуть в мир Другого становится обычным делом. Пестование собственной чувственности предполагало поиск чувственности в других — «Крестьянки тоже умеют любить». В романтизме с его апологией необычного, разочарованного и индивидуального внутренний мир Другого предстает как мрачное подземелье под красивым дворцом. Трудно увидеть, что творится за фасадом прекрасных тел, но, когда научишься смотреть, тебя ожидает жестокое разочарование в роде человеческом. «...Вскоре я стал видеть только безобразную природу. Беспощадный мой анализ проникал везде и всюду, дерзко срывая старательно сшитые одежды,

³См., например: Гидденс, Ольховиков и Кибальчич, 2011: 207–261.

развязывая все шнурки, обнажая далеко запрятанные увечья, и я злобно убеждался в том, что в области прекрасного имеется великое множество исключений» (Жанен, Брахман, 2010: 37–38). Констатация разрыва с «ужасным» и лживым миром заставляла романтиков изобретать свой непохожий на другие внутренний мир, выделять и обозначать уникальность собственных переживаний. С недоверия к лицевой стороне и с поиска изнанки рода человеческого начинает свою карьеру натурализм (Булгарин, 2009).

Не следует забывать, что ролевое разнообразие предполагает не только пространственное, но и темпоральное измерение, когда старые, давно знакомые социальные роли входят в противоречие с новыми ролевыми установками, что становится особенно заметно при появлении и распространении такого социального явления как мода. «Сноровка по отношению к обстоятельствам времени становится важнее, чем общественное положение» (Луман, Антоновский и Тимофеева, 2009: 218).

Можно предположить, что похожие процессы происходили в России.

Дворянский быт конца XVIII – начала XIX в. строился не только на основе иерархии поведений, которая создавалась иерархичностью политического порядка послепетровской государственности, организуемой табелью о рангах, но и как набор возможных альтернатив («служба/отставка», «жизнь в столице/жизнь в поместье», «Петербург/Москва», «служба военная/служба статская», «гвардия/армия» и т. д.), каждая из которых подразумевала определенный тип поведения. Один и тот же человек вел себя в Петербурге не так, как в Москве, в полку не так, как в поместье, в дамском обществе не так, как в мужском, в походе не так, как в казарме, а на балу иначе, чем «в час пирушки холостой» (Лотман, 1992b: 277).

Каждый тип поведения, как считает Юрий Лотман, тяготеет к атральнойности. Другими словами, дворянин не просто жил — он играл, исполнял роль, надевал «маску» в зависимости от обстоятельств — «сценической площадки». По мысли Лотмана, это связано с резкой семиотизацией и театрализацией дворянской жизни после петровских реформ, когда «бытовая жизнь приобретала черты театра» (Лотман, 1992a: 250). Детали быта, которые раньше не выделялись в повседневной жизни, начинают о многом говорить — теперь по ним можно определить, что за человек перед вами: столичный дворянин или провинциал, служащий или отставной, военный или статский, барин-вельможа или мелкопоместный дворянин. Многие роли осознавались как чужие и для чужих, а в перерывах — антрактах — люди возвращались к «естественному» домашнему партикулярному поведению при закрытых дверях,

в тесном кругу «своих» (Лотман, 1992а: 252). Появляется разрыв между театрализованной публичной сферой и интимной частной сферой.

Лотман об этом не пишет, но можно добавить, что семиотизация и театрализация жизни подразумевают интенсификацию самоконтроля и внимательные отношения к знакам в процессе транзакций, когда надо точно понять смысл знаков и рассчитать «ценность» собеседника — его статус и престиж. Как следствие, формируется определенный тип рациональности — подобный тому, функционирование которого в придворном обществе описал Норберт Элиас (Элиас, Кухтенков и др., 2002: 115–119).

Важно, что теперь дворянин мог выбирать себе статус, «роль», стиль жизни. Наличие индивидуального выбора резко отделяло дворянское поведение от крестьянского и т. п. (Лотман, 1992а: 253). Дворянин получил возможность дистанцироваться от всех возможных ролей и рассматривать их как варианты возможной судьбы или возможного стиля поведения в той или иной ситуации. Это, однако, не отменяло давления традиционных пластов культуры, от которых дворяне все равно были достаточно зависимы, особенно в провинции.

Конечно, изменения в поведении коснулись не всех дворян в равной степени, но это тоже ставило дворянина перед проблемой: какой тип поведения выбрать? Остаться жить в глуши в заросшем мхом полукрестьянском домике или адаптироваться к «веяниям времени»? Во втором случае дворянин получает возможность приобрести коммуникативные преимущества с последующими перспективами восхождения по социальной лестнице, в то время как первый вариант поведения предполагает постепенную социальную деградацию и, в конечном счете, разорение.

Как бы то ни было, происходит размывание идентичности, которую уже не прикрепить к определенному типу поведения, статусу, набору взаимосвязанных социальных ролей. В этих условиях растет интерес к внутреннему миру, и дворянское общество в конце XVIII – начале XIX в. уже открыто для сентиментализма и романтизма, а дальше, как известно, о душевных переживаниях и противоречиях начинает говорить русская литература.

Возможно, особая чувствительность к смене «масок» подтолкнула Болотова к внимательному отношению к проблемам души еще до «Манифеста о вольности дворянства». Реакция Болотова на социально-культурную дифференциацию и ролевую диверсификацию не сопровождается травмой или чем-то подобным. Это не культурный шок, так хорошо знакомый обществам XX столетия. Это постепенное, умеренное

включение в статусно-ролевое разнообразие, без болезненных разрывов и трещин в коммуникациях. К рефлексии Болотова подталкивает скорее его личный опыт соответствий и несоответствий, приправленный обильными знаниями о мире, полученными через иностранные книги, журналы и газеты, ученостью и сдерживаемой активностью, которая склоняет к деятельности и, одновременно, боится последствий собственного вмешательства в существующий порядок.

Ни у Болотова, ни у его окружения не заметно нарочитой театрализации жизни и общения. В своих воспоминаниях Болотов редко обращается к литературным сюжетам. У него почти нет упоминаний литературных героев (хотя читал Болотов очень много); даже античные персонажи почти отсутствуют, за исключением описания событий в Шадском уезде.

Мне кажется, что в данном случае гипотезу о театрализации (как и сам термин «театрализация») можно безболезненно отложить в сторону, — главное, что Юрий Лотман фиксирует и описывает расширение ролевого репертуара дворянина XVIII века. Вряд ли этот процесс связан с нарастанием чего-то искусственного в поведении (каким бы искусственным не выглядело поведение дворянина в глазах постороннего «простого» наблюдателя), и хотя, скорее всего, театральные метафоры — такие, например, как «маска» — здесь вполне применимы, но в то же время сам этот процесс гораздо шире, чем просто театрализация социальной жизни. Иначе говоря, здесь имеет место не только и не столько культурный (к чему отсылает термин «театрализация»), сколько социальный феномен, предполагающий трансформацию ролевых моделей в обществе.

Болотов время от времени в своих воспоминаниях использует театральную метафору, хотя и не злоупотребляет ею. Обращение Болотова к словарю театра, возможно, связано с тем, что ему приходится регулярно сталкиваться с проблемой несоответствия наружного подлинному. Болотова беспокоит внешнее благорасположение и внутренняя злоба по отношению к нему некоторых людей из его окружения: «...сей человек, при всем наружном дружелюбном своем обращении со мною, был мне втайне великий враг и недоброхот» (Болотов, 1873: 374). «Ныне наполнен свет множеством таких людей, коих наружности ни как не можно верить, и что, положась на оную, тотчас обмануться можно», — предупреждает Болотов сына Павла (там же: 621). Да и самому Болотову подчас приходится скрывать свои чувства под наружной личиной.

Иногда к восприятию мира как театра Болотова подталкивала позиция незаинтересованного наблюдателя, зрителя, получающего удовольствие от увиденного. Вот как он говорит о себе: «Я был всему тому только зрителем, и смотря на происходившее, только-что внутренно тому смеялся» (Болотов, 1873: 371).

Болотов задумывается над проблемой соответствия внешнего и видимого внутреннему. Он стремится сохранить мир в целостности. Болотов обвиняет в лицемерии автора понравившейся ему книги «Утехи меланхолии»⁴, когда узнает, что тот на самом деле деспот и тиран, мучивший своих крестьян; он предлагает бросить в огонь полюбившуюся книгу, «дабы она не делала собою стыда нашим братьям сочинителям и ученому свету, и не подавала повод собою заключать что и другие писатели в состоянии принимать на себя такую же маску и себя в сочинениях своих изображать совсем не такими каковы они суть на самом деле, и так много все употребляют дар писания» (Newlin, 2001: 133–134, 200).

Автор обязан соответствовать тексту, реальность должна соответствовать репрезентациям, событие не должно отличаться от представления, социальные роли не должны отделяться от человека, означающее и означаемое едины — так считал Болотов, как, впрочем, и все его современники. Но Болотов озабочен проблемой того, «каковы они суть на самом деле» и как складываются отношения между внешним и внутренним. Недоверие к внешним проявлениям девальвирует наружное и повышает значимость внутреннего, частного, частного мира и всего с ним сопряженного.

Болотов подчеркивает ценность простоты — в других людях и при самоописании; свою идентичность Болотов ищет и строит в рамках оппозиции «простое — сложное». Надо заметить, что Болотов не любил московский спесивый модный дух и пышность светской жизни, противопоставляя им деревенскую простоту с соответствующими референциями к жизненным свойствам и качествам⁵. В какой-то мере простота смы-

⁴Речь идет об Александре Петровиче Орлове, помещике Алексинского уезда Тульской губернии, предполагаемом авторе сочинения «Утехи меланхолии». Некоторые исследователи считают, что автором «Утех меланхолии» являлся Александр Васильевич Обрезков, тоже тульский помещик (Виницкий, 1994: ; Проскурин, 2000: 25–26). Как бы то ни было, Болотов автором книги «Утехи меланхолии» считал Александра Орлова, убитого своими крестьянами.

⁵Это созвучно прочитанному в отрочестве «Телемаку» Франсуа Фенелона и в какой-то мере «Клевеланду» аббата Прево, который лежал в дорожной сумке Болотова, когда он въезжал в Кёнигсберг (Щепкина, 1890: 191).

кается у Болотова с домашним, частным времяпрепровождением — например, некоторые дни рождения Болотов справляет «более духовно, нежели наружно» (Болотов, 1873: 191–192, 1026).

Существовали более сложные различающие маркеры, помогающие выяснить, «кто есть Я» и «кто такой же как Я», и в какой-то мере независимые от статуса. Например, способность к любованию естествами природы, которая дана далеко не каждому даже из сословия дворян, не говоря уже о низших стратах. Именно по этой способности Болотов определяет старшего из братьев Салтыковых как «своего» и сближается с ним с чувством взаимной симпатии (и последующим хорошим денежным вознаграждением за помощь в продаже Киясовской волости). Подобные маркеры напрямую отсылают к внутренним качествам и характеристикам, и солидарность формируется за счет внутреннего «сродства», сопричастности к переживаниям одного предмета, снимая до определенной степени статусную дистанцию.

В клубке несоответствий, противоречий, противопоставлений, обособлений, различий Болотов нащупывал границы своей идентичности, обозначал рамки самости, находил характеристики своей субъективности, выделял себя в качестве субъекта мысли и действия. Возможно, Болотов был озабочен нарастающей призрачностью и иллюзорностью окружающего его мира⁶. Возможно, к напряженному всматриванию

⁶Томас Ньюлин обращает внимание на фальшивые, обманывающие восприятие строения и лабиринты, которые Болотов создает в Богородицком парке. Т. Ньюлин считает, что подобная страсть к различного рода обманкам связана со стремлением Болотова подтвердить стабильность и познаваемость реальности (Newlin, 2001: 116–122). Болотов ощущает тревогу из-за того, что созданные им при помощи дешевого крестьянского труда «райские сады» недолговечны, счастье скоротечно и ненадежно, а видимая реальность — это просто фасад, за которым скрывается грязь и тяжелая нищая крестьянская жизнь (ibid.: 99–145). Невидимое, «спрятанное» от посторонних глаз угнетенное крестьянство несет угрозу дворянским «райским садам», и создание иллюзорного мира — это также и выражение тревоги, которая поселилась в душах помещиков после пугачевского восстания, — своего рода пост-пугачевской паранойи. Кроме того, подобного рода влечение к обману чувств Томас Ньюлин связывает с пост-локковским страхом перед недостоверностью чувств. Отсюда бегство от реальности и общественной активности в солипсическое самосовершенствование, когда апострофа становится последним оплотом против неизбежной катастрофы, потери «райского сада» и отчуждения субъекта от объекта (ibid.: 116–143). Надо заметить, что лабиринты в парках Болотова просуществовали недолго; вскоре он их разрушил и насадил на их месте деревья. Но даже если согласиться, что обманки и лабиринты — это своего рода психическая защита, или психотерапия, от подступающей эфемерности мира, то можно указать на иные истоки возникающего ощущения иллюзорности: может быть, внимание к ускользающей реальности — это результат фиксации изменений, когда становится понятно, что созерцаемое сегодня как истинное

в свой внутренний мир Болотова подталкивали экзистенциальные переживания, наиболее интенсивные, вероятно, во время чумы 1771 г. (Болотов, 1872: 10)⁷. В этих переживаниях кроме отчаяния и ужаса присутствовала и констатация случайности личного бытия при бесконечности жизни, а также историческое воображение⁸, помещающее бытие Болотова в ряд других ушедших и будущих существ: мир существовал до и будет существовать после нас, а наши потомки будут только удивляться, видя остатки нашей жизнедеятельности, как мы удивляемся сейчас, взирая на руины ушедших времен⁹.

может стать завтра ложным, а то, что кажется нормальным здесь и сейчас, может завтра превратиться в смешное и безрассудное; правдивое превращается в фальшивое и т. п. Отсюда и подозрительное отношение к чувственному восприятию окружающего, отнюдь не доходящее до паранойи, скорее, наоборот — в чем-то наивное и некритичное. Отсюда движение к самоуглублению и поиск подлинности с учреждением своего внутреннего мира, которое очень трудно назвать бегством от реальности в случае Болотова. А иллюзии и обманки в парках, стремление воспроизвести ускользающую реальность, — это попытка приручить надвигающуюся изменчивость мира, желание подчинить своей воле и своему разуму растущую неустойчивость существования, хотя бы на короткое время в одном месте в виде развлечения для друзей и начальства.

⁷По мысли Фуко, на заре Нового времени чума породила новые модели политического контроля, опирающиеся на дисциплинарные практики и паноптикум (Фуко, Наумов, 1999: 285–292; Фуко, Шестаков, 2005: 67–71). В XVII–XVIII вв. во время борьбы против чумы добровольная изоляция и детальная регламентация жизни индивидов совмещаются с неусыпным надзором со стороны власти. Каждый индивид локализован, водворен в четко определенное место и является объектом изучения: болен ли он, жив ли, мертв; постоянной контроль становится повседневностью. Таким образом через дисциплину и надзор производится новоевропейский индивид, который «есть реальность, созданная специфической технологией власти, которую я назвал „дисциплиной“» (Фуко, Наумов, 1999: 284).

Олег Хархордин описывает, как метафора чумы использовалась в формировании практики публичного покаяния: «Бентамовский Паноптикон исходил из модели лечения физической болезни, чумы; Иосифова [Иосифа Волоцкого. — А. М.] обитель была организована по модели лечения чумы душевной. Отсюда и различие в архитектуре власти: вместо того чтобы отсечь для каждого индивидуального тела его место, дабы оно не заражало других, и начать его персонально лечить, для Иосифа важно общее усилие всех душ, окружающих больную душу. Духовное заражение и разложение неопасны, когда терапевтическое давление направлено со всех сторон одновременно: заблудшая душа исправляется, так как ей негде больше блуждать» (Хархордин, 2002: 134).

⁸У Болотова (не только в случае с чумой) необычайно хорошо работает историческое воображение (см., например: Болотов, 1871: 965–976), но оно еще не связано с понятиями «нация» или «народ»; в основном разговор идет о предках, иногда упоминается «отечество» и «Россия».

⁹Чума прекращается, но страх смерти не уходит; Томас Ньюлин считает, что страх смерти подстегивал поразительную активность и плодovitость Болотова (Newlin, 2001: 153). Кроме того, Т. Ньюлин связывает со страхом смерти стремление Болотова подчи-

Политический режим остался прежним — несмотря на административные и культурные преобразования второй половины XVIII в., — но в обществе нарастают структурные изменения. Иногда иницилируемые государством, иногда независимые от него, эти изменения, так или иначе, являются поводом для рефлексии, «провоцируют» сдвиги в сознании, заставляют задуматься и заинтересоваться: что внутри человека? как устроен его внутренний мир? Пробуждается интерес к литературе, начинается поиск образцов и моделей для внутренних переживаний, которые помогли бы расшифровать, что происходит внутри человека, помогли бы опознать себя и понять других. Обрисовываются границы индивидуального, обозначаются внутренние побуждения, несовместимые с внешними требованиями, будь то традиционные или сословные правила и нормы либо обязанности государственной службы.

Однако институциональные правила и нормы продолжают функционировать; их нарушение грозит социальной дисквалификацией, маргинализацией, потерей социальной поддержки и другими негативными последствиями. При этом давление государственного и традиционного нормативного порядка остается достаточно сильным, особенно там, где еще отсутствуют одобряемые в обществе модели индивидуального поведения. В российской культуре XVIII века субъект еще лишен легитимности; не существовало даже романтических нарративов, и ему, чтобы продолжить социальное бытие, необходимо было приспосабливаться к окружающей среде, не теряя при этом свою, пусть относительную и неустойчивую, суверенность. Для этого Болотов прибегает к хитростям.

Обнаружение контуров собственного «Я» предполагает опознание себя в качестве зависимого от внешнего мира существа; актер начинает видеть свою зависимость, делает свою зависимость объектом наблюдения, размышления, рефлексии; зависимость лишается былой «естественности», и нужно определяться в своем отношении к зависимости — либо принимать ее, обосновывая свое подчинение (например, долгом перед Отечеством, долгом дворянина и т. п., или с помощью рациональных или прагматических аргументов), либо воспринимать зависимость в терминах репрессивности — как рабство, угнетение, несправедливость. В том и другом случае часто происходит некое идеологическое строительство и интеграция в воображаемые сообщества («служу Отечеству,

тытывать-учитывать не только дни, но и часы и минуты прожитой жизни (Newlin, 2001: 155–156).

а не конкретным лицам»). Возможны другие варианты, но, в любом случае, пробуждающаяся субъектность требует выяснить отношения с зависимостью от внешнего мира, в результате чего границы субъекта укрепляются и четче обозначаются. Болотов не торопится выяснять отношения с зависимостью, — он выбирает иную стратегию, а именно своего рода ускользание от давления внешних структур.

Возможно, экзистенциальные переживания осени 1771 г. подтолкнули Болотова к работе над философским сочинением «Путеводитель к истинному человеческому счастью». В 1773 г. он участвует в «войне» в Шадском уезде, а потом круто меняет свою жизнь и, отказавшись от деревенской жизни, становится управляющим сначала Киясовской, а потом Богородицкой волости. Его философское сочинение и описание событий в Шадском уезде объединяет одно: там и там присутствует «хитрость» как способ достижения победы над внутренним врагом (усмирение страстей) и внешним (защита своей земли от крупного землевладельца). Хитрость для Болотова — это способ ускользания от давления социальных структур.

V. ХИТРОСТИ И УСКОЛЬЗАНИЯ АНДРЕЯ БОЛОТОВА

В «Путеводителе к истинному человеческому счастью» Болотов обращается к достаточно распространенному философскому сюжету: борьбе между разумом и желаниями, страстями. Болотов уподобляет противостояние разума и страстей настоящей материальной войне. Опираясь на многочисленные аллегории¹⁰ (желания — зверьки, мысли — птички и т. д.), Болотов подробно описывает вещественную войну между разумом и плохими желаниями. Плохие желания-страсти захватывают душу, узурпируют власть над душой, и бедный разум и его верный фельдмаршал произвол («свободность») загнаны в угол и победить могут только с помощью хитрости и уловок, ускользая от сражений и постепенно вытесняя худые желания из жизни души.

Над своим философским сочинением Болотов работал в 1772–1773 гг. В 1773 г. он участвует в конфликте в Шадском уезде Тамбовской провинции, где местный крупный землевладелец попытался захватить спорные земли мелкого и среднего дворянства, однодворцев и сельских обывателей. Болотов становится одним из лидеров сопротивления

¹⁰Возможно, обилие аллегорий связано с визуальной доминантой в российской культуре XVIII века, если согласиться с Маркусом Левиттом, что в России в этот период господствовал окулярцентризм (см.: Левитт, Глебовская, 2015).

и сравнивает себя с хитроумным Одиссеем (Болотов, 1872: 246), так как действует в основном при помощи хитростей. Магнат в конечном итоге отстывает. Все события, связанные с этим, Болотов тщательно и со вкусом описывает в своих воспоминаниях (там же: 202–334).

Вероятно, в какой-то момент хитрость для Болотова стала ценностью и основным принципом взаимодействия с давящими силами. Изнутри давят на него рвущиеся наружу неукротимые страсти, а с внешней стороны — власть, а также неприятные нормы и правила поведения, от которых невозможно уйти, но можно ускользнуть.

Возможно, в этой достаточно наивной апологии хитрости аккумуляровался социальный опыт Андрея Болотова, накопленный им на государственной службе при взаимодействии с петербургскими вельможами или после общения с соседями-помещиками и дворянским окружением в армии и деревне; опыт столкновения с традиционными нормами, служебными требованиями и т. п. И этот опыт говорил Болотову, что лучший способ оставаться самим собой — это ускользать от прямых конфликтов, то есть по возможности хитрить, отстаивая свою самость и границы своего частного мира. При этом ускользание Болотова не является тотальным, оно распадается на множество различных конкретных ситуаций, в каждой из которых ему приходится решать: остаться самим собой или подчиниться внешним требованиям, идущим от государства, или соседей, или товарищей по службе, или вельможного начальства во время управления Богородицкой волостью.

Это не значит, что Болотов противопоставляет себя социальным и политическим системам или существующим социальным установлениям, в которых присутствуют властные отношения. Государство, социально-политические иерархии, многие нормы и правила поведения, растворенные в повседневности, для Болотова остаются вне критики. Он не мыслит мир без верховных правителей, без подчинения младшего старшему, без крепостной прислуги; многие виды зависимости, так же как и институты, с ними связанные, являются для него естественными. Только ближе к старости, после революции во Франции, Болотов задумывается — спорадически и спонтанно под влиянием сиюминутных настроений — о том, что социальный порядок может быть разрушен, особенно если этот порядок несправедлив. Тем не менее, от крепостного права, например, отказаться он не может¹¹.

¹¹ Доводы Болотова в пользу крепостного права (см.: Болотов, 1933b: 189–190).

Если Болотов и противодействовал каким-то социальным установлениям, то делал это непреднамеренно, просто в силу своего присутствия в обществе в качестве образованного и деятельного человека. Он не мог взять на себя роль бунтаря, революционера и ниспровергателя основ не только потому, что по своему характеру был органично склонен к консерватизму, но и потому, что не было в культуре России XVIII века позитивных образов революционеров и бунтарей, соответствующих ролевых наборов и социальных групп, готовых одобрять и воспроизводить подобающие культурные и социально-политические установки. Все это складывается только в XIX в. — постепенно, начиная с референций к античности, потом в рамках нарождающейся романтической традиции, с оглядкой на Французскую революцию и т. д.

То есть конкретный человек по фамилии Болотов с конкретными свойствами оказывается несовместим с конкретными ситуациями, и эта несовместимость заставляет его рефлексировать и размышлять о границах своего «Я».

Болотову приходится существовать в режиме различения. Ему приходится проводить различия между «Я» и конкретными требованиями, нормами, правилами, маркерами престижа, на которые Болотов не хочет ориентироваться в своей жизни. Болотов уходит от навязываемых социальных ролей и прочего подобного. Социальный опыт Болотова — это опыт несоответствий и опыт ускользания от несоответствий, причем не только несоответствий формальным правилам, но и несоответствий своей социальной среде, из которой он выпадает в разные промежутки времени по тем или иным причинам. Опыт несоответствий рождает опыт отказа, не открытого, а ускользающего, не бросающегося в глаза отказа от навязываемого вида деятельности. Опыт несоответствий разнообразен, подчас причудлив, может принимать разные формы и опознаваться по томящей скуке во время бессонных ночных бдений в царском дворце, по одиночеству среди буйных полковых товарищей, по раздражению от соприкосновения с московским светским обществом, по злобной реакции на пьяные компании, по отвращению при виде охотящихся соседей-помещиков и многому другому. Через это ускользающее неприятие Болотов нащупывает свою идентичность, свою самость, свою способность быть субъектом социального действия.

Болотов пытается осмыслить, что толкает его к отказу от тех или иных видов деятельности, несмотря на то, что они могли принести ему почет и уважение (несмотря на принуждение), то есть могли бы

повысить его социальный статус как на уровне государства, так и в кругу друзей и товарищей — например, на дружеской попойке. Болотов делает объектом наблюдения самого себя, то есть запускает механизм саморефлексии.

Не испытывая влечения к военной службе, Болотов констатирует, что Бог, «...произведя меня совсем не для военной жизни, не восхотел, чтоб я далее влачил жизнь праздную и такую, в которой не только мог я подвержен быть ежеминутным опасностям, но живучи в обществе невежд, праздных и по большей части всяким распутствам преданных людей, легко мог и сам ядом сим заразиться и чрез это повредить себя на всю жизнь» (Болотов, 1870: 673). Ссылки на Бога легитимизируют несоответствие опознанного сущностного Эго Болотова внешним обстоятельствам, навязываемым институализированным нормам и социальным ролям. То есть устройство болотовского Эго не совпадает с институализированными ролевыми ожиданиями, и Болотов считает легитимным («Бог создал меня для другого») при помощи разного рода хитростей ускользать от навязанных социальных статусов и ролей.

Для Болотова важно обособиться не только от не нравящихся ему — не конгруэнтных его Эго — служебных обязанностей, но и от образа жизни, некоторых обычаев и нравов окружающей его социальной среды. Болотова раздражают «мужские развлечения»: скачки, охота в любом виде — любимое занятие провинциальных дворян, — застольные пьяные посиделки с похабным хвостовством, кураж, азарт, драчливость и прочие проявления мужественности. Он отдаляется от своих полковых товарищей, когда в Кёнигсберге разврат, разгул и распутство захватывают даже лучших из них. Его тоже пытаются втянуть, но безуспешно, он держит дистанцию и на расстоянии опознает искусственный, ценностно-нормативный, предписывающий, демонстративный характер всех этих забав: «Иной старается снискать себе преимущество разными смешными телодвижениями, жестами и словами, свидетельствующими, по мнению его, о неустрашимости и мужестве его духа, и такое называется буйнством» (Болотов, 2012: 466). Другими словами, как подозревает Болотов (не умея это выразить достаточно четко ввиду отсутствия подходящих языковых средств), в буйстве присутствует своего рода демонстрация, не столько стремление получить внутреннее удовольствие, сколько желание произвести впечатление на членов группы и тем самым повысить свой статус в группе, приобрести определенного рода капитал. Буйство — это своего рода «маска», которая позволяет завоевать авторитет в группе, где ценятся признаки «настоящего» мужского

поведения. То есть Болотов улавливает в «настоящем» мужском поведении что-то искусственное, предписываемое группой, и стремится уйти от такого рода предписаний¹².

Но Болотову явно недостаточно просто отойти от своих буйных товарищей; он всматривается в свой внутренний мир и находит там вложенное в него воспитанием несоответствие распутному образу жизни. И здесь Болотов нуждается в языке для описания своего внутреннего мира. Свое отдаление от буйных и распущенных однополчан, так же, как и свою стеснительность с женщинами, Болотов, среди прочего, связывает с особой чувственностью своего Эго: «Как с малолетства имел я случай читать некоторые поэмы и любовные истории, в коих любовь изображена была нежная, чистая и непорочная, а не грубая и распутная, то, напоившись сими мыслями, имел я об ней самые нежные, романтические понятия, и потому такое обхождение с женщинами, какое видал я у других, казалось мне слишком грубым, гнусным и подлым, и я никак не мог себя приучить к вольному и к такому наглому и бесстыдному обхождению с ними, как другие»¹³ (Болотов, 1870: 691–692). Здесь Болотов описывает себя в 1758 г. Напомним, Лоренс Стерн еще не отправился в свое «сентиментальное путешествие», а Жан-Жак Руссо еще пишет «Эмилия» и «Новую Элоизу». Хотя не стоит забывать, что воспоминания создавались в 1790 г. и, возможно, Болотов, начитавшись

¹²Не стоит забывать, что выкристаллизовавшееся в особую субкультуру «армейское буйство» породило нарративы о вольном неофициальном типе поведения в первой четверти XIX в., что сыграло свою роль в становлении сферы, где формировались независимые от государства социально-политические дискурсы, — фигура Петра Чаадаева достаточно показательна. В то же время государство было заинтересовано в дисциплинировании своих подданных, особенно на службе, не только при помощи внешнего принуждения, но и за счет внутренних мотивов, и поощряло занятия, способствующие увеличению самоконтроля, то есть тем или иным образом содействовало просвещению дворянства и прочих сословий. Цивилизованный человек, умеющий сдерживать и регулировать свои эмоциональные импульсы, был нужен государству.

¹³Не совсем понятно, о каких книгах идет речь. Среди книг, прочитанных Болотовым в отрочестве, упоминается только одна, связанная с любовными похождениями, — роман «Эпаменонд и Целериана», и Болотов признается, что книга «...произвела во мне то действие, что я получил понятие о любовной страсти, но со стороны весьма нежной и прямо романтической, что после послужило мне в немалую пользу» (Болотов, 1870: 182). Кроме того, Болотов вспоминает, что когда в 1752 г., то есть в возрасте 13 (почти 14) лет, он возвращался из Петербурга в свою деревню, то «...препровождал я время свое в распевании и тананакании любовных песенок, выученных и затверженных мною в Петербурге и в чтении печатной трагедии „Артистоны“» (там же: 200; «Артистона» — трагедия Александра Сумарокова).

Руссо и Ричардсона, ретроспективно приписывает себе юному необычную для тогдашних нравов «чувственность»¹⁴. Но, с другой стороны, эта восприимчивость к описаниям внутреннего мира тоже о многом говорит; Болотов открыт этому и сам ищет язык для обозначения своих внутренних состояний, и, возможно, он действительно видит себя в молодости таким — чувственным и ранимым, и это помогает ему понять себя и объяснить отдаление от своих похотливых товарищей. Внутренний мир для Болотова еще остается проблемой; он ищет язык для описания внутреннего мира, но уже заинтересован в своем внутреннем мире.

Но обращение к сентименталистскому дискурсу при обозначении внутреннего мира выглядит у Болотова, в отличие от многих его младших современников, достаточно случайным и эпизодическим. Болотов ориентирован на классический философский и нравоучительный нарратив, повествующий о борьбе со страстями, поэтому наиболее подходящей для него оказывается немецкая философия раннего Просвещения (прежде всего Христиан Август Крузий). Вместе с тем Болотов далек от кантианского разрыва между разумом и существованием, категорическое подавление удовольствия не находит отклика в его душе, он подчиняется принципу удовольствия, но удовольствие для него — это регулятор, который помогает установить контроль за жизнью души и перенаправлять энергию на социально приемлемые виды деятельности. Таким образом, уход Болотова от принуждения не оборачивается его маргинализацией; Болотов ускользает от принуждения, но направляет высвободившуюся энергию не в деструкцию, как это часто происходит, а в социально разрешенную и даже отчасти поощряемую деятельность. Болотов инвестирует свою энергию в культурный капитал — ученость, — который большой прибыли не приносит, но позволяет занять свою нишу в обществе.

Болотов ищет для себя новые социальные роли, больше подходящие его внутренним установкам. Социальные роли, которые примеряет на себя Болотов, — ученый, художник, писатель, философ — не были еще закреплены в традиции и для дворянина представляют собой скорее что-то новое; официальная власть и дворянское сообщество эти роли не отвергают — наоборот, начальники склонны приветствовать и даже поощрять занятия наукой и философией (тогда в философии еще не видели идеологию, а философ считался скорее чудаком, совершенно

¹⁴Характеристику Болотовым романов Руссо см.: Болотов, 1933а: 207–208, 213–214; отзыв о Ричардсоне в сравнении с российским подражателем его романам см.: там же: 217.

безопасным для окружающих); умный, услужливый молодой человек внушал симпатии на фоне своих распутно-разгульных сверстников, и его тихие книжные занятия вызывали уважение, но, тем не менее, увлечение науками и книгами не совсем совмещалось с нормативным порядком военной службы, с мужской дворянской субкультурой и прочим подобным. Наука в России в этот период еще институализируется, коммуникационная среда только складывается, паттерны, диктующие поведенческие стратегии, еще зыбки, и положение Болотова как ученого, художника, философа еще достаточно неустойчиво. Проще говоря, Болотов становится производителем новизны. Но в то же время Болотов по мере возможности избегает конфликтов с властными институтами и своим дворянским окружением. Отсюда постоянное уклонение, притворство и, как следствие, внимание к своему внутреннему миру, к противоречиям в душе; отсюда самоконтроль и осознание своей субъектности — пусть даже ограниченной.

Другой источник различия — это власть, точнее, разнообразные носители власти (от имперских сановников до чиновников в межевых конторах), «сильные мира сего», с которыми Болотов не хочет ссориться, от которых он зависим и которым подчинен в своей служебной деятельности. В своих воспоминаниях Болотов тем или иным способом представляет себя как простого, бесконфликтного, уживчивого, незлопамятного, услужливого человека, осторожного, даже подчас трусливого, — Болотов не стесняясь описывает свою трусость в различных ситуациях, — готового и желающего жить в мире со всеми, если такое возможно. Болотов боится разрыва коммуникаций с влиятельными людьми, наделенными различного рода властью и способными сделать ему что-то плохое, поэтому ему приходится лицемерить, когда он видит несовпадения между своим мнением и мнением начальника (внутренне сопротивляясь, но внешне соглашаясь, сдерживая свои эмоции), или видит недоброжелательность к себе значительной особы, или в случае, когда он пытается заручиться чьей-либо поддержкой для решения своих проблем и т. д., вплоть до мировоззренческих различий, различий в стиле жизни, повадках, поведении, когда Болотов вынужден скрывать свое отношение к тем или иным словам, взглядам, поступкам высокопоставленных лиц, но и не только высокопоставленных: подобным образом Болотов старается вести себя с соседями, знакомыми и друзьями, чтобы не нарушать покой и согласие. Болотов боится открытых конфликтов, и даже в случае явного недоброхотства по отношению

к себе стремится поддерживать хорошие отношения — точнее, видимость хороших отношений с теми, кто ему враждебен и сильнее его, тем самым хотя бы временно спасая себя от открытого противостояния. Например, у Болотова не складываются отношения с богородицким градоначальником князем Назаровым, который не выше Болотова по статусу, но мог бы ему навредить, и Болотов пишет: «Принужден я был скрывать во внутренности души моей все к нему чувствуемое и показывать наружно всевозможнейшее к особе сей почтение и благоприятство» (Болотов, 1873: 193). Иначе говоря, Болотов четко проводит границу между внешней «маской» и внутренними переживаниями; он создает видимость, и созданная видимость заставляет его акцентировать внимание на внутреннем. Подобного рода «лицемерие» предполагает подавление сиюминутных эмоциональных импульсов с прогнозированием возможных последствий своих поступков — формируется аппарат самоконтроля и самопринуждения, «Сверх-Я» в том смысле, в котором писал о нем Норберт Элиас (Элиас, Руткевич, 2001а). Неудивительно, что Болотова так интересует жизнь души, проблемы удовольствия и подавления страстей.

Болотов просто вынужден выискивать и объективировать свой внутренний мир. Несоответствие внешним условиям запускает процессы различения себя от внешней окружающей среды — необходимо опознавать внешнее как внешнее. В противостоянии внешним предписаниям Болотов обретает свою самость, но самость эта больше всего боится вступать в открытый конфликт с внешними условиями, ибо они сильны и могут уничтожить социальное бытие дворянина, помещика, офицера Болотова. И Болотову не обойтись без хитрого разума. Хитроумному Болотову, чтобы соответствовать требованиям внешней среды, необходимо надевать маски, которые бы свидетельствовали о его лояльности нормам и правилам, задаваемым социальными обстоятельствами. Ролевые наборы, маски, сменяют друг друга, но маски отторгают Болотова или отторгаются Болотовым. Болотову необходимо найти что-то помимо масок, то есть обнаружить свою самость, свои внутренние подлинные желания. Без этой самости деятельному Болотову не удастся комфортно взаимодействовать с миром в качестве субъекта, ведь чтобы что-то делать, нужно что-то желать от мира, а идентифицировать себя с масками и с теми желаниями, которые они приписывают актору, Болотов не может. Отсюда интенсификация интереса к проблемам души. Можно даже сказать, что благодаря хитростям Болотов открывает-изобретает

для себя внутренний мир. Институциональные и субкультурные требования рождают череду масок (маска офицера, маска полкового товарища, маска канцелярского служащего, маска флигель-адъютанта петербургского генерал-полицеймейстера), чтобы уклониться от идентификации с этими масками, надо хитрить; хитрость создает дистанцию, разрыв между Эго и социальной ролью (маской); с другой стороны, хитрость делает разрыв невидимым, позволяя Болотову сохранять видимость доброжелательности к нормам и предписаниям.

Дистанцирование и уклонение заставляют искать что-то независимое, подлинное, отличающееся от череды масок — свою самость. Здесь есть парадокс: надевая чужие маски и теряя свою самость, человек одновременно стремится свою самость найти; ощутить подлинность своего внутреннего мира через противопоставление себя многочисленным маскам-ролям. У Болотова есть основания доверять хитрости как инструменту обособления, ибо хитрость помогает ему поддерживать дистанцию по отношению к внешним социальным силам. Благодаря хитрости Болотов, не ставя под сомнение свою лояльность к внешним социальным силам, обретает внутренний мир, автономный от внешних социальных сил. Это дает ему возможность выбрать ролевые установки, подходящие для его самости, то есть превратиться в самосозидающего субъекта, не склонного рассматривать свою жизнь в категориях «предопределенной судьбы», «рока» или «фатума». Наверное, можно даже сказать, что подобное самоконституирование субъекта у Болотова — это предприятие с минимальными рисками, хотя «потерянная прибыль» тоже была (например, когда Болотов уклонился от предложения Григория Орлова участвовать в заговоре против Петра III).

Функционально «хитрости» Андрея Болотова напоминают «лицемерие» («при-творство») советских людей в работе Олега Хархордина «Обличать и лицемерить» (Хархордин, 2002: 347–362). В обоих случаях работают похожие механизмы, когда институциональные и этические требования не соответствуют привычкам и навыкам актора, и он вынужден скрываться в частной жизни и в своем внутреннем мире. В советской системе принудительные нормы сталкивались с поведением, которое уже невозможно было переделать, или, если воспользоваться понятием Пьера Бурдьё, с габитусом, то есть усвоенным до телесного автоматизма прошлым опытом. Осознание предосудительности своих привычек заставляло прятать их в интимной сфере. То, что раньше представлялось непроблематичным, вдруг криминализировалось или перешло в сферу девиации. Уход от повсеместного социального контроля приводил

к раздвоению: личные привычки и наклонности не следовало демонстрировать на публике. Так создавались представления о частной жизни, спрятанной от глаз посторонних. Постоянная опасность разоблачения заставляла контролировать свое поведение. «Этих новых лицемеров можно вывести на чистую воду только в редкие минуты утери ими самоконтроля, когда дверь, ведущая в их тайную жизнь, неожиданно приоткрывается перед взором внешнего наблюдателя» (Хархордин, 2002: 358).

У Болотова «лицемерие» (притворство) не столь сильно выражено, но он тоже встречается с людьми «власть имущими» или набором институциональных и субкультурных норм, которые ему «не по душе», но к которым он хочет сохранить лояльность, вынужден сохранять лояльность. Такой же раскол наблюдается между давящими внешними требованиями и опознающей себя внутренней частной жизнью. Это заставляет Болотова хитрить, ускользать, уклоняться. Но часто инициатива этого раскола принадлежит самому Болотову, который просто исключает все то, что не подходит его самости, тем самым определяя границы своей самости и возможности свободы.

Ситуации, связанные с «лицемерием», отсылают к новым условиям переживания времени, когда укоренившиеся привычки сталкиваются с новыми ролевыми предписаниями, порожденными государством, экономическом конъюнктурой, культурными трансформациями и многим другим, или, наоборот, когда актер усваивает новые виды поведения в противовес старым ролевым моделям. Смена поведенческих сценариев и ролевых установок происходит быстро. Человек накапливает опыт — иногда травматический опыт темпоральности — и этот опыт заставляет его тем или иным образом погружаться в сферу частного, индивидуального, где он может найти приют от изменений или просто отрефлексировать собственное «Я» как противостоящее всяким преобразованиям. Наоборот, устойчивость традиционного устройства жизни заставляет актора с новыми формами поведения искать себя в качестве субъекта изменений, хотя иногда для этого приходится уходить в частную сферу, где можно скрыть от окружающих страсть к новизне. Здесь имеют место конфликты между разными отрезками постоянно движущегося времени. Даже если к социальным, техническим, культурным и т. п. сдвигам удастся быстро приспособиться, все равно актер перед лицом текучести вынужден актуализировать свою самость, чтобы сохранить целостность самовосприятия перед лицом сменяемых масок.

Актор может активно содействовать переменам, может идентифицировать себя с одной из масок, перестраивая под нее свой внутренний мир, но, так или иначе, обоснование социального действия теперь переносится в сферу внутреннего, а не внешнего принуждения. Главное, что на каком-то историческом этапе актер оказывается один на один с давящим ролевым многообразием, и он должен рефлексивно определиться: «Кто есть Я?»

Любопытно, что с началом Нового времени в XVI–XVII вв. широко распространяются романы о плутах — испанские пикарески и их аналоги в других странах. С пикаресками связан новый тип повествования, где главный герой выступает и как рассказчик, и как действующее лицо (Пискунова, 2008: 9). Надо заметить, что совсем юный Андрей Болотов с восторгом читал «Похождения Жиль Бласа» Алена-Рене Лесажа, а потом, уже в зрелом возрасте, заставлял читать этот роман своего глуповатого племянника — вероятно, чтобы приохотить того к чтению.

Надо заметить, что в тот же год, когда было опубликовано сочинение «Путеводитель к истинному человеческому счастью», то есть в 1784 г., состоялась премьера «Женитьбы Фигаро», где хитрый, ловкий, умный слуга борется со своим господином за свою честь, достоинство и максимальную для тех условий автономию. Конечно, Андрей Болотов не плут и не хитрый слуга, — скорее наоборот, он, в разные годы владелец от 100 до 600 душ, принадлежит к тем, кто «дал себе труд родиться, только и всего». Тем не менее, деятельный и активный Болотов видит в хитрости основное оружие при отстаивании своей самости. В конце концов, и мировой разум прибегает к хитрости, когда нужно заставить человеческую субъективность работать на себя (Гегель, Воден, 2000: 78–84). Возможно, ускользания и хитрости помогали Болотову выявить свои субъективные качества и обрести субъектность, сохранив лояльность к несовместимым с его субъективностью предписаниям государства, общества и культуры.

Важно помнить, что речь идет о конкретной исторической ситуации; сами по себе «хитрости», «ускользания» и «лицемерие» функционируют совершенно по-разному в различных контекстах; «хитрости» и «лицемерие» существовали во все времена, были распространены всегда, особенно в отношениях с властью или чужаками; но данном случае «хитрость» и «лицемерие» — это уже продукт формирующейся самости, когда акторы начинают осознавать свое отличие от внешних условий

и требований, но вынуждены считаться с ними, что заставляет рефлексивно определять свое отличие от внешнего мира и больше уделять внимания своему настоящему «Я» и своему внутреннему миру. Другими словами, транзакции с применением «хитрости» и «лицемерия» могут усиливать рефлексивный поиск своей подлинной идентичности; в какой-то мере могут даже дать толчок к напряженному разглядыванию «себя» и поиску собственной аутентичности, но это не является обязательным условием. Этим процессам, на мой взгляд, должны предшествовать изменения в социальной структуре — трансформация ролевых установок — и параллельное распространение различного рода повествований, сосредоточенных на описании внутреннего мира: они дают актору инструмент для опознания и обозначения себя в качестве уникального существа, имеющего привилегированный доступ к собственным неповторимым переживаниям.

Болотов — очень деятельный и социабельный человек, любящий общение и «веселие» и в то же время декларирующий и демонстрирующий принципиальную незлобивость. Возможно, эти черты характера помогли ему хорошо вписаться в дворянское окружение — хотя и не обходилось без упреков со стороны начальства за страсть к сочинительству. Дворянское окружение Болотова — это провинциальное общество, где традиция перемежается с тягой к новым формам социальной и культурной жизни¹⁵, и Болотов до какой-то степени соответствовал этому обществу.

Болотов довольно осознанно сторонится государства; он входит в еще очень слабую публичную сферу и издает свой журнал — конечно, при помощи Новикова и благодаря Новикову, но желание издавать журналы родилось у Болотова без участия Новикова, они лишь нашли друг друга. Однако не все журнальные проекты Болотову удалось реализовать: после «Экономического магазина» он хотел издавать нравственный журнал к пользе детей и взрослых и приложил к этому немало трудов, но дело не пошло на лад, — видимо, сказалось отсутствие рядом таких людей как Новиков, и Болотов потерял интерес к журналу (Болотов, 1873: 533). Самостоятельность Болотова выводит его за рамки локального бытия «здесь и сейчас» вплоть до того, что он уже умеет

¹⁵Достаточно посмотреть, с каким энтузиазмом богородицкая дворянская молодежь создавала свой театр — первый (с некоторыми оговорками) детский театр в России, пусть недолго просуществовавший (Болотов, 1872: 867–872). Возможно, похожие театры создавались в других небольших городах России, но мы о них ничего не знаем, в то время как о богородицком театре рассказал Болотов.

воспроизводить дискурс о «неблагодарном отечестве» (Болотов, 1873: 586), который, похоже, распространялся очень быстро и к середине XIX в. стал достоянием водевилей. Но воображаемые символические миры Болотова еще достаточно бедны — например, он много пишет о природе, но у него отсутствует «русская природа».

Любопытно, что Болотов достаточно иронично относится к государственным наградам — в глазах Болотова они теряют свою ценность, для него важнее успех среди публики и денежная выгода, хотя здесь его ждет разочарование. Местами у Болотова проскакивает скептицизм по отношению к дискурсу о служении отечеству; здравый смысл Болотова отклоняет призывы пожертвовать чем-то ради родины, — он предпочитает эквивалентный обмен, даже если речь идет об отечестве¹⁶.

Таким образом, во второй половине XVIII в. в России складываются условия, помогающие процессу индивидуализации. Новые ролевые модели ведут к отчуждению от различных форм социальной жизни, которые начинают восприниматься как внешние и репрессивные, вследствие чего появляется желание ускользнуть от давящих форм и провести границы между внутренним и внешним, превратившись в самостоятельного независимого игрока на социальной сцене. Новые ролевые модели, ускользания и хитрости помогают выделиться внутреннему миру. Внутренний мир уже нельзя не учитывать при взаимодействии с другими людьми, при ориентации на ценности, нормы и правила поведения. Внутренний мир становится источником движения; различные виды деятельности рассматриваются уже в отношении к внутреннему миру. Выделенный внутренний мир нуждается в объективации и независимости, и носитель внутреннего мира превращается в сознательно действующего субъекта, способного изменять себя и окружающее пространство.

Впоследствии внутренний мир становится объектом изучения; внутренним миром занимаются специализированные науки, появившиеся в XIX в. Внутренний мир становится объектом воздействия, манипулирования; индивидуальный внутренний мир теряет свою уникальность вплоть до того, что на каком-то отрезке времени внутреннему миру отказывают в его автономии, растворяя субъекта в языке или представляя его как продукт властных стратегий. И сейчас трудно до конца

¹⁶Это особенно заметно в воспоминаниях о его переписке с президентом Вольного экономического общества А. А. Нартовым в первой половине 1790-х гг.

определить: существует ли автономный, эмансипированный от социальных условий субъект¹⁷, или это просто идеал, ориентируясь на который общества идут по пути модерна¹⁸.

Источники

- Болотов А. Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. 1738–1793. В 4 т. Т. 1. — СПб. : Русская старина, 1870.
- Болотов А. Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. 1738–1793. В 4 т. Т. 2. — СПб. : Печатня В. И. Головина, 1871.
- Болотов А. Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. 1738–1793. В 4 т. Т. 3. — СПб. : Печатня В. И. Головина, 1872.
- Болотов А. Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. 1738–1793. В 4 т. Т. 4. — СПб. : Типография В. С. Балашова, 1873.
- Болотов А. Т.* Мысли и беспристрастные суждения о романах как оригинальных, так и переведенных с иностранных языков // XVIII век / под ред. Л. Л. Авербаха. — М. : Журнално-газетное объединение, 1933а. — С. 194–221. — (Литературное наследство ; 9–10).
- Болотов А. Т.* Рассуждения о сравнительной выгоде крепостного и вольнонаемного труда // XVIII век / под ред. Л. Л. Авербаха. — М. : Журнално-газетное объединение, 1933б. — С. 189–190. — (Литературное наследство ; 9–10).
- Болотов А. Т.* Путеводитель к истинному человеческому счастью // Детская философия. — СПб. : Петрополис, 2012. — С. 353–853.
- Булгарин Ф. В.* Лицевая сторона и изнанка рода человеческого. — СПб. : Азбука-классика, 2009.
- Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории / пер. с нем. А. М. Водена. — СПб. : Наука, 2000.
- Жанен Ж.* Мертвый осел и гильотинированная женщина / пер. с фр. С. Р. Брахман. — СПб. : Азбука-классика, 2010.
- Щепкина Е. Н.* Старинные помещики на службе и дома : из семейной хроники (1578–1762). — СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1890.

¹⁷Мишель Фуко, подводя итоги своих размышлений о метафоре Канта и о Просвещении, писал: «Я не знаю, станем ли мы когда-нибудь совершеннолетними. Ибо в нашем опыте многие вещи убеждают нас, что историческое событие Просвещения совершеннолетними нас не сделало и что мы ими до сих пор не являемся» (Фуко, Офертас, 2002: 357).

¹⁸Винсент Декомб вслед за Луи Дюмоном подчеркивает, что в современном обществе реально существует скорее идея индивидуализма, принципы индивидуализма, но невозможно «встретить в этом мире существ, которым удавалось бы существовать во всех смыслах согласовано с такими идеями» (Декомб, Головановская, 2011: 291).

ЛИТЕРАТУРА

- Виницкий И. Ю.* Невинное творение // Русская речь. — 1994. — № 2. — С. 3–10.
- Гидденс Э.* Последствия современности / пер. с англ. Г. К. Ольховикова, Д. А. Кибальчича. — М. : Праксис, 2011.
- Гинзбург Л. Я.* О психологической прозе. — М. : Intrada, 1999.
- Декомб В.* Дополнение к субъекту / пер. с фр. М. К. Голованивской. — М. : Новое литературное обозрение, 2011.
- Лаваль К.* Человек экономический : эссе о происхождении неолитерализма / пер. с фр. С. Рындина. — М. : Новое литературное обозрение, 2010.
- Левитт М.* Визуальная доминанта в России XVIII века / пер. с англ. А. В. Глебовской. — М. : Новое литературное обозрение, 2015.
- Лотман Ю. М.* Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Статьи по семиотике и типологии культуры. Т. 1. — Таллин : Александра, 1992a. — С. 248–268.
- Лотман Ю. М.* Театр и театральность в строе культуры начала XIX века // Статьи по семиотике и типологии культуры. Т. 1. — Таллин : Александра, 1992b. — С. 269–286.
- Луман Н.* Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социо-логос. Вып. 1 / под ред. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. — М. : Прогресс, 1991. — С. 194–216.
- Луман Н.* Дифференциация / пер. с нем. Б. Скуратова. — М. : Логос, 2006.
- Луман Н.* Самоописания / пер. с нем. А. Ю. Антоновского, К. Г. Тимофеевой. — М. : Логос, Гнозис, 2009.
- Неклюдова М. С.* Искусство частной жизни: век Людовика XIV. — М. : ОГИ, 2008.
- Пискунова С. И.* Исповеди и проповеди испанских плутов // Испанский плутовской роман / пер. с исп. С. Игнатова, Е. Лысенко, С. Пискуновой. — М. : Эксмо, 2008. — С. 7–34.
- Проскурин О. А.* Литературные скандалы пушкинской эпохи. — М. : ОГИ, 2000.
- Фромм Э.* Бегство от свободы / пер. с англ. Г. Ф. Швейника. — М. : МНПП «ЭСИ», 1993.
- Фуко М.* Забота о себе / пер. с фр. Т. Н. Титовой, О. И. Хомы. — Киев, М. : Дух и литера, Рефл-Бук, 1998.
- Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Н. Наумова. — М. : Ad Marginem, 1999.
- Фуко М.* Что такое Просвещение? / пер. с фр. С. Ч. Офертаса // Интеллектуалы и власть : в 3 т. Т. 1. — М. : Праксис, 2002. — С. 335–359.
- Фуко М.* Ненормальные : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году / пер. с фр. А. В. Шестакова. — СПб. : Наука, 2005.
- Хархордин О. В.* Обличать и лицемерить : генеалогия российской личности. — СПб., М. : Европейский университет в Санкт-Петербурге, Летний сад, 2002.

- Элиас Н. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации / пер. с нем. А. М. Руткевича // О процессе цивилизации. В 2 т. Т. 2. — СПб. : Университетская книга, 2001а.
- Элиас Н. Общество индивидов / пер. с нем. А. Антоновского, А. Иванченко, А. Круглова. — М. : Праксис, 2001b.
- Элиас Н. Придворное общество / пер. с нем. А. П. Кухтенкова [и др.]. — М. : Языки славянской культуры, 2002.
- Эткнд Е. Г. «Внутренний человек» и внешняя речь : очерки психологии русской литературы XVIII–XIX вв. — М. : Школа «Языки русской культуры», 1998.
- Newlin T. The Voice in the Garden: Andrei Bolotov and the Anxieties of Russian Pastoral, 1738–1833. — Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2001.

Mal'tsev, A. A. 2017. "Andrey Bolotov i problemy stanovleniya sub'yektnosti v Rossii XVIII veka. Chast' II [Andrey Bolotov and the Becoming of Subjectness in Eighteenth-Century Russia: Part II]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (3), 32–62.

ANDREY MAL'TSEV

PHD IN SOCIOLOGY; INDEPENDENT RESEARCHER

ANDREY BOLOTOV AND THE BECOMING OF SUBJECTNESS IN EIGHTEENTH-CENTURY RUSSIA: PART II

Abstract: The issue of subjectness and subjectiveness in Eighteenth-Century Russia is examined using the example of Andrei Bolotov. The process of identifying oneself as a separate individual who acts by himself is described; such a process is enabled by discovering and inventing one's inner world, when a person, defining the characteristics of his subjectiveness, marks himself as a subject of thought and a subject of an action. It is proposed that the development of subjectiveness be promoted by the differentiation of the social roles, which led to the alienation from the social statuses and functions, which in turn compelled one to engage in self-reflection, to start looking for one's unique inner world, to which an individual would have privileged access. The author analyses the expansion of the role repertory of the Russian nobleman of XVIII century and its influence on the rise of the interest in the personal emotional experience. At the same time in the context of traditional normativity and the dominance of the State an actor, who has discovered his distinction from the outer world, was compelled to resort to the wiles and hypocrisy, which under certain conditions might have boosted his search for selfhood. The author stresses that there were necessary some preliminary changes in the social structure and, at the same time, a particular expansion of the different narratives about the inwardness. Further, he describes how Andrei Bolotov moves away bit by bit from his social environment due to his seizure from his official political and cultural roles. As a result, Bolotov was obliged to resort to hypocrisy and other tricks for not complicate his interactions with the State and their neighbors.

Keywords: Subject, Subjectiveness, Selfhood, Individualization, 18th century, Russian History, Andrei Bolotov.

REFERENCES

- Averbakh, L. L., ed. 1933. *XVIII vek [Eighteenth Century]* [in Russian]. Literaturnoye nasledstvo [Literary Heritage], 9–10. Moskva [Moscow]: Zhurnal'no-gazetnoye ob'yedineniye.
- Bolotov, A. T. 1870. [in Russian]. Vol. 1 of *Zhizn' i priklyucheniya Andreya Bolotova, opisannyye im samim dlya svoikh potomkov. 1738–1793 [The Life and Adventures of Andrey Bolotov, Described by Him for His Descendants: 1738–1793]*. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Russkaya starina.
- . 1871. [in Russian]. Vol. 2 of *Zhizn' i priklyucheniya Andreya Bolotova, opisannyye im samim dlya svoikh potomkov. 1738–1793 [The Life and Adventures of Andrey Bolotov, Described by Him for His Descendants: 1738–1793]*. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pechatnya V. I. Golovina.
- . 1872. [in Russian]. Vol. 3 of *Zhizn' i priklyucheniya Andreya Bolotova, opisannyye im samim dlya svoikh potomkov. 1738–1793 [The Life and Adventures of Andrey Bolotov, Described by Him for His Descendants: 1738–1793]*. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pechatnya V. I. Golovina.
- . 1873. [in Russian]. Vol. 4 of *Zhizn' i priklyucheniya Andreya Bolotova, opisannyye im samim dlya svoikh potomkov. 1738–1793 [The Life and Adventures of Andrey Bolotov, Described by Him for His Descendants: 1738–1793]*. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya V. S. Balashova.
- . 1933a. “Mysli i bespristrastnyye suzheniya o romanakh kak original'nykh, tak i perevedennykh s inostrannykh yazykov [Thoughts and Impartial Judgments on the Novels Both Original and Translated from Foreign Languages]” [in Russian]. In Averbakh 1933, 194–221.
- . 1933b. “Rassuzhdeniya o sravnitel'noy vygode krepostnogo i vol'nonayemnogo truda [A Treatise on Comparative Advantages of Bonded and Hired Labor]” [in Russian]. In Averbakh 1933, 189–190.
- . 2012. *Putevoditel' k istinnomu chelovecheskomu schastiyu [Genuine Human Happiness Guidebook]* [in Russian]. In *Det-skaya filosofiya [Philosophy for Children]*, 353–853. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Petropolis.
- Bulgarin, F. V. 2009. *Litsevaya storona i iznanka roda chelovecheskogo [The Right and Wrong Sides of the Human Race]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Azbuka-klassika.
- Dekomb, V. [Descombes, V.] 2011. *Dopolneniye k sub'yektu [Le complément de sujet]* [in Russian]. Trans. from the French by M. K. Golovanivskaya. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Elias, N. 2001a. *Izmeneniya v obshchestve. Proyekt teorii tsivilizatsii [Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation]* [in Russian]. Vol. 2 of *O protsesse tsivilizatsii [Über den Prozeß der Zivilisation]*, trans. from the German by A. M. Rutkevich. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Universitet-skaya kniga.
- . 2001b. *Obshchestvo individov [Die Gesellschaft der Individuen]* [in Russian]. Trans. from the German by A. Antonovskiy, A. Ivanchenko, and A. Kruglov. Moskva [Moscow]: Praktis.
- . 2002. *Pridvornoye obshchestvo [Die höfische Gesellschaft]* [in Russian]. Trans. from the German by A. P. Kukhtenkov et al. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Etkind, Ye. G. 1998. “Vnutrenniy chelovek” i vneshnyaya rech' [“Inner Man” and External Speech]: ocherki psikhologii russkoy literatury XVIII–XIX vv. [Essays on the Russian Literature Mindset of Eighteenth–Nineteenth Centuries] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Shkola “Yazyki russkoy kul'tury”.

- Fromm, E. 1993. *Begstvo ot svobody [Escape from Freedom]* [in Russian]. Trans. from the English by G. F. Shveytnik. Moskva [Moscow]: MNPP "ES".
- Fuko, M. [Foucault, M.] 1998. *Zabota o sebe [Le souci de soi]* [in Russian]. Trans. from the French by T. N. Titova and O. I. Khoma. Kiyev [Kiev] and Moskva [Moscow]: Dukh i litera / Refl-Buk.
- . 1999. *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdeniye tyur'my [Surveiller et punir. Naissance de la prison]* [in Russian]. Trans. from the French by V. N. Naumov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- . 2002. "Chto takoye Prosveshcheniye? [Qu'est-ce que les Lumières?]" [in Russian]. In *Intellektualy i vlast' [Intellectuals and Power]*, trans. from the French by S. Ch. Ofertas, 1:335–359. Moskva [Moscow]: Praktis.
- . 2005. *Nenormal'nyye [Les Anormaux]: kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezh de Frans v 1974–1975 uchebnom godu [(1974–1975)]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. Shestakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Gegel', G. V. F. [Hegel, G. W. F.] 2000. *Lektsii po filosofii istorii [Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte]* [in Russian]. Trans. from the German by A. M. Voden. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Giddens, E. [Giddens, A.] 2011. *Posledstviya sovremennosti [The Consequences of Modernity]* [in Russian]. Trans. from the English by G. K. Ol'khovikov and D. A. Kibal'chich. Moskva [Moscow]: Praktis.
- Ginzburg, L. Ya. 1999. *O psikhologicheskoy proze [On Psychological Prose]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Intrada.
- Kharkhordin, O. V. 2002. *Oblichat' i litsemerit' [Denounce and Dissemble]: genealogiya rossiyskoy lichnosti [A Genealogy of the Russian Identity]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: Yevropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge / Letniy sad.
- Laval', K. [Laval, C.] 2010. *Chelovek ekonomicheskii [L'homme économique]: esse o proiskhozhdenii neoliberalizma [Essai sur les racines du néolibéralisme]* [in Russian]. Trans. from the French by S. Ryndin. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Levitt, M. 2015. *Vizual'naya dominanta v Rossii XVIII veka [The Visual Dominant in Eighteenth-Century Russia]* [in Russian]. Trans. from the English by A. V. Glebovskaya. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Lotman, Yu. M. 1992a. "Poetika bytovogo povedeniya v russkoy kul'ture XVIII veka [The Poetics of Everyday Behavior in Eighteenth-Century Russian Culture]" [in Russian]. In Lotman, 248–268.
- . 1992b. "Teatr i teatral'nost' v stroye kul'tury nachala XIX veka [Theater and Theatricality in the Order of Early Nineteenth-Century Culture]" [in Russian]. In Lotman, 269–286.
- Luman, N. [Luhmann, N.] 1991. "Tavtologiya i paradoks v samoopisaniiakh sovremennogo obshchestva [Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft]" [in Russian]. In *Sotsio-logos [Socio-Logos]*, ed. by V. V. Vinokurov and A. F. Filippov, trans. from the German by A. F. Filippov, 194–216. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 2006. *Differentsiatsiya [Die Gesellschaft der Gesellschaft IV]* [in Russian]. Trans. from the German by B. Skuratov. Moskva [Moscow]: Logos.
- . 2009. *Samoopisaniya [Die Gesellschaft der Gesellschaft, V]* [in Russian]. Trans. from the German by A. Yu. Antonovskiy and K. G. Timofeyeva. Moskva [Moscow]: Logos / Gnozis.
- Neklyudova, M. S. 2008. *Iskusstvo chastnoy zhizni: vek Lyudovika XIV [The Art of Privacy. Age of Louis XIV]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: OGI.
- Newlin, T. 2001. *The Voice in the Garden: Andrei Bolotov and the Anxieties of Russian Pastoral, 1738–1839*. Evanston and Illinois: Northwestern University Press.

- Piskunova, S. I. 2008. "Ispovedi i propovedi ispanskih plutov [Confessions and Sermons of the Spanish Tricksters]" [in Russian]. In *Ispanskiy plutovskoy roman [Spanish Picaresque Novel]*, trans. from the Spanish by S. Ignatov, Ye. Lysenko, and S. Piskunova, 7–34. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Proskurin, O. A. 2000. *Literaturnyye skandaly pushkinskoy epokhi [Literary Scandals of Pushkin's Time]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: OGI.
- Shchepkina, Ye. N. 1890. *Starinnyye pomeshchiki na sluzhbe i doma [The Old Landowners in the Service and at Home]: iz semeynoy khroniki (1578–1762) [From the Family Chronicle (1578–1762)]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya M. M. Stasyulevicha.
- Vinit'skiy, I. Yu. 1994. "Nevinnoye tvoreniye [Innocent Creation]" [in Russian]. *Russkaya rech' [Russian Speech]*, no. 2: 3–10.
- Zhanen, Zh. [Janin, J.] 2010. *Mertvyi osel i gil'otinirovannaya zhenshchina [L'Âne mort et la femme guillotinée]* [in Russian]. Trans. from the French by S. R. Brakhman. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Azbuka-klassika.

Анна Шиян*

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ**

Аннотация: Признавая оправданность множества интерпретаций феноменологии Гуссерля, автор статьи предлагает и обосновывает собственный подход к философии Гуссерля, основанный на работах К. Хельда, В. И. Молчанова и Л. Тенгели. С этой целью, прежде всего, формулируются онтологические предпосылки философии Гуссерля, которые определяли его исследования, хотя и не всегда эксплицитно формулировались самим феноменологом. К таким предпосылкам относится, в первую очередь, признание существования мира как совокупности предметов, их свойств и отношений. Далее автор останавливается на принципах и методах феноменологического исследования. При этом принимаются в расчет не только и не столько декларации принципов Гуссерля им самим, но их конкретное применение и осуществление в реальной феноменологической работе. В результате этого формулируются «новые» (не названные самим Гуссерлем) принципы феноменологического подхода и переосмысляются «старые» и хорошо известные. В статье особое внимание уделяется методу *epoché* и принципу работы в двух установках: естественной и феноменологической. Так, одной из важнейших функций *epoché* автор считает выявление и фиксацию предпосылок естественной установки, часть из которых переносится в феноменологическую установку. В статье также показывается, как онтологические и методологические предпосылки Гуссерля проявляются в его исследованиях, посвященных конкретным предметным областям — изучению сознания или разрешению проблем теории познания и изучения окружающего мира. В ходе этих рассмотрений автор обозначает моменты, в которых Гуссерль отходит от своих принципов и следует другой, конструктивистской стратегии. Речь идет, прежде всего, о понимании интенциональности, понятиях смысла и ноэмы и применении метода редукции. В заключении, оценивая собственную стратегию исследования философии Гуссерля, автор обозначает свой историко-философский подход как презентизм.

Ключевые слова: феноменология, Гуссерль, опыт сознания, редукция, феноменологическая установка.

1. ВВЕДЕНИЕ

В рамках феноменологического движения нет ни одного принципа, безоговорочно признаваемого всеми феноменологами в качестве основного, который можно было бы рассматривать в качестве некоторой

*Шиян Анна Александровна, к. филос. н., доцент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, annasamoikina@yandex.ru.

**© Шиян, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

«визитной карточки» феноменологии. Об этом говорит известная поговорка: «Феноменологий столько, сколько феноменологов». Но это, конечно, преувеличение. Можно выделить несколько «основных» интерпретаций феноменологии Гуссерля. Я назову две из них. Согласно первой интерпретации, феноменология — это наука о трансцендентально-чистом сознании с центром в «чистом Я». Это сознание является основанием, отправным пунктом для изучения других видов бытия. Такого понимания феноменологии придерживался, например, русский исследователь А. Г. Черняков. Согласно второй интерпретации, сущностный признак феноменологии — это интуитивное схватывание бытия в его сущностных формах. Так думали, например, реалфеноменологи и, отчасти, русский философ Шпет.

Я хотела бы здесь представить третье понимание феноменологии, которое основывается в значительной степени на работах и лекциях Л. Тенгели, В. Молчанова, К. Хельда¹. Согласно этому пониманию, феноменология представляет собой особый философский подход, требующий для решения некоторой проблемы обращения к тому *собственному* повседневному опыту, в котором эта проблема встречается, или, другими словами, к тому, как эта проблема дана в опыте «Первого лица». На это обращают внимание Захави и Галлахер в книге «Феноменологический разум» (Gallagher and Zahavi, 2012: 7, 99–100, 190–195), в которой они отличают феноменологический опыт «Первого лица» от опыта «Третьего лица», которым характеризуется научное познание. Это понимание, как, впрочем, и другие толкования, основывается на текстах Гуссерля. «Очевидно, что я, как философски начинающий, ввиду того, что я устремлен к предполагаемой цели подлинной науки, не могу высказывать или полагать значимым ни одного суждения, которое я не почерпнул бы из очевидности, из опыта, в котором соответствующие вещи и положения вещей присутствуют для меня как *они сами*», — так звучит формулировка «первого методического принципа» в «Картезианских медитациях» (Гуссерль, Молчанов, 2010: 26). То есть доступ к действительности, к тому, что реально существует, мы получаем не благодаря сущностной интуиции (как у реалфеноменологов) и не благодаря логическому понятию (как у Гегеля), а через обыденный опыт, частным случаем которого для Гуссерля выступает опыт сознания.

Учитывая, во-первых, что жизненный мир для Гуссерля — это, прежде всего, мир нашего повседневного опыта, и, во-вторых, что начиная

¹См., например, Молчанов, 2007; Held, 1992; Tengelý, 2014.

со своих самых ранних текстов и заканчивая поздними рукописями, Гуссерль обращался для решения своих задач к исследованию опыта именно обыденного сознания, следует сделать вывод: никакого «поворота» к жизненному миру в поздние годы у Гуссерля не происходит, — просто в 30-е гг. Гуссерль более четко формулирует то, чем занимался всю жизнь. Соответственно, деление на «раннего» и «позднего» Гуссерля не имеет смысла. Конечно, в разные периоды творчества на первый план в его исследованиях выходят разные идеи, но, я полагаю, нельзя однозначно сказать, что поздний период творчества Гуссерля кардинально отличается от раннего в методологическом плане.

2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

Мне хотелось бы отметить некоторые онтологические предпосылки философии Гуссерля, важные для развиваемого мной понимания феноменологии. Эти предпосылки в той или иной степени определяли его исследования, хотя многие из них не всегда явно артикулировались, а некоторые не формулировались эксплицитно никогда.

К важнейшим предпосылкам гуссерлевской феноменологии относятся признание существования мира и понимание мира как совокупности вещей, их свойств и отношений. На тезисе о существовании мира я не буду останавливаться подробно², лишь отмечу, что упреки Гуссерля в трансцендентальном идеализме — например, Р. Ингардена, — не учитывают того, что идеализм Гуссерля носит исключительно методологический, или, говоря его словами, познавательный характер. «Очевидно, что в познавательном плане бытие *Ego* предшествует для меня всякому объективному бытию: в определенном смысле оно есть основа и почва, на которой разворачивается весь процесс объективного познания» (Гуссерль, Молчанов, 2010: 42), — пишет Гуссерль в «Картезианских медитациях». Следует заметить, что слово «бытие» Гуссерль здесь использует как метафору. Этот случай отнюдь не является исключением. «Бытие» в качестве метафоры Гуссерль употребляет даже в своей программной работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I», где он пишет об абсолютном бытии сознания в отличие от относительного бытия мира (Гуссерль, Михайлов, 2002: 143–152).

Итак, мы застаем мир уже готовым и вполне определенным; сознание со своими трансцендентальными (то есть общими) структурами обеспечивает нам лишь доступ к нему. Однако мир, в котором мы

²См. Шиян, 2015: 213–233.

живем, сформировался именно таким, а не иным, в ходе культурно-исторического развития и является результатом «работы» предшествующих поколений, или, в трактовке Гуссерля, результатом деятельности трансцендентальной субъективности, которая по своей сути является интерсубъективностью. Исторический характер трансцендентальной субъективности особенно ярко подчеркивается Гуссерлем в текстах позднего периода: «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (Гуссерль, Скляднев, 2004), «Начало геометрии» (Гуссерль, Маяцкий, 1996), «Первая философия» (Husserl, 1959) и других. И именно этот исторический характер позволяет утверждать, что реальное существование вещей — для Гуссерля — зависит по своей природе не от человеческой, а от трансцендентальной субъективности³. Здесь важно подчеркнуть, что историчность трансцендентальной субъективности не только подразумевает различие индивидуального и коллективного (социально-культурного) аспектов сознания, но и в некотором смысле выводит нас за пределы сознания, поскольку под трансцендентальной субъективностью Гуссерль понимает не только опыт сознания, но и опыт совместной деятельности, коммуникации, совместного проживания.

Что касается второй предпосылки, то, несмотря на присутствие в разные периоды творчества Гуссерля разных пониманий мира, толкование мира как совокупности вещей, их свойств и отношений между ними никогда не исчезало из его поля зрения.

Наиболее важной мне представляется предпосылка, которую Гуссерль сам никогда прямо не фиксировал, но которая следует из его понимания основного свойства сознания — интенциональности. Согласно этому свойству, сознание человека всегда предметно. С этим связано для Гуссерля, на мой взгляд, то, что мир нам дан всегда уже осмысленным, что в обыденной жизни человек воспринимает мир, живет и действует вполне разумно. В феноменологической установке мы можем удостовериться в предметностях естественной — обыденной или научной — установки и различить то, что в естественной установке мы не различали, то есть увидеть мир более рельефно и глубоко. Различие между феноменологической и естественной установками содержательно не так уж велико: то, что в естественной установке считается самым собой разумеющимся, в феноменологической становится предметом исследования, прояснения, и должно быть явно выражено.

³На это обращает внимание Л. Тенгели: Tengelyi, 2010: 151.

Известное выражение «феноменолог живет в мире смыслов», ставшее уже крылатым, является не совсем корректным и требует дальнейших разъяснений. Необходимо прояснить, прежде всего, что понимается под словом «смысл». Сложность в том, что у самого Гуссерля можно выделить как минимум два понимания этого слова: узкое и широкое. Во-первых, Гуссерль слово «смысл» часто использует чисто технически, для обозначения ядра ноэмы (узкое понимание). В этом случае утверждение, что феноменология имеет дело со смыслами, верно лишь отчасти: феноменолог также работает с ноззисами, ассоциациями, ощущениями и т. д. Во-вторых, Гуссерль использует слово «смысл» в одном из обычных значений, какое оно имеет в выражениях «в общем смысле», «в этом смысле», «в каком смысле ты это сказал?» и т. п. Тогда верно, что феноменолог живет в мире смыслов, но, с точки зрения Гуссерля, человек в обыденной установке также живет в мире смыслов, — феноменолог же делает их более выпуклыми и ясными.

3. МЕТОДЫ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В этом разделе я не буду останавливаться на хорошо известных методах феноменологии: интенциональном анализе, дескрипции, эйдетической интуиции. Мне хотелось бы несколько подробнее остановиться на редукции и эпохé, обратив внимание на те их функции, которые часто не замечаются, и сформулировать методологический принцип феноменологии, который Гуссерль сам не фиксирует, но постоянно использует.

Но сначала необходимо ввести представления о феноменологической установке, в которой, как принято считать, работает феноменолог. Феноменологическая установка — это особый рефлексивный способ рассмотрения опыта сознания и его предметностей, в ходе которого мы возвращаемся к уже свершившемуся опыту сознания (например, к восприятию) и заново его проживаем, попутно фиксируя новые детали данности предмета — как акта, так и его содержания, — которые при первоначальном протекании опыта не замечались.

Одна из функций эпохé и редукции — это переход в феноменологическую установку, который, впрочем, можно совершить и без осуществления этих процедур, путем осуществления одной только феноменологической рефлексии. Тогда все знание, все теоретические положения и утверждения автоматически останутся за рамками феноменологической установки, так как их нет в нашем конкретном опыте сознания.

Наиболее важной мне представляется другая функция эпохé и редукции: в ходе этих процедур выявляются и фиксируются предпосылки

естественной установки — обыденной или научной. То, как Гуссерль поступает с ними дальше, можно разделить на три случая. Во-первых, выявленные предпосылки могут быть отброшены. Этот момент Гуссерль особо подчеркивает, например, в книге I «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (Гуссерль, Михайлов, 2002: 176-181). Действительно, некоторые из них он безоговорочно отбрасывает — например, представления современной ему психологии об обусловленности сознания материальными причинами и о принципах функционирования сознания, а также учение о существовании Бога. Но так Гуссерль поступает далеко не со всеми выявленными предпосылками. Часть из них — например, некоторые положения современного ему естествознания и логические законы, — Гуссерль проблематизирует, то есть лишает их значимости, ставит под вопрос и стремится удостовериться в них на основе обыденного опыта. Именно это Гуссерль делает в книге II «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (Husserl, 1952), в «Опыте и суждении» (Husserl, 1999) и в ряде других работ. В результате он уточняет, оправдывает или даже переформулирует некоторые положения нововременной физики, логические суждения и т. д. В раннем цикле лекций «Идея феноменологии» (Гуссерль, Артеменко, 2006) Гуссерль подвергает сомнению основную предпосылку классического познания, а именно возможность постичь трансцендентный сознанию предмет. Однако он не отбрасывает ее, а показывает, опираясь на обыденный опыт сознания, как такое постижение возможно.

Третий вариант работы с предпосылками — перенос их в само феноменологическое исследование. К сожалению, этот момент сам Гуссерль фиксирует крайне редко. Точнее говоря, Гуссерль явно определяет свою исходную позицию, не указывая при этом своих предпосылок. Например, в книге II «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» он постулирует разделение действительности на три региона — материальные вещи, живые организмы и социальные личности, — не называя это разделение своей предпосылкой, хотя, по моему мнению, именно таковой оно и является.

Одной из таких не фиксируемых Гуссерлем предпосылок является методологический принцип, который я формулирую следующим образом: *феноменолог — это не тот, кто действует в феноменологической установке, а тот, кто постоянно удерживает различие между естественной и феноменологической установками*. Обоснование этому тезису можно дать следующее.

Прежде всего, сам предмет исследования берется из естественной установки — обыденной или научной. Для того, чтобы исследовать предмет, нужно не только начинать с его данности в нашем опыте сознания в естественной установке, но и всегда «иметь его перед собой», чтобы соотносить результаты исследования с тем, что исследуется. Именно поэтому Гуссерль постоянно повторяет, что редукция — это не мгновенный процесс, а процедура, которая должна осуществляться постоянно. Исходя из этого, сам процесс редукции можно обозначить как теоретическую рефлексию, направленную на естественную установку и выявляющую ее предпосылки.

Кроме того, важно отметить, что цели и задачи своих исследований, определение предмета исследований, методы своей работы Гуссерль формулирует в естественной теоретической установке. И то, что в феноменологической установке он продолжает придерживаться этих целей, задач, методов и предмета, является показателем совмещения Гуссерлем феноменологической и естественной установок в своей работе. К конкретным примерам я обращусь чуть ниже при рассмотрении основных областей интересов Гуссерля.

Здесь хотелось бы указать на один из возможных истоков принципа работы в двух установках, который можно найти в определении интенциональности Brentano:

Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто признается или отвергается, в любви — любит, в ненависти — ненавидится и т. д. (Бrentано, Анашвили, 1996: 33).

Это определение вызвало много споров среди исследователей творчества Brentano именно потому, что оно дается одновременно из двух установок. Определение интенциональности как направленности на объект дается в естественной установке, а как психического феномена, содержащего в себе сам объект, — в феноменологической, то есть с точки зрения сознания. Эта двойственность остается и у Гуссерля. Иногда он говорит об интенциональности как о свойстве сознания быть сознанием, направленным на предмет, а иногда — как о свойстве сознания быть

сознанием о чем-то. Это второе определение допускает интерпретацию, согласно которой предмет содержится в самом сознании.

Другой пример смешения установок можно наблюдать в аналитических толкованиях феноменологии Гуссерля, например, в их интерпретациях ноэмы и смысла. Я имею в виду работы Д. Фёллесдала (Føllesdal, 1969: 680–687), И. Моханти (Mohanty, 1964) и других исследователей (в российской традиции — Е. В. Борисова⁴). Главная их ошибка, на мой взгляд, состоит в том, что аналитические интерпретаторы в состав ноэмы включили реальный предмет. Но исходя из того, что ноэма может быть выделена только в феноменологической установке, то есть в рефлексивной позиции, вести речь о реальном предмете в ее составе невозможно. Когда Гуссерль говорит о предмете как некотором *X*, имеется в виду не реальный предмет, а виртуальная точка сосредоточения ноэматических смыслов. Это является предпосылкой Гуссерля, которую он перенес как предпосылку тождественности предмета из естественной установки.

4. СФЕРЫ ПРЕДМЕТНЫХ ИНТЕРЕСОВ ГУССЕРЛЯ

Русский философ Г. Г. Шпет считал, что «все может быть объектом феноменологии, начиная вот с этой сожженной спички и пепла, и вплоть до мирового и надмирового целого» (Шпет, 1996: 52). Это высказывание с полным правом можно отнести к философии Гуссерля. Тем не менее, охватывая взглядом опубликованные тома Гуссерлианы, можно, с определенными оговорками, выделить три сферы интересов Гуссерля, чаще всего приковывавших его внимание: изучение сознания, разрешение проблем теории познания и исследование окружающего мира. Коротко обратимся к каждой из этих сфер с точки зрения заявленных принципов феноменологии.

Исследованию сознания посвящено, наверное, большинство трудов Гуссерля, в силу чего феноменологию часто называют философией сознания. Гуссерль отбрасывает все современные ему подходы к сознанию с их предпосылками и результатами и разрабатывает свое собственное, основанное отчасти на идеях Brentano, понимание сознания. При этом тот факт, что основным свойством сознания Гуссерль называет интенциональность, можно считать его предпосылкой (несмотря на то, что интенциональность обнаруживается в реальном опыте сознания), хотя он не маркирует ее как таковую. В гуссерлевских штудиях сознания

⁴См. например: Борисов, 1996.

можно выделить две линии: анализ сознания на основе опыта и построение модели сознания. Нередко эти линии присутствуют в одних и тех же работах (Шиян, 2012: 38–47).

Анализ сознания на основе опыта сознания Гуссерль осуществляет как с теоретической рефлексивной позиции, так и в рамках феноменологической установки. В теоретической рефлексивной установке наше внимание направляется на то, как «в общем» протекает тот или иной опыт сознания. Таковы описание основных структур сознания — ноэмы и ноззиса — в книге I «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», классификация модусов сознания во втором томе «Логических исследований» (Гуссерль, Молчанов, 2011) и выявление отношений между ними, выделение основных признаков различных модусов сознания — восприятия и фантазии — в «Опыте и суждении» и в курсе лекций «Вещи и пространство» (Husserl, 1973) и т. д. При этом Гуссерль пользуется эйдетической интуицией (хотя и не всегда обращает на это внимание), так как речь идет об общих признаках и свойствах сознания, которые присущи любому индивидуальному опыту сознания. Также Гуссерль при исследовании сознания работает и в рамках феноменологической установки, то есть описывает поэтапно, «изнутри», как протекают сами процессы восприятия, фантазии и других способов данности определенного предмета.

Однако рядом с описанием опыта сознания у Гуссерля нередко соседствует моделирование этого опыта. Речь идет, прежде всего, о схеме «хюле (ощущения) — чувственный акт». То есть Гуссерль пытается сконструировать, что было до того, как мы увидели конкретный предмет: изначально нам даны бесформенные ощущения, которые оживляются актом сознания, в результате чего формируется предмет, который мы видим. Поскольку в реальном опыте очень сложно представить изначально, то есть допредметные, ощущения и практически невозможно обнаружить оживляющий их акт, то можно констатировать, что здесь Гуссерль отходит от основного принципа феноменологии — удостоверять все свои результаты на опыте. К работам, связанным с конструированием сознания, можно отнести и поздние манускрипты Гуссерля по внутреннему сознанию-времени, где он пытается, обращаясь к глубинным слоям сознания, воспроизвести процесс формирования потока сознания из первичной импрессии.

Хотелось бы обратить внимание на еще один факт отклонения от принципа «обоснованности опытом» в гуссерлевских исследованиях сознания. Дело в том, что Гуссерль проводит свое исследование сознания так, как

будто оно абсолютно и единственно верно. То есть он как бы забывает, что сознание обусловлено определенными предпосылками и поэтому не может предоставить единственно верного на все времена результата. Гуссерль как раз убежден, что такой результат достижим. Во всех исследованиях сознания он как бы реализует идею, высказанную еще в 6-м «Логическом исследовании», что в рефлексии, то есть при анализе самого сознания, можно достичь аподиктической очевидности (Husserl, 1984: 645–651), то есть истины. Кроме того, хотелось бы подчеркнуть, что Гуссерль, даже исследуя реальный опыт сознания, не описывает сам тот опыт, в котором ему даны переживания сознания. То есть он описывает результат рефлексии, но не то, как она протекает. Возможно ли вообще совершить это описание, для меня открытый вопрос.

Вторая важная сфера интересов Гуссерля — это сфера познания. Гуссерль здесь рассматривает следующие проблемы: достижение трансцендентного, образование общих понятий, статус общих сущностей, природа логических суждений, достижение истины, ее критерий и другие. Для решения этих проблем Гуссерль обращается к нашему обыденному опыту сознания и использует уже полученные им результаты исследования сознания. Но можно сказать и наоборот: в ходе решения проблем познания оттачиваются гуссерлевские дескрипции обыденного опыта сознания. Проблематика теории познания представлена по большей части в так называемом логическом цикле Гуссерля, к которому относятся «Логические исследования», «Опыт и суждение», «Формальная и трансцендентальная логика» (Husserl, 1974), «Лекции по логике и теории познания» (Husserl, 1985) и другие работы.

В сфере исследования проблем познания ярко проявляется принцип работы в двух установках. Так, первоначально колеблясь в вопросе о том, как протекает эйдетическая (интеллектуальная) интуиция, Гуссерль все же склоняется к тому, что она осуществляется не в рефлексивной позиции, то есть требует выхода за пределы феноменологической установки. Это подтверждается и его описанием метода вариации для определения сущности предмета. Для этого необходимо осуществить возможные опыты с данным предметом — в фантазии, а не в рефлексии, — чтобы после в феноменологической установке определить, какой признак для предмета является сущностным. Другой пример работы Гуссерля в двух установках — это приведение данности предмета к очевидности. Оно осуществляется сначала в естественной установке (у Гуссерля — в опыте восприятия), а его результаты анализируются и проверяются на очевидность/истинность уже в феноменологической установке.

Третья сфера интересов Гуссерля — исследование окружающего мира. Предпосылкой Гуссерля в этой области (не маркируемой им в качестве предпосылки) является, как я уже отмечала выше, понимание мира как совокупности вещей из свойств и отношений между ними. Для него исследовать вещи значит исследовать тот реальный опыт, в котором они даны. Именно поэтому исследование вещей у Гуссерля неотделимо от исследования опыта сознания и нередко осуществляется в одних и тех же работах. Хотя и можно выделить, с одной стороны, такие работы, как «Кризис европейских наук и трансцендентальную феноменологию» (Гуссерль, Скляднев, 2004), а также XXIII и XXXIX тома Гуссерлианы (Husserl, 1992; 2008), которые специально посвящены тематике жизненного мира, а с другой — книги II и III «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (Husserl, 1952; 1971) и другие работы, в которых не вводится понятие жизненного мира, но также исследуется окружающий мир и науки о нем. Научные результаты, как считает Гуссерль, тоже могут относиться к вещам реального мира, но только в том случае, если они могут быть удостоверены нашим обыденным опытом и будет показано происхождение научных абстракций из опыта жизненного мира.

Как же понимал Гуссерль мир и может ли в нашем опыте «сама вещь» быть дана целиком и полностью? Наш опыт вещи бесконечен, и в ходе него мы можем открывать все новые и новые стороны исследуемой вещи. Полностью вещь может быть схвачена в виде идеи, которая и направляет все дальнейшее протекание опыта. Для меня все еще открыт вопрос, остается ли возможность бесконечного познания вещи в свете этой идеи предпосылкой нашего обыденного опыта, которую Гуссерль перенес в свои исследования, или это его собственная предпосылка, которая является требованием для всякого, идущего его путем.

Здесь хотелось бы уточнить ранее сказанное. Дело не только в том, что определить, что именно существует, мы можем только на основе собственного опыта, но и в том, что сам наш опыт уже помещен в контекст определенной установки, направленной на исследование материальных вещей, живых существ или социальных личностей. То есть наше знание всегда обусловлено некоторыми предпосылками и некоторой установкой, и утверждать что-то «абсолютно», без учета этого контекста, мы не можем.

Вопрос об окружающем мире на языке Гуссерля звучит как вопрос о конституировании смысла мира, смысла вещей, положений дел и отношений. Однако понятие конституирования имеет в исследованиях

Гуссерля как минимум два противоположных значения. Не случайно Финк (Финк, Шиян, 2008: 361–381) отнес его к «оперативным понятиям» Гуссерля, то есть к таким, смысл которых тот сам однозначно не определяет, хотя и часто их использует. Конституирование в первом значении можно понимать как описание того обыденного опыта, в котором нам даны конкретные предметы и положения дел, — в ходе такого описания мы более глубоко и рельефно понимаем их.

В этом случае феноменологическое исследование руководствуется вопросом: «Каков мир, который нас окружает?» Ответы подразумевают выявление основных различий, структур окружающего мира, которые имеют свое оправдание в обыденном опыте. Безусловно, особо нужно отметить исследования самого обыденного опыта, благодаря которому нам дан окружающий мир. Эту задачу продолжили последователи Гуссерля, к которым можно отнести, прежде всего, Щюца и Хельда.

Конституирование во втором значении — это синоним конструирования или производства. В этом случае мы попадаем в другое понимание феноменологии, которое руководствуется вопросом: «Почему окружающий нас мир именно таков, каков он есть?» Этот вопрос отсылает к исследованию того, как сформировался (образовался) тот мир, который нас окружает. Такие исследования нельзя провести на основе нашего личного опыта. Мы либо погружаемся в теоретическое конструирование того, как из хаоса ощущений (хюле) возникает целостная вещь, либо рассматриваем «внешние причины» — культурные, экономические, социальные и прочие, — благодаря которым сформировался тот мир, в котором мы живем. Неслучайно, что подобными исследованиями занимаются и другие философские подходы, — например, философия Гегеля или Маркса. Однако они не обязательно противоречат феноменологическому подходу. Если теоретические конструкты могут быть сведены к нашему опыту и разъяснены исходя из него, то они соответствуют действительности. Но здесь возникают сложности с гегелевской философией, поскольку в ней отсутствует одна из важнейших предпосылок феноменологии — предпосылка существования материального мира, который у Гегеля появляется лишь на определенном этапе развития мирового духа. По-другому это можно выразить так: у Гуссерля принципиально невозможен переход смысла в предмет, идеального в материальное и наоборот. Для того, чтобы обнаружить «идеальный мир» — который, кстати, не имеет реального статуса существования, — необходима смена установок скачками; о плавном переходе не может идти речи.

5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение мне хотелось бы оценить свой подход к пониманию феноменологии с точки зрения оппозиции «презентизм — антикваризм», используемой в отечественной истории науки (Кузнецова, 2009: 164–196). Сторонники антикваризма ставят целью восстановить событие, в нашем случае — феноменологию Гуссерля, в его исторической подлинности и уникальности; сторонники презентизма оценивают историческое событие, исходя из современного им уровня научного знания, терминологического аппарата, интересов и т. п. Представленная мною позиция является презентистской в том смысле, что смотрит на феноменологию с точки зрения, которая кажется *наиболее перспективной именно сегодня*.

С точки зрения представленного мной подхода, нет нужды обращаться к таким разделам философии Гуссерля, как конструкция чистого Я, теория интерсубъективности, развиваемая в «Картезианских медитациях» или анализ конституирования глубинных слоев сознания-времени. С точки зрения современных перспектив феноменологии, эти моменты кажутся несущественными. Однако позиция тех, кто понимает феноменологию только как науку о «чистом Я», тоже является презентистской, поскольку они также не рассматривают позицию Гуссерля во всей его исторической сложности, а закрывают глаза на некоторые другие аспекты — например, на понятие «опыта» и роль рефлексии у Гуссерля. В защиту презентизма, который в отечественной истории науки играет скорее негативную роль, можно сказать, что в изучении истории философии он дает ей шанс стать философией. И этим шансом воспользовался Гуссерль, заново переосмыслив используемые до него понятия и методы.

Источники

- Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Избранные работы / пер. с нем. В. В. Анашвили. — М. : Дом интеллектуальной книги, 1996. — С. 11–91.
- Гуссерль Э. Начало геометрии / введ. Ж. Деррида ; пер. с нем. М. А. Маяцкого. — М. : Ad Marginem, 1996.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. с нем. А. В. Михайлова. — М. : Академический проект, 2002.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Складнева. — СПб. : Фонд «Университет», Владимир Даль, 2004.
- Гуссерль Э. Идея феноменологии / пер. с нем. А. А. Артеменко. — СПб. : Гуманитарная Академия, 2006.

- Гуссерль Э.* Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Академический проект, 2010.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Том II / пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Академический проект, 2011.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution / hrsg. von M. Biemel. — Den Haag : Martinus Nijhoff, 1952. — (Husserliana ; 4).
- Husserl E.* Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion / hrsg. von R. Boehm. — Den Haag : Martinus Nijhoff, 1959. — (Husserliana ; 8).
- Husserl E.* Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften / hrsg. von M. Biemel. — Den Haag : Martinus Nijhoff, 1971. — (Husserliana ; 5).
- Husserl E.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907 / hrsg. von U. Claesges. — Den Haag : Martinus Nijhoff, 1973. — (Husserliana ; 16).
- Husserl E.* Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft / hrsg. von P. Janssen. — Den Haag : Martinus Nijhoff, 1974. — (Husserliana ; 17).
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden / hrsg. von U. Panzer. — Den Haag : Martinus Nijhoff, 1984. — (Husserliana ; 19).
- Husserl E.* Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07 / hrsg. von U. Melle. — Den Haag : Martinus Nijhoff, 1985. — (Husserliana ; 24).
- Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937 / hrsg. von R. N. Smid. — Den Haag : Kluwer Academic Publishers, 1992. — (Husserliana ; 29).
- Husserl E.* Erfahrung und Urteil. — Hamburg : Meiner, 1999.
- Husserl E.* Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1939) / hrsg. von R. Sawa. — Dordrecht : Springer, 2008. — (Husserliana ; 39).

ЛИТЕРАТУРА

- Борисов Е. В.* «Явление и смысл» Г. Шпета в контексте развития феноменологии Э. Гуссерля // Явление и смысл / Г. Г. Шпет. — Томск : Водолей, 1996. — С. 183–191.
- Кузнецова Н. И.* Презентизм и антикваризм — две картины прошлого // Arbor Mundi. — 2009. — № 15.
- Молчанов В. И.* Исследования по феноменологии сознания. — М. : Территория будущего, 2007.
- Финк О.* Оперативные понятия феноменологии Гуссерля / пер. с нем. А. А. Шиян // Ежегодник по феноменологической философии. Т. 1. — М. : Издательство РГГУ, 2008. — С. 361–381.

- Шиян А. А. Проблема восприятия у раннего Гуссерля // *Философия. Язык. Культура*. — СПб. : Алетейя, 2012. — С. 38–47.
- Шиян А. А. Трансцендентность мира и трансцендентность предмета в феноменологии Гуссерля // *Ежегодник по феноменологической философии*. Т. IV. — М. : Издательство РГГУ, 2015. — С. 213–233.
- Шнем Г. Г. Явление и смысл. — Томск : Водолей, 1996.
- Føllesdal D. Husserl's Notion of Noema // *Journal of Philosophy*. — 1969. — Vol. 66. — P. 680–687.
- Gallagher S., Zahavi D. *The Phenomenological Mind*. — London, New York : Routledge, 2012.
- Held K. Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger // *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schroder zum 65 / hrsg. von B. Niemeier, D. Schutze*. — Würzburg : Geburtstag, 1992. — S. 130–145.
- Mohanty J. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. — The Hague : Martinus Nijhoff, 1964.
- Tengelyi L. Husserl's methodologischer Transzendentalismus // *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl / hrsg. von C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens*. — Dordrecht : Springer, 2010. — S. 135–153.
- Tengelyi L. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. — Freiburg, München : Alber, 2014.

Shiyan, A. A. 2017. "Ontologicheskkiye i metodologicheskkiye printsipy fenomenologicheskogo podkhoda Edmunda Gusserlya [Ontological and Methodological Principles of the Phenomenological Approach of Edmund Husserl]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (3), 63–79.

ANNA SHIYAN

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR OF THE CHAIR OF SOCIAL PHILOSOPHY,
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY, RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW)

ONTOLOGICAL AND METHODOLOGICAL PRINCIPLES OF THE PHENOMENOLOGICAL APPROACH OF EDMUND HUSSERL

Abstract: Recognizing the validity of the many interpretations of Husserl's phenomenology, author proposes and substantiates her own approach to Husserl's philosophy, based on the works of K. Held, V. I. Molchanov, and L. Tengely. For this purpose, she formulates the ontological premises of Husserl's philosophy, which determined his research, although they were not always clearly expressed by him. These premises include the recognition of the existence of the world as a collection of objects, their properties, and relationships. Furthermore, the author dwells on the principles and methods of phenomenological research. She takes into account not only and not so much Husserl's own declaration of his principles, but also their specific application and implementation in the real phenomenological work. As a result, the "new" (not designated as such by Husserl himself) principles of the phenomenological approach

are formulated and the “old” and well-known ones are rethought. The article focuses on the method of the *epoché* and the principle of operation in natural and phenomenological attitudes. The author considers identification of the premises of a natural attitude, some of which are transferred to a phenomenological one, to be one of the most important functions of *epoché*. In the article it is also demonstrated how Husserl’s ontological and methodological premises are applied in his works, devoted to study of consciousness, resolution of problems of the theory of knowledge and exploring the world around. In the course of these considerations, the author refers to the point in which Husserl departs from his principles and starts to follow another strategy, a constructivist one. This refers first of all to an understanding of intentionality, concepts of meaning and noema, and application of the method of the reduction. Finally, while evaluating her own strategy for studying Husserl’s philosophy, the author denotes her historical-philosophical approach as a presentist one.

Keywords: Phenomenology, Husserl, Experience of Consciousness, Reduction, Phenomenological Attitude.

REFERENCES

- Borisov, Ye. V. 1996. “‘Yavleniye i smysl’ G. Shpeta v kontekste razvitiya fenomenologii E. Gusserlya [‘Appearance and Sense’ of G. Shpet in the Context of the Development of E. Husserl’s Phenomenology]” [in Russian]. In Shpet 1996, 183–191.
- Brentano, F. 1996. *Psikhologiya s empiricheskoy tochki zreniya [Psychologie vom empirischen Standpunkt]* [in Russian]. In *Izbrannyye raboty [Selected works]*, trans. from the German by V. V. Anashvili, 11–91. Moskva [Moscow]: Dom intellektual’noy knigi.
- Fink, O. [Fink, E.] 2008. “Operativnyye ponyatiya fenomenologii Gusserlya [Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie]” [in Russian]. In vol. 1 of *Yezhegodnik po fenomenologicheskoy filosofii [Annual for Phenomenological Philosophy]*, trans. from the German by A. A. Shiyani, 361–381. Moskva [Moscow]: Izdatel’stvo RGGU.
- Føllesdal, D. 1969. “Husserl’s Notion of Noema.” *Journal of Philosophy* 66:680–687.
- Gallagher, Sh., and D. Zahavi. 2012. *The Phenomenological Mind*. London and New York: Routledge.
- Gusserl’, E. [Husserl, E.] 1996. *Nachalo geometrii [Ursprung der Geometrie]* [in Russian]. Trans. from the German by M. A. Mayatskiy. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- . 2002. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie]* [in Russian]. Trans. from the German by A. V. Mikhaylov. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- . 2004. *Krizis yevropeyskikh nauk i transtsendental’naya fenomenologiya [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Sklyadnev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Fond “Universitet” / Vladimir Dal’.
- . 2006. *Ideya fenomenologii [Die Idee der Phänomenologie]* [in Russian]. Trans. from the German by A. A. Artemenko. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Gumanitarnaya Akademiya.
- . 2010. *Kartezianskiye meditatsii [Cartesianische Meditationen]* [in Russian]. Trans. from the German by V. I. Molchanov. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- . 2011. *Logicheskiye issledovaniya. Tom II [Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis]* [in Russian]. Trans. from the German by V. I. Molchanov. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.

- Held, K. 1992. "Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger" [in German]. In *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schroder zum 65.*, ed. by B. Niemeier and D. Schutze, 130–145. Würzburg: Geburtstag.
- Husserl, E. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* [in German]. Ed. by M. Biemel. Husserliana 4. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1959. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* [in German]. Ed. by R. Boehm. Husserliana 8. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1971. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* [in German]. Ed. by M. Biemel. Husserliana 5. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1973. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* [in German]. Ed. by U. Claesges. Husserliana 16. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1974. *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [in German]. Ed. by P. Janssen. Husserliana 17. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden* [in German]. Ed. by U. Panzer. Husserliana 19. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1985. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* [in German]. Ed. by U. Melle. Husserliana 24. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1992. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937* [in German]. Ed. by R. N. Smid. Husserliana 29. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.
- . 1999. *Erfahrung und Urteil* [in German]. Hamburg: Meiner.
- . 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1939)* [in German]. Ed. by R. Sawa. Husserliana 39. Dordrecht: Springer.
- Kuznetsova, N. I. 2009. "Prezentizm i antikvarizm — dve kartiny proshlogo [Presentism and Antiquarism as Two Pictures of the Past]" [in Russian]. *Arbor Mundi*, no. 15.
- Mohanty, J. 1964. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Molchanov, V. I. 2007. *Issledovaniya po fenomenologii soznaniya [Studies on the Phenomenology of Consciousness]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- Shiyan, A. A. 2012. "Problema vospriyatiya u rannego Gusserlya [The Problem of Perception in the Early Husserl]" [in Russian]. In *Filosofiya. Yazyk. Kul'tura [Philosophy. Language. Culture]*, 38–47. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- . 2015. "'Transtsendentnost' mira i transtsendentnost' predmeta v fenomenologii Gusserlya [The Transcendence of the World and the Transcendence of the Object in Husserl's Phenomenology]" [in Russian]. In vol. IV of *Yezhegodnik po fenomenologicheskoy filosofii [Annual for Phenomenological Philosophy]*, 213–233. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo RGGU.
- Shpet, G. G. 1996. *Yavleniye i smysl [Appearance and Sense]* [in Russian]. Tomsk: Vodoley.
- Tengelyi, L. 2010. "Husserls methodologischer Transzendentalismus" [in German]. In *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, ed. by C. Ierna, H. Jacobs, and F. Mattens, 135–153. Dordrecht: Springer.
- . 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* [in German]. Freiburg and München: Alber.

ТАРАС ШИЯН*

О ТРАКТОВКЕ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ КАК «ЗНАНИЯ» В КОНТЕКСТЕ ИХ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКИ**

Аннотация: Первым и самым важным шагом при определении любых объектов мышления является указание, к какому типу объектов уже известной природы относится данный объект. В общем случае эту операцию можно назвать «отнесением к роду», а в случае, когда она используется с целью задания или прояснения онтологического статуса некоторого объекта, — «онтологическим отнесением». Через призму этой онтологической операции рассматриваются обсуждения природы и генезиса математики, а также философии и науки в целом. В литературе встречаются четыре основные трактовки природы философии, науки в целом и их частных дисциплин: отнесение их к знаниям (о том или ином предмете), к совокупностям или системам знаний, к видам деятельности и к областям, сферам, системам деятельности (социальным институтам). Каждая из этих интерпретаций связана с принятием своих онтологических и гносеологических предпосылок, а также ряда эмпирических следствий относительно времени, места, цивилизационного и историко-культурного контекста и других обстоятельств возникновения философии, математики, других наук и науки в целом. В центре внимания статьи — анализ предпосылок и следствий, связанных с первой из четырех основных трактовок природы философии и науки — интерпретацией их как знания. Эта трактовка наиболее распространена, но, как правило, не формулируется в текстах эксплицитно — несмотря на то, что она связана с принятием наиболее сильных онтологических предположений (о внекультурных и внеисторических формах существования знаний) и наиболее радикальных историко-культурных выводов (о существовании философии и науки во всех человеческих сообществах и во все времена).

Ключевые слова: наука, математика, онтология, отнесение к роду, онтологическое отнесение, знание, область знания, сфера деятельности, социальный институт, первобытное общество.

*Шиян Тарас Александрович, к. филос. н., доцент кафедры социологии управления философско-социологического факультета Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва); доцент кафедры философии богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва), taras_a_shiyan@mail.ru.

**© Шиян, Т. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВЕДЕНИЕ:
ОТНЕСЕНИЕ К РОДУ КАК ЛОГИЧЕСКАЯ ОПЕРАЦИЯ
И КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Важной для теоретической деятельности операцией, проясняющей смысл языковых выражений и иных знаков, является операция *отнесения к роду* — указание на то, к какому более широкому и уже известному классу объектов принадлежит проясняемый предмет. Она, хоть и не имеет специального названия, широко используется в логике, философии и методологии. В частности, эта операция является составной частью другой, более сложной логической операции — *родовидового определения*, которое состоит из отнесения к роду и указания отличительных (внутри данного рода) признаков. По странному стечению обстоятельств, даже те учебники логики, которые уделяют место разбору не только определений, но и других способов прояснения знаковых выражений, проходят мимо данной операции. Возможно, это связано с тем, что вне выполнения некоторых специфических логических и онтологических функций эта операция может восприниматься как частный случай характеристики, а в рамках теоретико-множественного мировоззрения даже выделение «характеристики» как особой проясняющей операции является излишним, поскольку все это может быть представлено как варианты операции *отнесения к множеству*.

С точки зрения методологической функции можно выделить два особых случая операции отнесения к роду. В первом случае отнесение к роду используется для разграничения уже известных смыслов и является одним из возможных способов осуществления операции различения¹ (а именно является различием через родовое отнесение). Например: «Мы говорим о философии как о сфере деятельности, а не как об учении или системе взглядов какого-то конкретного человека или группы людей». Здесь операция различения проводится через различение родов *X* и *Y*, к которым относятся разные предметные значения слова «философия».

Во втором случае операция отнесения к роду есть указание на то, к какому более широкому классу объектов *уже известной природы* принадлежит проясняемый объект (объекты). В этом случае операция

¹Различение (*дистинкция*) — другая важная, но тоже игнорируемая современными учебниками логики операция прояснения, хотя в традиционной (например, средневековой европейской) диалектике проведение дистинкций было важным инструментом прояснения смысла языковых выражений и разрешения споров.

задает онтологическую рамку: как мыслить о проясняемом предмете, к какому типу уже известных объектов он принадлежит, — то есть она выполняет функцию онтологической характеристики предмета. Для отличения этого варианта родового отнесения от других его можно назвать *онтологическим отнесением*.

Операция онтологического отнесения осуществляется, например, в основаниях математики при построении всей системы математического знания как развитии одной базовой теории. В терминах этой теории, играющей при этом роль формальной онтологии, переинтерпретируются все типы математических объектов — индивиды, множества, функции, отношения, свойства и т. д. Так, первым вариантом единой онтологии современной математики стала теория множеств, в рамках которой все математические объекты были проинтерпретированы как *множества* того или иного вида. Позже в качестве другого варианта единой онтологии была предложена теория функций, в рамках которой все математические объекты трактуются, соответственно, как *функции* того или иного вида. Существуют и иные теории, которые по своим выразительным возможностям могут играть роль единой онтологии математики. Соответственно, в зависимости от того, какая теория будет избрана в качестве основания математики, все математические объекты получают свою трактовку как множества, функции и т. д., то есть выбор той или иной базовой теории сопряжен с соответствующим онтологическим отнесением. В зависимости от этого изменяется не только концептуализация соответствующих объектов (например, натуральных чисел как множеств, как функций и т. д.), но и методы работы с ними.

ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ОТНЕСЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

Онтологическое отнесение является основой любой теоретической деятельности и играет особенно важную роль в случае объектов, которые целиком могут быть ухвачены или построены только мысленно, концептуально. К таким объектам относятся философия, наука в целом, различные частные науки, включая математику, а также многочисленные входящие в их состав философские и научные дисциплины. В зависимости от того, к какому типу сущего наука будет отнесена, мы получим принципиально разные мыслительные объекты. Так, философия, наука и составляющие их частные дисциплины разными авторами

относятся к *знаниям* о том или ином специфическом предмете; к *системам*, или относительно оформленным *совокупностям знаний*, со своим специфическим предметом, а также, возможно, структурой, методом и т. д.; к *видам деятельности*, обычно тоже определяемым по предмету, но иногда также и по некоторым другим характеристикам; к особым образом оформленным, организованным *сферам деятельности, коммуникации, социальной жизни*².

Два наиболее общих направления решения вопроса о природе философии и науки — отнесение их к сфере эпистемического (знание, система знаний) или к сфере социального (деятельность, сфера деятельности). Оба типа отнесения можно найти, например, в разных определениях математики, представленных в обзорной книге итальянского философа математики Г. Лолли «Философия математики. Наследие двадцатого столетия». В ней приводятся следующие эпистемические варианты родового отнесения математики: «Математика — это знание...» (Лолли, Сочков и Антаков, 2012: 73), «Математика — скорее не метод и не искусство. Это совокупность знаний, содержание которых...» (Kline, 1953; цит. по: Лолли, Сочков и Антаков, 2012: 73). Вариантов деятельностного отнесения больше: «Математика представляет собой публичную деятельность, которая...» (Goodman, 1979; цит. по: Лолли, Сочков и Антаков, 2012: 71), «В случае с математикой этимология сообщает нам только, что математика есть изучение, деятельность, направленная на изучение, но чего — не уточняет» (Лолли, Сочков и Антаков, 2012: 92), «Математика — это изучение...» (там же: 71–72), «Математика — это конструирование...» (там же: 72). Примеры скорее деятельностной, чем эпистемической, трактовки можно найти в книге «Прелюдия к математике» африканского математика У. У. Сойера:

...однажды кто-то, видимо, в отчаянии предложил определить математику как «все, чем занимаются математики». Казалось, что только такое широкое определение может охватить все, что относится к математике. [...] Точнее было бы определение: «Математика — это классификация всех возможных задач и методов их решения». Это определение, пожалуй, тоже расплывчато [...] Для целей нашей книги достаточно было бы определение: «Матема-

²Такие области я обозначаю термином «социальный институт», хотя существуют и иные типы, и иные трактовки социальных институтов. Для отличия данного понятия социальных институтов от иных можно называть их «сферными».

тика — это классификация и изучение всех возможных закономерностей»³ (Сойер, Смолянский и Романова, 1972: 7).

При общей эпистемической трактовке оба плана — эпистемический и деятельностный — присутствуют и в «Кратком очерке истории математики» Д. Я. Стройка (Стройк, Погребысский, 1984), который более подробно анализируется ниже. И даже А. Л. Никифоров в книге «Философия и история науки», определяя науку в целом как «сферу человеческой деятельности» (что совпадает с моим пониманием философии и науки), все же добавляет: «Наука — это и деятельность по приобретению знаний, и вся сумма накопленного знания» (Никифоров, 2008: 37). Этот дуализм понятен: с одной стороны, философия, наука в целом и их многочисленные более частные дисциплины — явления социальные и, следовательно, существующие только в деятельности и через деятельность; с другой стороны, особенность философии и наук состоит в выработке, накоплении и передаче «знаний».

Но этого различения явно не достаточно. Так, из двух приведенных выше вариантов эпистемического отнесения математики (из книги Лолли) в одном она трактуется как некоторое знание, во втором — как совокупность (возможно, лучше было бы сказать «система») знаний. Это два разных онтологических отнесения, связанных с разными онтологическими предпосылками, разными решениями вопроса о времени и условиях возникновения, а также с другими выводами. Эти две эпистемические трактовки являются существенными и для прояснения онтологического статуса остальных наук, философии, а также составляющих их частных дисциплин. Для деятельностных трактовок философии и науки существует два аналогичных варианта: их можно трактовать как некоторого вида деятельность (сюда относятся приведенные выше из книги Лолли деятельностные трактовки математики) и как определенного вида системы деятельности. При этом системы деятельности в данном контексте часто рассматриваются «изнутри», как некоторым образом организованные области, сферы, пространства деятельности, коммуникации, социальной жизни, — как, например, в упомянутой выше книге

³Используемое автором слово «классификация» (*classification*) может обозначать как деятельность по классификации, так и ее результат. Использование именно этого слова, а не возможного «классифицирование» (*classifying*), указывает здесь на возможность и частично эпистемической трактовки.

Никифорова: «Науку обычно определяют как сферу человеческой деятельности, направленную на получение, обоснование и систематизацию истинного знания о мире» (Никифоров, 2008: 37).

На мой взгляд, система таких областей составляет первичную основу социальной и смысловой организации общества, задает смысловое и функциональное (деятельностное) деление «жизненного мира» людей на сферы деятельности, предметные регионы и т. п. Соответственно, онтологически первичным является существование философии, науки и их частных дисциплин именно в качестве социальных институтов (в указанном выше смысле этого термина), и только в процессе и в рамках их институционального оформления происходит деление «мира» на соответствующие предметные области, формируются системы знаний об этих предметах, выделяются особые виды деятельности, характерные для того или иного социального института. В силу этого, с одной стороны, все остальные аспекты философии и науки (специфика знаний и их организации, характерные виды деятельности и т. п.) доступны анализу в рамках институционального подхода, а с другой, именно институциональный подход задает рамку для корректного философского анализа знаний и деятельности.

Отнесение философии или какой-либо конкретной науки к знанию, к системе знаний, к деятельности или к сфере деятельности меняет не просто «точку зрения» на объект — оно меняет сам объект мышления и, более того, меняет тип этого объекта, связанный со способом его существования. Вместе с этим изменяются не только теоретические характеристики объекта, но и вполне эмпирически фиксируемые следствия. В зависимости от принятия того или иного родового отнесения решение проблемы генезиса философии и науки варьирует по типу цивилизации, в которой эти явления впервые появляются, по времени их возникновения, по их национально-культурной локализации и т. д. Например, в зависимости от *родового отнесения* «науки» к знанию или к социально оформленным сферам деятельности (социальным институтам) датировка периода ее становления смещается от палеолита до Нового времени, а цивилизационный и культурный контекст — от любых (для некоторых наук) догосударственных, родоплеменных сообществ с технологиями древнего каменного века до европейского индустриального капитализма XVIII – начала XX в.

Но принятие решения о том или ином родовом отнесении философии и науки не только влечет использование разного инструментария исследования и кардинально разные решения о времени и условиях их

возникновения, но и связано с принятием определенных онтологических и гносеологических предпосылок. В частности, рассмотрение философии и науки как знания, как системы знаний или как вида деятельности требует принятия определенных онтологических предпосылок натуралистического характера, например, о существовании видов знаний или деятельности самих по себе, вне исторического контекста, конкретных форм их организации и т. п. Философская приемлемость или неприемлемость этих предпосылок задает границы и для философской приемлемости или неприемлемости принятия того или иного родового отнесения и основанного на нем определения. Отказ от принятия предпосылки о заранее заданной расчлененности мира на «регионы» математического, физического, химического, биологического и т. д. приводит нас к вопросу о практиках (в том числе познавательных), задающих то или иное предметное членение «мира». Отвержение предпосылки о самостоятельном, независимом, первичном онтологическом существовании знаний или систем знаний снова приводит к вопросу о практиках, в рамках которых формируются эти *знания* или *системы знаний*. Аналогично, отвержение предпосылки о самостоятельном, независимом, первичном онтологическом существовании *видов* деятельности приводит к вопросу о практиках или системах деятельности, с которыми связано их формирование. Данная статья посвящена анализу предпосылок и выводов, связанных с принятием первого из указанных выше основных онтологических отнесений философии и науки — с трактовкой их как «знания».

В завершение этой части подчеркну еще раз, что не всякое формально проведенное родовое отнесение проясняет онтологический статус объекта. Каким бы парадоксальным с точки зрения традиционной логики это ни показалось, в некоторых случаях слишком неоднозначная онтологическая трактовка может возникать из-за отнесения объекта к слишком узкому роду. Следуя традиции современной логики, я использую здесь слова «универсум», «род» и «вид» функционально, в контексте осуществления некоторых логических операций (родовидового определения, ограниченного принципа свертки в теории множеств, привязки логического анализа к определенной предметной области и т. п.). В отличие от этого, в прошлом данные понятия имели онтологический статус, и структура «универсума» задавалась достаточно жестко устоявшейся иерархией «родов» и «видов». В этой ситуации для родовидовых определений существовало требование определения через *ближайший род* и видовое отличие. В современной ситуации отсутствия единой иерархической картины мироздания это требование оказывается не только

излишним, но и вредным, создавая иллюзию проясненности там, где ее нет. Так, выше были приведены характеристики математики как «изучения» и как «конструирования». С одной стороны, из грамматической формы слов «изучение» и «конструирование» кажется понятным, что подразумеваются некоторые виды деятельности (деятельность, заключающаяся в изучении или конструировании). Но, с другой стороны, поскольку эти отнесения выражены при помощи названий неопредельных видов человеческой активности и непонятных конструкций, то возможно неоднозначное дальнейшее онтологическое уточнение того, что такое «изучение» и «конструирование». В зависимости от категориальной сетки исследователя, их можно свести не только к «деятельности», но и к таким альтернативным разновидностям человеческой активности, как «работа», «труд», «занятие», «времяпрепровождение» и др., в силу чего проясняющая ценность таких родовых отнесений как онтологических характеристик уменьшается. В предельном случае отнесение к слишком узкому роду может быть и совсем бесполезным с точки зрения онтологического прояснения. Так, характеристика математики или философии как «науки» ничего не добавляет к прояснению их онтологического статуса: с одной стороны, если принадлежность математики или философии к наукам проблематизируется, то речь обычно идет об их специфических, «видовых» признаках, не совместимых с отнесением математики и философии к науке; с другой же стороны, вся неопределенность с родовым отнесением науки переходит на математику или философию как одну из «наук». Аналогично и в ситуации с отнесением: «Математика могла бы быть определена и как вид искусства...» (Лолли, Сочков и Антаков, 2012: 72–73). Даже если согласиться с трактовкой философии как одной из частных наук или какой-то науки как «вида искусства», остается вопрос об их онтологическом прояснении. В общем случае речь должна идти об отнесении объектов, онтологический статус которых проясняется, к тому или иному типу объектов, задаваемому исходной онтологической картиной (мира в целом или исследуемой предметной области в частности). Именно это и будет методологически корректным «онтологическим отнесением».

ПРИМЕРЫ НЕЯВНОЙ ТРАКТОВКИ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ КАК ЗНАНИЯ (CASE STUDIES)

В литературе по истории и философии математики достаточно обычным является уклонение от прояснения ее онтологического статуса. Обычно ограничиваются лишь характеристикой ее как «науки». При

этом часто одновременно допускаются высказывания, позволяющие их авторам одновременно приписать понимание математики и науки в целом и как «знания», и как «деятельности». В качестве иллюстрации рассмотрим некоторые примеры, авторы которых как-то затрагивали вопросы прояснения того, чем является математика, наука вообще или философия.

Одним из ярких примеров ситуации с пониманием и прояснением природы математики в соответствующей литературе является «Краткий очерк истории математики» голландско-американского историка математики Д. Я. Стройка (Стройк, Погребыский, 1984). В основном тексте книги нет ни одного иного прямого онтологического отнесения «математики», хотя имеется множество мест, в которых прямо и косвенно математика относится к наукам. Например: «Восточная математика возникала как прикладная наука...» (там же: 34), «Математика достигла, наконец, уровня настоящей науки благодаря тому новому мировоззрению, которое характерно для цивилизации греков» (там же: 49), «Это — образ, соответствующий тем условиям, в которых закладывались основы не только современной математики, но и всей современной науки и философии» (там же: 54), «Возможна ли математика как точная наука?» (там же: 60), «Здесь более чем в какой-либо другой стране математику рассматривали как науку» (там же: 161). Еще больше мест, в которых трактовка математики как науки следует из контекста: «Эти краткие сведения из эпохи зарождения математики показывают, что наука в своем развитии не проходит обязательно все те этапы, из которых теперь складывается ее преподавание» (там же: 29), «Математика в виде головоломок часто существенным образом способствовала развитию науки, открывая для нее новые области» (там же: 88 прим.), «Только благодаря этому решение вопросов, относящихся к азартным играм, представляющим удобную и до сих пор используемую модель для анализа ряда понятий теории вероятностей, могло систематически привлекать внимание математиков и стать поводом для развития новой науки» (там же: 138), «И платоники, верившие в авторитет, и картезианцы, верившие в разум, считали математику царицей наук» (там же: 129), «Гаусс [...] широко применял математику к астрономии, к физике, к геодезии, вместе с тем он считал математику царицей наук, а теорию чисел — царицей математики» (там же: 178 прим.).

В предисловии к немецкому изданию только дважды можно найти что-то, что можно интерпретировать как родовое отнесение. Первое

место: «Математика — широкое поприще идей, и ее история знакомит нас с некоторыми из благороднейших помыслов неисчислимых поколений» (Стройк, Погребыцкий, 1984: 10), — метафора, отсылающая нас, скорее, к эпистемической трактовке. Второе место: «...современная математика — настолько многосторонняя наука, что...» (там же), — не добавляет ничего к прояснению родового отнесения математики.

Эта ситуация отчасти исправляется в предисловии 1962 г. к русскому изданию, в котором Стройк критикует понимание истории математики как истории идей и настаивает на необходимости рассмотрения ее в контексте истории человеческой деятельности:

С самого начала я понял, что история математики — не только история развития понятий, но одна из частей истории *человеческой деятельности*⁴, в которой отражается борьба человека с природой, притом не абстрактного человека, а человека как члена общества. Однако большинство историков математики рассматривают ее почти исключительно как историю идей, понятий, переходящих от одного математика к другому, который их далее развивает. [...] Этот метод односторонен, но не ошибочен — он выявляет важные этапы в истории математики. Но при этом не выясняется, что существует тесная зависимость между математикой и общекультурными устремлениями эпохи, устремлениями, которые сами отражают, непосредственно или опосредствованно, преобладающие общественные и экономические условия (там же: 4–5).

Казалось бы, предисловие наполнено многочисленными местами, призывающими изучать историю математики в контексте социальной истории:

Мы должны стараться понять, каким образом общество влияет на точные науки, и это часто значительно углубляет наше понимание направлений, господствующих в этих науках. Конечно, верно, что общество, в котором развиваются университеты, поддерживает форму *научной деятельности*, когда можно жить в мире собственных идей. Но этот мир идей является своеобразным выражением нужд или тенденций эпохи (там же: 6).

Но автор тут же переходит на разговор о математике как о сфере мысли, идей:

Подобное явление в области *чистой мысли* было следствием огромного объема геометрических исследований в годы, последовавшие за французской революцией, и связанного с этим революционизированием *математической мысли* (там же).

⁴Здесь и в следующих цитатах из Стройка курсив мой. — Т. III.

Однако никогда мы не должны забывать, что сами *идеи способны порождать новые идеи*. Немало математических открытий было сделано в области *отвлеченной мысли*, когда какой-нибудь мыслитель оказывал влияние на своих коллег или учеников. В том, что *математику описывают как постепенное развитие идей*, то непрерывное, то скачкообразное, есть большая доля истины (Стройк, Погребыский, 1984: 7).

В целом Стройк не дает математике явной онтологической трактовки, которой он придерживался бы на протяжении всей книги. Но, хотя он постоянно пытается связывать историю математических знаний с социальной историей, текст его книги все же дает основания проинтерпретировать его понимание «математики» как эпистемическое, то есть трактующее ее как некоторые знания — даже без учета формы их организации. Во-первых, на это указывает ряд мест, которые имеют смысл только при интерпретации «математики» как «знаний»: «Если к элементарной математике отнести материал, входящий в...» (там же: 29–30 прим.); о папирусах: «Математика, которая в них изложена...» (там же: 37); «Математика „Девяти книг“ состоит в основном из задач и общих указаний, как их решать» (там же: 48). Во-вторых, на это же указывает сам подбор материала, поскольку начинать историю математики с «представлений о числе и форме» (там же: 21) эпохи палеолита также можно только при ее трактовке как некоторых знаний «о числе и форме».

Аналогичную ситуацию с непроясненностью природы философии и ее неявной трактовкой как некоторого знания можно найти в книге А. К. Сухотина «Философия математики» (Сухотин, 2004). Параграф «Определение философии. Разброс значений» (§ 1) главы «Предметная область философии математики» (гл. 1), как представляется, посвящен как раз нашей теме. Но все обсуждение в нем крутится вокруг «дилеммы», является ли философия наукой или же нет. Речь при этом идет в основном о «видовых» особенностях философии и ее отличиях от «других наук», как будто единственная проблема определения философии состоит в том, обладает ли она научностью и в какой степени. Хотя формально здесь поднимается вопрос об «отнесении к роду» (в данном случае, к «науке»), основная онтологическая функция отнесения не выполняется: не указывается тип, природа, способ существования объекта, поскольку «наука» требует онтологического прояснения в не меньшей степени, чем «философия». Правда, бегло приводятся и другие «определения» философии: философия как «мысль о мысли» (там же: 8)

и как «учение об общем» (Сухотин, 2004: 9). Что с онтологической точки зрения значит понимание философии как «мысли»? Во-первых, «мысль» может пониматься как метафора «мышления», то есть «мысль о мысли» — это «мышление о мышлении». Это — деятельностное понимание философии. Во-вторых, — как знание, что дает нам эпистемическую трактовку философии. С первого взгляда напрашивается первое истолкование, нередко встречающееся у философов⁵. Но, учитывая контекст, нужно предпочесть второй вариант. Так, понимание философии как «учения» — это, безусловно, эпистемическая трактовка, отсылающая нас к знанию или системе знаний. С этим согласуется и заключительная трактовка Сухотина: дается ссылка на «определение» математики Р. Курантом и Г. Роббинсом, по мнению которых математика есть то, что изложено в их книге (Курант и Роббинс, Колмогоров, 2001)⁶, и по аналогии предлагается понимать философию. Кроме того, в этом же параграфе излагаются позитивистские представления о видах предложений, что имеет смысл только при трактовке науки и философии как знаний. Причем знания, видимо, отождествляются автором с истинными предложениями. Таким образом, реконструкция общей трактовки науки и философии в этой книге такова: наука — это знания (в лучшем случае, совокупность знаний) о чем-то, причем знания, взятые в форме их языкового представления — предложений. То есть наука — это некоторая совокупность предложений. А философия — это некоторая наука или, по крайней мере, она также является совокупностью знаний или предложений, хотя, возможно, и отвечающих некоторым иным требованиям, чем наука. Но в силу отсутствия в тексте какой-либо реальной определяющей процедуры автор путается даже с родовым

⁵ Например, у А. М. Пятигорского и М. К. Мамардашвили. Так, в книге Пятигорского «Мышление и наблюдение» находим: «Философ применяет мышление к мышлению» (Пятигорский, 2002: 2); «Предмет этих лекций — наблюдательная философия, то есть философия, занимающаяся наблюдением мышления. Точнее, наблюдением чего бы то ни было *как* мышления. Еще точнее, что бы она ни наблюдала, она это наблюдает как мышление» (там же: 4). Или в более сильной форме в его же книге «Что такое политическая философия: размышления и соображения»: «...философия, как я ее понимаю, не имеет и не может иметь своего конкретного специфического предмета, или это будет не философия, а наука. Философия в принципе [...] занимается не предметом, каков бы он ни был, а *мышлением* о предмете» (Пятигорский, 2007: 8); отвечая на вопрос «А не может быть мышление о предмете предметом философии?»: «Это и есть единственный предмет философии! Другого у нее нет» (там же: 9).

⁶ Правда, у самих Куранта и Роббинса такого в точности утверждения нет, и их собственное понимание математики скорее предполагает трактовку ее как некоторой деятельности.

отнесением и перескакивает с одного понимания на другое. Так, вопреки общему подходу в некоторых местах можно найти фразы, которые трактуют философию в некотором деятельностном смысле, например, во втором параграфе той же главы: «...философия — это особый тип миропостижения» (Сухотин, 2004: 11).

Если в этих двух взятых для примера книгах вопрос об онтологическом статусе философии и науки (здесь — математики) фактически так и не решается, то в основной части учебной и научной литературы он даже не поднимается. При этом часто сами тексты дают возможность предполагать, что их авторы склоняются к эпистемической трактовке науки и философии.

ПРЕДПОСЫЛКИ И СЛЕДСТВИЯ ПОНИМАНИЯ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ КАК ЗНАНИЯ

Рассмотрим предпосылки, коннотации и следствия, связанные с выбором онтологической трактовки науки и философии как знания. Основная возникающая здесь проблема связана с существованием «знаний о некотором предмете». Что значит, что в некоторой культуре N существуют знания об X и Y , если сами носители этой культуры таких знаний не выделяют или не различают друг от друга? Здесь может быть два подхода.

Первый подход состоит в том, что это именно для исследователя (в его культуре или даже только в системе его представлений) существуют такие предметные области, как X и Y . И в соответствии с этими его представлениями он выискивает в культуре N то, что может называть «знанием об X » и «знанием об Y ». Это вполне законный ход, пока исследователь удерживает исходную познавательную рамку: это *именно его* представления об X , Y и о том, что может быть названо «знанием об X » и «знанием об Y ». При этом на стыке материала данной культуры N и исследовательской «оптики» возникает фантом (феномен, симулякр) наличия в данной культуре «знаний об X » и «знаний об Y ». В силу опасности онтологизации таких фантомов исследователь не имеет права утверждать, что в культуре N существуют «знания об X » и «знания об Y » или, тем более, «наука об X » и «наука об Y », пока не покажет, что деление на предметные области X и Y и выделение «знаний об X » и «знаний об Y » — как чего-то отличного друг от друга и от иных знаний — существует в самой культуре N на уровне сознания (например, массово осознается самими представителями данной культуры или неявно навязывается им через соответствующую структуру

культурообразующих текстов) и деятельности (например, за счет связи с разными практиками, ритуалами и т. п.) носителей данной культуры⁷.

Нарушение же данной когнитивной рамки упускает этот фантом из-под контроля и ведет к его онтологизации. Такая незаконная, ошибочная онтологизация собственных представлений не имеет единого названия, хотя обсуждается в ряде областей логики и методологии. Так, в логике традиционно обсуждалось в качестве ошибки «гипостазирование» — приписывание реального существования объектам, представления о которых получены в результате абстрагирования свойств (белизна, добро, тяжесть, человек сам по себе и т.п.), на котором построена онтология средневекового реализма и вульгарного платонизма. В области логической методологии описана ошибка неявного, ненамеренного введения в теорию или предметную область новых объектов при помощи определений⁸. Проблема таких ошибок обсуждается как «креативность определений».

В рамках отечественной истории науки ошибка перенесения современных представлений о науке, ее структуре, формах организации, целях, концептуальном аппарате и т. д. в прошлое, на прежние периоды развития науки получила название «презентизм»⁹. Презентизмом будет, например, перенос современных представлений о науке на первобытные сообщества или на Античность. Но перенос «современных» представлений на прошлое и придание им там статуса существования является лишь частным случаем встречающихся исторических искажений, поскольку подобным образом могут переноситься вообще любые представления об устройстве общества (его институтах, обычаях и идеях) в одну эпоху на институты, обычаи и идеи другой эпохи. Такую

⁷Правда, учета одной только деятельности может оказаться недостаточно. Например, можно ли считать «медицинскими знаниями» знания о том, что определенная трава снимает у человека некоторый эффект, считающийся негативным, если эти знания являются частью магических знаний шамана и действие этой травы осмысливается как воздействие духа или Силы данной травы на духов или Силу, вызвавших у человека тот негативный эффект, который нужно снять?

⁸Многие люди забывают, что определение вводит лишь новое понятие, и нет никакой гарантии, что в предметной области существует хотя бы один объект, подпадающий под это понятие. Существование такого объекта (а в случае единичных имен — его единственность) нужно доказывать или (для эмпирических теорий и дискурсов) как-то иначе обосновывать. Без этого в теории может появиться объект, которого там изначально не было, то есть происходит неявное расширение теории. А в неформализованных дискурсах появляются, соответственно, фантомные объекты.

⁹Обзор дискуссий на эту тему можно найти в (Кузнецова, 2009).

ошибку принято называть анахронизмом. Пример анахронизма — перенос наших представлений о позднеклассических и эллинистических философских школах на досократиков, в частности, на милетскую традицию, связываемую с Фалесом¹⁰. Но и анахронизм — недостаточно общий случай для такой ошибки, поскольку точно такой же непропорциональный перенос может осуществляться не только на какую-то культуру прошлого, но с одной современной культуры на другую, или с одной древней культуры на другую, синхронную ей. Пример такой ошибки находим в начале (кн. I, 1–2) «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского, где тот пересказывает один из взглядов на возникновение философии, высказывавшихся в Античности (Диоген Лаэртский, Гаспаров, 1986: 55). Согласно этому мнению, философия впервые возникла в древние времена у других, окружавших греческий мир народов. Здесь общей ошибкой является перенос представлений греков о своей культуре и, в частности, о «философии» на культуры других народов. Одновременно с этим здесь имеется и ошибка презентизма, которая в данном случае лишь вытекает из общей ошибки непропорционального переноса культурных представлений, поскольку те социальные группы («гимнософисты», «маги», «халдеи», «друиды»), с которыми связывается философия у упоминаемых Диогеном народов, появились, как считалось, у этих народов существенно раньше, чем у греков возникла «философия». В основе всех этих ошибок лежит непропорциональная онтологизация тех или иных представлений самого «интерпретатора», в силу чего возникают фантомные объекты и явления, исходно отсутствовавшие в соответствующих предметных областях.

Другой подход к оправданию выделения «знаний (о некотором предмете)» состоит в следующем. Даже если представители исследуемой культуры N не выделяют и, следовательно, не отличают друг от друга «знаний об X », «знаний об Y » и т. д., мы, тем не менее, можем говорить о наличии в N подобных знаний и, соответственно, наук (при рассматриваемой трактовке наук как «знаний о...») в силу того, что деление мира на предметные области, или регионы, X , Y и т. д. объективно или универсально задано, то есть не зависит от принадлежности к той

¹⁰Есть мнение, высказываемое, в частности, отечественным историком античной философии И. Н. Мочаловой, что такой же ошибкой являются распространенные представления о якобы возникающих сразу после смерти Сократа «сократических школах», поскольку как учебные заведения они возникают несколькими десятилетиями позже, уже под влиянием успехов Академии Платона.

или иной культуре. Существование этих регионов может связываться со структурой мира (марксистские «формы движения материи», эмерджентистские уровни бытия и т. п.), универсальной (априорной) структурой человеческого сознания или разума (например, в смысле Канта) и т. п. С этой точки зрения можно утверждать, что в любых человеческих обществах существуют такие науки, как «ботаника», «зоология», «астрономия», «математика» — на том основании, что в мире в качестве отдельных групп существуют растения, животные, небесные явления, числа (или количества), а значит, и у представителей всех народов есть какие-то знания об этих предметах или о действиях над ними. В качестве следствий такой трактовки получаем: (1) универсальность базовых наук (они существуют в любых человеческих обществах, даже исключительно «примитивных»), (2) существование некоторой естественной системы наук, некоторые из которых просто еще не открыты или смешаны с другими науками, в то время как некоторые «науки», наоборот, являются мнимыми.

Если соответствующие онтологические или гносеологические постулаты фиксируют исходный общефилософский выбор исследователя, онтологическую или гносеологическую рамку его работы, то такой подход философски допустим. Но если они принимаются *ad hoc*, с целью обоснования права «исследователя» приписывать «изучаемой» им культуре явления и структуры, которые в ней как таковые не наблюдаются, то данный подход неприемлем.

Здесь мы встречаем характерную связку: говорить про «науку» в первобытных обществах можно только трактуя ее как «знание», а трактовка «науки» как «знания» (без каких-либо оговорок или ограничений) приводит нас к ее обнаружению в любых первобытных обществах. Из цивилизационно-типологической отнесенности науки и философии к первобытным сообществам получаются и основные следствия их трактовки как знания:

- (1) датировка возникновения науки и философии задается датировкой возникновения человеческих обществ (возможно, даже не первобытных сообществ особей *homo sapiens sapiens*, а культур более древних гоминид);
- (2) вопрос о национально-культурной локализации здесь не возникает, поскольку «наука» в таком понимании (по крайней мере, некоторые основные «науки»), равно как и философия, существует во всех человеческих обществах.

Подобный подход к науке находим, например, в работе французского этнографа К. Леви-Стросса «Неприрученная мысль» (*Le pensée sauvage*), в которой имеется множество прямых и косвенных упоминаний о существовании науки в эпоху неолита и раньше. Например: «...как если бы необходимые связи, составляющие предмет всякой науки, будь то неолитическая или современная, могли постигаться двумя путями...» (Леви-Стросс, Островский, 1999: 125), «Человек неолита или протоистории является, следовательно, наследником длительной научной традиции» (там же). Такое понимание науки Леви-Строссом понятно, поскольку предметом его рассмотрения и анализа становятся «знания» (и «структуры знаний») отдельных первобытных племен, и одной из характерных идей Леви-Стросса является трактовка таких знаний как альтернативной науки. Относительно математики аналогичный подход находим, например, у Стройка в первой главе его «Очерка»: «Наши первоначальные представления о числе и форме относятся к очень отдаленной эпохе древнего каменного века — палеолита» (Стройк, Погребынский, 1984: 21).

В одном месте Леви-Стросс говорит также о «*первобытном философе*¹¹» (Леви-Стросс, 1999: 123). В этом он, по-видимому, следует достаточно долгой традиции, распространенной среди этнографов, которые писали о «первобытной философии», понимая под этим совокупность или систему общих представлений первобытных народов о мире, человеке и т. п.:

Многие этнографы, считавшие, что всякое рассуждение о мире — философия, утверждали, что и «дикарь» — философ, так как размышляет о причинах различных явлений природы, о их зависимости друг от друга. Э. Тэйлор указывал в книге «Первобытная культура», что «мыслящие люди, стоящие на низшей ступени культуры», обладают «широкой философией природы». Д. Фрейзер так же, как и Э. Тэйлор, употреблял в труде «Золотая ветвь» понятие «*первобытный философ*» (Шахнович, 1971: 11)¹².

В. Вундт в статье «Зачатки философии и философия первобытных народов» из сборника «Общая история философии» (СПб., 1910) «ссылался на то, что у различных племен имеются воззрения, которые, несмотря на всю свою примитивность, все-таки относятся к логике, психологии, этике и натурфилософии» (там же: 12). Австралийский

¹¹Во всех цитатах этого и трех следующих абзацев курсив мой. — Т. III.

¹²Цитаты из Тэйлора приводятся Шахновичем по: Тэйлор, Коропчевский, 1939: 265–266.

этнограф А. П. Элькин уже в середине XX в. писал о «*философских взглядах* на жизнь и мир, которые проявляются в поведении, верованиях и обрядах австралийских аборигенов» (Элькин, Бровик и Михайлов, 1952: 174; цит. по: Шахнович, 1971: 13):

Австралийские аборигены выработали определенную систему взглядов на жизнь и вселенную, на прошлое, настоящее и будущее. Она находит выражение в их обрядах и мифах, в их общественном поведении и верованиях, относящихся как к самим людям (к рождению, смерти и сну), так и природе [...]. *Австралийский философ* имеет в своем распоряжении достаточно материала, чтобы упражнять на нем свои мыслительные и аналитические способности и удовлетворить стремление к систематизации и логическим построениям (Элькин, Бровик и Михайлов, 1952: 174; цит. по: Шахнович, 1971: 13).

Если наука понимается как знание или знания о каком-то предмете *X* (при варьировании которого мы получаем разные науки), тем более (при лингвистической редукции) как совокупность истинных утверждений об этом *X*, то философию также достаточно естественно понимать как «науку». Правда, здесь возникают дополнительные проблемы.

Во-первых, философия, в отличие от наук, не может быть специфицирована по предмету (объекту) исследования. В поле ее интереса могут попадать самые неожиданные предметы, включая новые технологии (часовые и иные механические конструкции в XVII–XVIII вв., компьютерные, медицинские, ядерные в XX в.) или отдельные преступления и злодеяния (грехопадение, распятие Иисуса Христа, убийство сыновей Али Хасана и Хусейна, холокост и т. п.). Во-вторых, при таком знаниемом понимании философии теряется ее жизнетворческий и институциональный аспекты: философия возникает в Античности как особого вида практика сознательного и разумного выстраивания собственной жизни на основании некоторых жизненных идеалов¹³ и получает институциональное оформление как особый тип образования, связанный с философскими школами¹⁴, который к концу Античности становится, собственно, самим высшим общим образованием. Несмотря на все перипетии, трансформации и изменившиеся институциональные формы философии, эти аспекты до сих пор определяют ее понимание во всех культурах, напрямую или опосредованно перенявших философию у древних греков.

¹³См., например: Адо, Гайдамак, 1999.

¹⁴См., например: Шичалин, 2000.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если мы не принимаем натурализма в выделении предметных областей, то для утверждения, что для культуры N существуют предметные области X_1, X_2, \dots, X_n , необходимо обнаружить соответствующее деление в сознании и практике самих носителей культуры N . Если же мы идем дальше и отказываемся от натурализма в выделении областей знания (или совокупностей знания), то для утверждения, что в культуре N существует некоторая область знания Y (или об Y), необходимо обнаружить в N существование соответствующих уже сформировавшихся совокупностей, собраний этих знаний в таких формах, как тексты на соответствующие темы или институциализированные практики обучения знаниям именно из этой, а не иной области (например, в рамках обрядов посвящения). Формирование таких совокупностей связано с появлением систем устойчивого разделения труда (профессий) и письменности, то есть с новыми типами обществ. И если с первыми «подборками» знаний мы сталкиваемся еще в бесписьменных обществах в связи со специализацией колдунов или шаманов, то первые тексты, которые хотя бы по предметной области можно соотнести с современными науками, мы впервые находим в так называемых речных цивилизациях — древнеегипетской, месопотамской и т. д.

Так, наиболее древние из известных текстов, которые можно связать с математикой, представлены в древнеегипетских папирусах эпохи Среднего царства: Московском (математическом) папирусе (ГМИИ им. А. С. Пушкина) и папирусе Ринда (Ахмеса) (Британский музей, частично — Нью-Йорк) (Ван дер Варден, Веселовский, 2007: 17–49). Здесь возникают свои вопросы. Например, можно ли считать эти папирусы «математическими» с точки зрения сознания представителей древнеегипетской культуры, если они были сформированы в рамках практики подготовки «писцов» — профессиональных чиновников (управленцев) — и, соответственно, представителями древнеегипетской культуры должны были пониматься как часть теории управления (что вполне вычитывается из некоторых дошедших до нас древнеегипетских писем-поучений¹⁵)? И можно ли их считать «математическими» с точки зрения структуры, поскольку в них собраны примеры решения конкретных задач без каких-либо обобщений и, что более важно, без дедуктивного построения

¹⁵См., например, письмо из папируса Анастасии № 1 (Ван дер Варден, Веселовский, 2007: 20).

математического знания (в терминологии древнегреческой культуры это ἡ λογιστική, искусство счета)?

Если же мы, как большинство современных историков математики, вводим дополнительное требование дедуктивного построения, то мы переходим к древнегреческой культуре. Но здесь встают новые проблемы, в частности, проблема существования единой области знания и исследования, которую мы могли бы соотнести с математикой. Так, на протяжении всей Античности мы видим отдельные дисциплины — вначале «геометрию», чуть позже «арифметику», «гармонику» и «астрологию», к которым с IV в. до н. э. преимущественно и применяется слово τὰ μαθήματα (Жмудь, 1990: 54). Но τὰ μαθήματα — это не обозначение какой-то единой дисциплины, это собирательное обозначение наподобие современных выражений «гуманитарные науки» и «естественные науки», или даже еще более аморфно — наподобие того, как мы сегодня говорим об «искусствах». Впрочем, наметившееся в трудах и в школьной практике платоников¹⁶ объединение четырех указанных дисциплин в цикл однородных дисциплин τὰ μαθήματα вряд ли можно однозначно считать состоявшимся. С одной стороны, сами слова «математика» и «математик» в поздней Античности, особенно на латинской почве, начинают использоваться как названия астрологии и астрологов в современном понимании этих слов (Thorndike, 1923: 60, 209, 411, 464–465, 513, 520, 524, 532, 534, 536, 632, 670, 710, 711, 744). С другой стороны, объединивший эти четыре дисциплины цикл *quadrivium* лег в основу образования именно в западноевропейских университетах, то есть существенно позже, причем существовал лишь в теории¹⁷. Тогда как византийская система высшего образования, послужившая прообразом европейских университетов, вообще не имела такой четкой теоретической структуры, какую приписывала концепция *artes liberales*.

Итак, отнесение (без каких-либо оговорок и дополнений) философии, науки и их различных частных дисциплин к «знанию» требует принятия некоторых предпосылок об универсальном и социально вечном, внекультурном характере членения мира на предметные области. Это, на взгляд автора, приемлемо только в том случае, когда эти предпосылки принимаются до и независимо от постановки вопроса о природе

¹⁶Особенно поздних — так называемых неоплатоников и неопифагорейцев. Об этом см., например: Адо, Шичалина, 2002: 77.

¹⁷На практике набор дисциплин квадравиума мог достаточно сильно варьироваться и включать дисциплины, не имеющие к математике никакого отношения. Об этом см., например: Суворов, 1898: 149–150.

философии и науки. Если же столь сильные онтологические постулаты принимаются лишь для того, чтобы *ad hoc* оправдать отнесение философии и науки к «знанию», то такой ход методологически неприемлем. При этом даже при принятии таких онтологических допущений остается без ответа вопрос о том, как «философия» и «наука», понимаемые таким образом, существуют в соответствующей культуре. Существуют ли такие «философия» и «наука» только в качестве наших мысленных объединений соответствующих знаний по признаку их отнесения к одной и той же предметной области, то есть существуют ли они лишь как мысленные конструкции интерпретатора? Или же в соответствующей культуре отдельные знания, относящиеся к одной и той же предметной области, как-то взаимосвязаны и образуют так или иначе организованные совокупности, системы знаний? Существуют ли в этой культуре некоторые особые, выделенные деятельности, практики, профессии или иные социальные статусы, направленные на построение таких знаний, относящихся к одной предметной области, или на манипуляцию с ними?

Если принимаются онтологические допущения о существовании соответствующих предметных областей, но сами знания, относящиеся к одной и той же предметной области, объединяются лишь в мышлении стороннего интерпретатора (исследователя), то корректно говорить о существовании в данной культуре соответствующих знаний, но нет оснований вводить представления о существовании в ней «философии» или «науки». Для корректного разговора о существовании в культуре «философии» или «науки» необходимо, как минимум, обнаружить в этой культуре соответствующие организованности знаний или особые целесообразные социальные активности по построению таких систем знаний. Но если принять такую поправку к употреблению слов «философия» и «наука», то нужно скорректировать и соответствующие понятия философии и науки и перейти к их трактовке как систем знания или как видов деятельности. Анализ сферы применимости таких трактовок, а также связанных с ними онтологических и гносеологических предпосылок — задача отдельного исследования.

ЛИТЕРАТУРА

Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли / пер. с фр. Е. Ф. Шичалиной. — М. : Греко-латинский кабинет, 2002.

- Адо П.* Что такое античная философия? / пер. с фр. В. П. Гайдамака. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 1999.
- Ван дер Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука : математика Древнего Египта, Вавилона и Греции / пер. с нидерл. И. Н. Веселовского. — М. : КомКнига, 2007.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. — М. : Мысль, 1986.
- Жмудь Л. Я.* Пифагор и его школа. — Л. : Наука, 1990.
- Кузнецова Н. И.* Презентизм и антикваризм — две картины прошлого // *Argo mundi*. — 2009. — № 15.
- Курант Р., Роббинс Г.* Что такое математика? : элементарный очерк идей и методов : пер. с англ. / под ред. А. Н. Колмогорова. — М. : МЦНМО, 2001.
- Леви-Стросс К.* Неприрученная мысль // *Первобытное мышление* / пер. А. Островского. — М. : Terra—Книжный клуб, Республика, 1999. — С. 111–336.
- Лолли Г.* Философия математики : наследие двадцатого столетия / под ред. Я. Д. Сергеева ; пер. с итал. А. Л. Сочкова, С. М. Антакова. — Нижний Новгород : Изд-во Нижегородского ун-та, 2012.
- Никифоров А. Л.* Философия и история науки. — М. : Идея-Пресс, 2008.
- Пятигорский А. М.* Мышление и наблюдение : четыре лекции по обсервационной философии. — Рига : Liepnieks & Ritups, 2002.
- Пятигорский А. М.* Что такое политическая философия: размышления и соображения : цикл лекций. — М. : Европа, 2007.
- Сойер У. У.* Прелюдия к математике / пер. с англ. М. Л. Смолянского, С. Л. Романовой. — М. : Просвещение, 1972.
- Стройк Д. Я.* Краткий очерк истории математики / пер. с нем. И. Б. Погребыцкого. — М. : Наука, 1984.
- Суворов Н. С.* Средневековые университеты. — М. : Типолитограф. т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1898.
- Сухотин А. К.* Философия математики : учебное пособие / под ред. В. А. Суворцева. — Томск : Изд-во Томск. ун-та, 2004.
- Тэйлор Э.* Первобытная культура / пер. с англ. Д. Л. Коропчевского. — М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1939.
- Шагнович М. И.* Первобытная мифология и философия : предыстория философии. — Л. : Наука, 1971.
- Шичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. — М. : Греко-латинский кабинет, 2000.
- Элькин А.* Коренное население Австралии / пер. с англ. Л. Я. Бровика, В. П. Михайлова. — М. : Издательство иностранной литературы, 1952.
- Goodman N. D.* Mathematics as an Objective Science // *American Math. Monthly*. — 1979. — Vol. 86, no. 7. — P. 540–551.
- Kline M.* Mathematics in Western Culture. — Oxford : Oxford University Press, 1953.
- Thorndike L.* A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era. Vol. 1. — New York : Columbia University Press, 1923.

Shiyani, T. A. 2017. "O traktovke filosofii i nauki kak 'znaniya' v kontekste ikh ontologicheskoy kharakteristiki [On the Interpretation of Philosophy and Science as 'Knowledge' in the Context of Their Ontological Characteristics]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (3), 80–104.

TARAS SHIYAN

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR OF THE CHAIR OF THE SOCIOLOGY OF MANAGEMENT, DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY, INSTITUTE OF THE SOCIAL SCIENCES, RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION (MOSCOW); ASSOCIATE PROFESSOR OF THE CHAIR OF PHILOSOPHY, DEPARTMENT OF THEOLOGY, ST. TIKHON'S ORTHODOX UNIVERSITY FOR HUMANITIES (MOSCOW)

ON THE INTERPRETATION OF PHILOSOPHY AND SCIENCE AS "KNOWLEDGE" IN THE CONTEXT OF THEIR ONTOLOGICAL CHARACTERISTICS

Abstract: The first and the most important step in the determination of any object of thinking is specifying what type of objects of known nature the object is assigned to. The author calls this operation "assignment to a genus" generally and "ontological assignment" in the narrow sense of being used to specify (clarify) the ontological status of the object. In the case of clarifying the nature of philosophy, mathematics, science in general, or other particular sciences and scientific disciplines there are four main ontological attributions: understanding them as a knowledge, as a sphere, an area of knowledge, as a kind of activity and as a sphere of activity (as a social institution). Each of these interpretations is associated with the adoption of some ontological and epistemic premises and conclusions about time, place and circumstances of the genesis of philosophy and sciences. This article demonstrates general principles of the author's approach and analyzes the first of the marked interpretations of the nature of philosophy and sciences: their interpretation as knowledge. This interpretation is most widespread, but it is usually unexplicated. Nevertheless, the interpretation is connected with making the strongest ontological assumptions about existence of the extra-cultural and extra-historical forms of knowledge and the most radical historical-cultural conclusions about the presence of philosophy and science in all human societies and at all times. This paper is focused on the interpretation of nature and genesis of mathematics, whose history is closely connected with philosophy, science and many fields of practice.

Keywords: Science, Mathematics, Ontology, Assignment to a Genus, Ontological Assignment, Knowledge, Sphere of Knowledge, Sphere of Activity, Social Institute, Primitive Society.

REFERENCES

- Ado, I. [Hadot, I.] 2002. *Svobodnyye iskusstva i filosofiya v antichnoy mysli [Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique]* [in Russian]. Trans. from the French by Ye. F. Shichalina. Moskva [Moscow]: Greko-latinskiy kabinet.
- Ado, P. [Hadot, P.] 1999. *Chto takoye antichnaya filosofiya? [Qu'est-ce que la philosophie antique?]* [in Russian]. Trans. from the French by V. P. Gaydamak. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.
- Diogen Laert-skiy [Diogenes Laërtius]. 1986. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitikh filosofov [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by M. L. Gasparov. Moskva [Moscow]: Mysl'.

- El'kin, A. [Elkin, A.] 1952. *Korennoye naseleniye Australii [The Australian Aborigines: How to Understand Them]* [in Russian]. Trans. from the English by L. Ya. Brovik and V. P. Mikhaylov. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo inostrannoy literatury.
- Goodman, N. D. 1979. "Mathematics as an Objective Science." *American Math. Monthly* 86 (7): 540-551.
- Kline, M. 1953. *Mathematics in Western Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kurant, R. and G. Robbins [Courant, R. and H. Robbins]. 2001. *Chto takoye matematika? [What is Mathematics?]: elementarnyy ocherk idey i metodov [An Elementary Approach to Ideas and Methods]* [in Russian]. Ed. by A. N. Kolmogorov. Moskva [Moscow]: MTsNMO.
- Kuznetsova, N. I. 2009. "Prezentizm i antikvarizm — dve kartiny proshlogo [Presentism and Antiquarism as Two Pictures of the Past]" [in Russian]. *Arbor Mundi*, no. 15.
- Levi-Stross, K. [Lévi-Strauss, C.] 1999. *Nepriruchennaya mysl' [La Pensée sauvage]* [in Russian]. In *Pervobytnoye myshleniye [Primitive Mentality]*, trans. by A. Ostrovskiy, 111-336. Moskva [Moscow]: Terra — Knizhnyy klub / Respublika.
- Lolli, G. 2012. *Filosofiya matematiki [Filosofia della matematica]: naslediy dvadtsatogo stoletiya [L'eredità del novecento]* [in Russian]. Ed. by Ya. D. Sergeev. Trans. from the Italian by A. L. Sochkov and S. M. Antakov. Nizhniy Novgorod: Izd-vo Nizhegorodskogo un-ta.
- Nikiforov, A. L. 2008. *Filosofiya i istoriya nauki [Philosophy and History of Science]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ideya-Press.
- Pyatigorskii, A. M. 2002. *Myshleniye i nablyudeniye [Thought and Observation]: chetyre lektsii po observatsionnoy filosofii [Four Lectures on Observing Philosophy]* [in Russian]. Riga: Liepnieks & Ritups.
- . 2007. *Chto takoye politicheskaya filosofiya: razmyshleniya i soobrazheniya [What is Political Philosophy]: tsikl lektsiy [Reflections and Considerations]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yevropa.
- Shakhnovich, M. I. 1971. *Pervobytnaya mifologiya i filosofiya [Primordial Mythology and Philosophy]: predystoriya filosofii [Prehistory of Philosophy]* [in Russian]. Leningrad: Nauka.
- Shichalin, Yu. A. 2000. *Istoriya antichnogo platonizma v institutsional'nom aspekte [History of Antique Platonism: Institutional Aspect]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Greko-latinskiy kabinet.
- Soyyer, U. U. [Sawyer, W. W.] 1972. *Prelyudiya k matematike [Prelude to Mathematics]* [in Russian]. Trans. from the English by M. L. Smolyanskiy and S. L. Romanova. Moskva [Moscow]: Prosveshcheniye.
- Stroyk, D. Ya. [Struik, D. J.] 1984. *Kratkiy ocherk istorii matematiki [Abriss der Geschichte der Mathematic]* [in Russian]. Trans. from the German by I. B. Pogrebyskiy. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Sukhotin, A. K. 2004. *Filosofiya matematiki [Philosophy of Mathematics]: uchebnoye posobiye [A Tutorial]* [in Russian]. Ed. by V. A. Surovtsev. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta.
- Suvorov, N. S. 1898. *Srednevekovyye universitety [Medieval Universities]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Tipolitogr. t-va I. N. Kushnerev i K^o.
- T-eylor, E. [Tylor, E.] 1939. *Pervobytnaya kul'tura [Primitive Culture]* [in Russian]. Trans. from the English by D. L. Koropchevskiy. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo.
- Thorndike, L. 1923. *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era*. Vol. 1. New York: Columbia University Press.

- Van der Varden, B. L. [Van der Waerden, B. L.] 2007. *Probuzhdayushchayasya nauka [Ontwakende wetenschap]: matematika Drevnego Yegipta, Vavilona i Gretsii [Egyptische, Babylonysche en Griekse wiskunde]* [in Russian]. Trans. from the Dutch by I. N. Veselovskiy. Moskva [Moscow]: KomKniga.
- Zhmud', L. Ya. 1990. *Pifagor i yego shkola [Pythagoras and His School]* [in Russian]. Leningrad: Nauka.

Василий Кузнецов*

ПРОБЛЕМА СЛЕДОВАНИЯ ПРАВИЛУ И КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ЭСТАФЕТ**

Аннотация: Так называемая проблема следования правилу, сформулированная Витгенштейном, получает интересные интерпретации при рассмотрении в социокультурном контексте. Для продуктивного и конструктивного обсуждения проблемы следования правилу в ее различных аспектах эвристично воспользоваться инструментарием концепции социальных эстафет, предложенной М. А. Розовым. Концепция социальных эстафет основывается фактически на всего лишь одном положении: люди подражают друг другу и учатся друг у друга. Ведь если вся человеческая культура, вся социальная память и все семиотические объекты представляют собой прежде всего социальные эстафеты, то и описывать, и исследовать, и понимать их нужно именно таким образом, поскольку в социальных эстафетах как раз и разворачивается практическое следование правилам и их изменения. Любое правило может быть представлено и передаваемо по социальным эстафетам или в виде некоторого писаного кодекса (инструкции, закона, рецепта), или в виде непосредственных образцов практического действия, которые дополнительны друг другу. Поэтому стоило бы все-таки сделать следующий рефлексивный шаг и констатировать, что способы воспроизведения эстафет тоже передаются по эстафетам, а образцы демонстрируют также способы работы с образцами. Так что в противоположность классическим тождеству и различию — предположительно наличествующим — корректнее было бы утверждать, что правила выполняются в соответствии с произведенным отождествлением все новых предметов и действий с образцом. Отождествлением, устанавливаемым каждый раз заново в русле конкретной эстафеты и одновременно производящим различие со всеми остальными предметами и действиями. В этом смысле тождество и различие выступают результатом произведенных операций отождествления и различения, а согласие — результатом согласования. Так что непостижимо и неразрешимо парадоксальной проблема следования правилу видится только из классической перспективы логического позитивизма. Постнеклассический подход позволяет осмыслить и концептуализировать все многообразие соответствующих эффектов без излишнего и бесплодного редукционизма.

Ключевые слова: проблема следования правилу, концепция социальных эстафет, классическая философия, постнеклассическая философия, принцип дополнительности, порядок рефлексии, отождествление, различие.

Поставленная Витгенштейном проблема следования правилу остается сюжетом многочисленных бурных дискуссий — по-видимому, даже не

*Кузнецов Василий Юрьевич, к. филос. н., доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, vassilik@yandex.ru.

**© Кузнецов, В. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

столько потому что затрагивает очень чувствительный для гносеологии вопрос оснований нормативной точности науки, сколько потому, что предстает запутанным узлом переплетения весьма разнородных линий рассуждения. И даже исследователи, разбирающие эпистемологический аспект проблемы и стремящиеся ограничить ее этим аспектом, не могут обойтись без обращения к другим многочисленным аспектам (см.: Галанина, 2012). Для продуктивного и конструктивного обсуждения проблемы следования правилу в ее различных аспектах эвристично воспользоваться инструментарием концепции социальных эстафет, предложенной М. А. Розовым.

СОЦИАЛЬНЫЕ ЭСТАФЕТЫ

Концепция социальных эстафет основывается фактически на всего лишь одном положении: люди подражают друг другу и учатся друг у друга. «Воспроизведение человеческой деятельности или поведения по непосредственным образцам я и называю социальными эстафетами», — пишет М. А. Розов (Розов, 2012: 85). Возможно, из-за почти оскорбительной очевидности, почти тривиальности этого положения концепция социальных эстафет остается недооцениваемой, хотя она вполне последовательно приходит к весьма нетривиальным выводам. Ведь если вся человеческая культура, вся социальная память и все семиотические объекты представляют собой прежде всего социальные эстафеты, то и описывать, и исследовать, и понимать их нужно именно таким образом. «Социальные стандарты или нормы — это такие формы поведения, которые постоянно воспроизводятся в данном сообществе на уровне подражания» (там же: 83). Иными словами, в социальных эстафетах как раз и разворачивается практическое следование правилам и их изменения.

Поскольку социальные эстафеты представляют собой волновой процесс, способы их описания должны исходить из приоритета динамики, рассматривая эффекты устойчивости в качестве куматоида — стоячей волны¹. Используемые при этом средства влияют на результат наблюдения, заставляя проблематизировать и рефлексировать позицию наблюдателя, а также его включенность в собственные социальные эстафеты.

¹Розов приводит хороший пример: Московский университет остается Московским университетом, хотя меняются его официальные названия, строятся новые здания, сменяют друг друга поколения студентов и преподавателей.

Кроме того, в разворачивание социальных эстафет уже встроены определенные цели и ценности, что позволяет объяснять также их так или иначе проявляющуюся нормативность. Тем самым нельзя не признать, что концепция социальных эстафет базируется на принципиально постнеклассических² допущениях. А именно такие допущения, предпосылки и установки позволяют с помощью одного принципа трактовать в том числе и все многообразие аспектов проблемы следования правилу.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

В своих «Философских исследованиях» Витгенштейн разбирает проблему следования правилу в основном на конкретных примерах. Тем не менее, у него можно найти и краткое общее описание: «Наш парадокс был таким: ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом. Ответом служило: если все можно привести в соответствие с данным правилом, то все может быть приведено и в противоречие с этим правилом. Поэтому тут не было бы ни соответствия, ни противоречия» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994: 163. Иными словами, проблема заключается в том, что для конкретной формулировки определенного правила не существует строго однозначных способов его применения, и наоборот, конкретные примеры реализации не отсылают напрямую к строго однозначной формулировке соответствующего правила.

Концепция социальных эстафет М. А. Розова наглядно демонстрирует механизмы проявления подобного эффекта. Любое правило может быть представлено и передано по социальным эстафетам или в виде некоторого писаного кодекса (инструкции, закона, рецепта), или в виде непосредственных образцов практического действия.

Имея образцы и действуя соответствующим образом, мы не можем зафиксировать правило нашего действия, то есть содержание образцов, ибо этого содержания просто нет, оно объективно не определено. А при попытке предусмотреть все возможные вариации и сформулировать общее правило действия, мы не можем предъявить образец реализации этого правила, ибо оно в принципе нереализуемо [...]. Итак, описание содержания образцов и описание соответствующих эстафетных структур взаимно дополнительные [...] Поскольку эстафеты — это базовый механизм социальной памяти, то

²Здесь и далее мы опираемся на концепцию постнеклассики, предложенную Стёпиным для науки (Стёпин, 1992: 28) и адаптированную нами для философии (Кузнецов, 2008).

можно говорить о дополнительной при описании содержания и строения социальной памяти (Розов, 2006: 205).

Принцип дополнительной в данном случае как раз и будет объяснением появления проблемы следования правилу.

ТОЖДЕСТВО И ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ

Вся парадоксальность проблемы следования правилу проявляется также и в том существенном обстоятельстве, что, несмотря на невозможность строго однозначного решения о соответствии правила и его выполнения, в практической жизни люди как-то умудряются такое соответствие устанавливать. Витгенштейн отмечает: «Это — согласие не мнений, а формы жизни» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994: 170). Остается все же непонятным, как именно может быть установлено подобное соответствие, ведь, строго говоря, невозможно повторить (ср.: Делёз, Маньковская и Юровская, 1998) в точности ни одно действие — как, например, нельзя еще раз очистить уже очищенный фрукт или овощ. С другой стороны, «отдельно взятый образец в принципе не может быть однозначно воспроизведен в силу того, что все на все похоже в том или ином отношении [...]. Иными словами, образец сам по себе не задает четкого множества возможных реализаций», — подчеркивает М. А. Розов (Розов, 2006: 67). Много, однако, как образцов, так и правил, так что в этом смысле появляется возможность согласования.

Бибихин замечает по этому поводу: «Всякое следование однако сначала открывается как элементарно простое. Попадание в *то (же) самое* создает доходчивую ритмичность. На почве ритма возникает — через повторение того самого — некая протяженность. Она создана тожеством. За тожеством естественно следует нетожество — всякое тожество уже есть нетожество, — а с нетожеством появляется *другое*. Так элементарным следованием тому самому создается ряд вещей. Мы знаем это по себе как простейшее и исходное. Почему *все* не должно было возникнуть в том же порядке?» (Бибихин, 2005: 370). Иными словами, в постоянно повторяющейся практической деятельности разворачивается игра тожественного и различного. Для правильного срабатывания правила обязательно требуется наличие «некоторого правила идентификации, то есть распознавания „того же самого“, „подобного“, то есть ситуации [...] как именно той ситуации, когда правило уже применялось и, следовательно, уместно сейчас. Но это уже предполагает определенное знание,

существующее помимо знания правила и позволяющее правильно применять это правило, своего рода навык распознавания и отождествления» (Волков, 1998: 16). То есть требуется опознавать тождественные — в корректном, нужном и правильном смысле — ситуации.

Поэтому стоило бы все-таки сделать следующий рефлексивный шаг — в постнеклассическом стиле концепции социальных эстафет — и констатировать, что способы воспроизведения эстафет тоже передаются по эстафетам, а образцы демонстрируют также способы работы с образцами. Так что в противоположность классическим тождеству и различию — предположительно наличествующим — корректнее было бы утверждать, что правила выполняются в соответствии с произведенным отождествлением все новых предметов и действий с образцом. Отождествлением, устанавливаемым каждый раз заново в русле конкретной эстафеты и одновременно производящим различие со всеми остальными предметами и действиями. В этом смысле тождество и различие выступают результатом произведенных операций отождествления и различения (см.: Кузнецов, 2016), а согласие — результатом согласования.

СОЦИАЛЬНОСТЬ

Социальными эстафеты делает, конечно, вовсе не причастность к какой-то особой субстанции социального, наоборот — именно благодаря выполнению и воспроизведению эстафет возникают и могут устойчиво поддерживаться акторно-сетевые связи и отношения, делающие общество обществом (ср.: Латур, Полонская, 2014). Именно в социальном контексте и может происходить следование правилу, что было ясно еще Витгенштейну: «Невозможно, чтобы правилу следовал только один человек, и всего лишь однажды. Не может быть, чтобы лишь однажды делалось сообщение, давалось или понималось задание и т. д.» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994: 162). И дело здесь, по-видимому, не в коллективности как таковой, противостоящей индивидуальности³, или же социальности как воплощении более или менее конструктивистского выражения перформативно утверждающей себя конвенции⁴, но в выявлении действенных механизмов работы правил:

³Как это может показаться из дискуссии Крипке (Крипке, Ладов и Суровцев, 2010) и Бейкера с Хакером (Бейкер и Хакер, Ладов и Суровцев, 2008).

⁴Как это в различных версиях представлено Блуrom (Bloog, 1997) и Макгинном (McGinn, 1984).

Если эстафетный механизм все же постоянно срабатывает, то только потому, что мы имеем дело не с одним, а с множеством образцов, ограничивающих друг друга; образец становится образцом только в контексте других образцов, других эстафет, только в составе определенных эстафетных структур. Это означает, что понять механизм эстафет нельзя в рамках элементаристских представлений: отдельно взятых эстафет просто не существует и не может существовать, они возникают в рамках некоторого эстафетного универсума, в рамках определенной социальной среды (Розов, 2006: 67).

Тем самым нелокальные и нелокализуемые эстафеты могут локализовать и в достаточной степени фокусировать и нормировать воспроизводство образцов — по крайней мере, в пределах практической необходимости.

ПРАКТИКИ

Выполнение правила — это практическое действие; реализация правила — это практическая интерпретация. Уже у Витгенштейна вполне определенно сказано: «Следовать правилу, делать сообщение, давать задание, играть партию в шахматы — все это практики (применения, институты)» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994: 162). А значит, необходимо рассмотреть практическую деятельность с точки зрения правил и их воплощения.

Характерно, что Бурдье, строивший свою социологию именно как изучение практик, обнаруживает, что практическая правилосообразность — практический смысл — принципиально отличается от теоретических моделей исследователей: «В наиболее парадоксальном свойстве габитуса — *невыбираемом принципе всякого „выбора“* — кроется разрешение парадокса об информации, необходимой, чтобы уйти от информации» (Бурдье, Бикбов и др., 2001: 119)⁵. Отсылка к формальным правилам оказывается способом самооправдания своих действий:

Подобно тому как при обучении теннису, игре на скрипке, шахматам, танцу или боксу приходится разлагать на отдельные позиции, движения или удары такие практики, где все эти искусственно выделенные элементарные частицы поведения интегрированы в единстве организованной и целенаправленной практики, — так же и информаторы склонны излагать нам либо общие правила (всегда с исключениями), либо особо примечательные «приемы», не будучи в состоянии теоретически освоить ту практическую матрицу, что

⁵Витгенштейн подчеркивает: «Повинуясь правилу, я не выбираю. Правилу я следую *слепо*» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994: 167).

способна порождать все эти приемы, и владея этими приемами лишь на практике [...]. Наиболее хитрая ловушка состоит здесь в том, что агенты охотно прибегают к двусмысленному языку *правил* (грамматическому, моральному или юридическому), дабы объяснить социальную практику, подчиняющуюся совсем иным принципам, и тем самым скрывают от самих себя, в чем истинная суть их практического умения, — это *ученое неведение*, то есть особый способ практического знания, не включающего в себя знание своих принципов (Бурдые, Бикбов и др., 2001: 200–201).

Таким образом, отсылка к правилам сама тоже включается в практики действия. Бурдые напоминает нам, что при характеристике социальной реальности мы должны учитывать и правила — и даже если мы отрицаем, что они настолько же реальны и действенны, как, например, природные факты, мы должны учитывать, что следование им может быть просто выгодным — и эта выгода может стать основным мотивом поведения, направленного на приобщение к правилу, на то, чтобы представить собственные интересы как ценности, разделяемые группой. При этом одно и то же действие вполне может одновременно следовать различным правилам:

Стратегии, прямо нацеленные на ту или иную первичную выгоду (скажем, на получение социального капитала благодаря удачному браку), часто сопровождаются стратегиями второго порядка, направленными на то, чтобы видимым образом удовлетворить требованиям официального правила и тем самым не только удовлетворить свой интерес, но и снискать престиж, который повсеместно приносят поступки, лишённые какой-либо видимой детерминации, кроме соблюдения правил (там же: 214).

М. А. Розов, обращаясь к известной притче о строительстве Шартрского собора, также демонстрирует, что различные социальные эстафеты, предполагающие следование различным правилам, могут при определенных условиях согласовываться и выполняться одним поступком:

Спросили трех человек, каждый из которых катил тачку с камнями, что они делают. Первый пробормотал: «Тачку тяжелую качу, пропади она пропадом». Второй сказал: «Зарабатываю хлеб семье». А третий ответил с гордостью: «Я строю Шартрский собор!» [...] У каждого из опрошенных мы наблюдаем один и тот же набор действий. Иными словами, с точки зрения физики или физиологии они делают одно и то же. Однако деятельности их существенно различны, ибо различны цели и лежащие в их основе ценностные ориентации. [...] В каждом акте деятельности можно выделить, по крайней мере, два результата: основной, то есть продукт деятельности, и побочный.

Меняя их местами, мы получаем рефлексивно симметричные акты, которые взаимно преобразуются друг в друга путем рефлексивной ценностной переориентации [...]. До поры до времени они эмпирически неразличимы, но становятся явными, когда симметрия нарушается (Розов, 1987: 5–6).

Тем самым следование различным правилам оказывается практически достижимым. Впрочем, пока рефлексивная симметрия сохраняется, для внешнего наблюдателя будет невозможным определить, какому именно правилу в рамках соответствующей эстафеты происходит следование.

ИГРЫ

Следование правилам задает и определяет игры. К своей концепции языковых игр Витгенштейн переходит, отталкиваясь от обсуждения правил. Он пишет, что правило может быть сообщено учащемуся как часть инструкции при обучении игре, оно может выступать в качестве инструмент самой игры или может быть выведено обучающимся при наблюдении за игрой других. Правила признаются существующими, так как могут быть обнаружены, «вычислены» из практики самой игры «как некий закон природы, которому подчиняются действия играющих» (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994: 105). При этом Витгенштейн отмечает, что наблюдатель может вычислить в поведении игрока не только правило, но и ошибку — например, заметив попытку ее исправления. Иными словами, реализация правил в тех или иных практиках, передаваемых по социальным эстафетам, образует целостные и устойчивые паттерны интегрированных наборов действий, опознаваемых в качестве более или менее определенных игр. Бурдье пишет:

Чувство игры — продукт опыта игры, а следовательно, объективных структур игрового пространства — это то, что придает игре субъективный смысл, то есть значимость и смысл существования, а также направление, ориентацию, место, куда должны прийти [...] ее участники, которые своим участием признают ставки игры (это *illusio* в смысле *инвестирования* в игру и ее ставки, *интерес* к игре, согласие с ее допущениями, то есть *доксой*) (Бурдье, Бикбов и др., 2001: 128–129).

И в этом смысле именно принятые и исполняемые правила игр, встроенность в продолжаемые эстафеты задает и определяет смыслы и ценности людей.

Удивительно, что В. В. Волков, тонкий и вдумчивый исследователь правил и практик, так настойчиво пытается противопоставлять игры «аутентичному бытию», реальности, экзистенциальной самоотдаче

и поступкам. Он пишет: «Игра — это имитация, облегченный вариант реальности, особенно в части нежелательных последствий. У игр договорная природа, и люди так или иначе управляют игрой, определяя ее правила и участников» (Волков, 2009: 56).

Из игры можно выйти, в нее можно и не играть, если риск слишком большой. Тем самым можно отменить или не признавать реальность содержания игры и показать конструктивистский характер всех ее «фигур» или «объектов». Но разница, о которой мы говорим здесь и которая проблематизирует переход от социального института к условиям его возможности (то есть то, что он предельно реален), может быть понята как различие в типах самоотдачи. Футбол есть игра и, одновременно, есть спорт как социальный институт или традиция. Прервать игру — это одно, а перестать быть спортсменом — совсем другое (Волков, 1998: 25).

Как будто социальный институт или традиция не будут тоже эстафетами или определенными играми, пусть и другими, разворачивающимися по другим правилам. И ведь Бурдые не зря подчеркивал, что «социальные поля, будучи результатом медленных и длительных процессов автономизации, являются, так сказать, играми в-себе, а не для-себя: нельзя сознательно войти в такую игру, в ней и с ней рождаются; а отношение верования, *illusio*, самоотдачи тем более тотально, безусловно, чем более оно игнорируется» (Бурдые, Бикбов и др., 2001: 130). Так что игры вполне могут быть неустранимо и неотменимо реальными, ставя на кон важнейшие и серьезнейшие ценности, включая экзистенциальные поступки и их необратимые последствия (см. Переслегин, 2005: 26). Поэтому усваивание различных — писанных и неписанных — правил и следование им, включение в разнообразные игры и практики, встраивание в многочисленные социальные эстафеты дает субъекту возможность не только выбирать из имеющихся образцов, но и воспроизводить также способы их изменения, строя свою жизнь стратегически.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ВЫБОР

Однако это не происходит и не может происходить автоматически. По замечанию Бейтсона, «жизнь — игра, чья цель состоит в открытии правил и чьи правила всегда изменяются и никогда не поддаются открытию» (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 52). Поэтому

паттерны, определяющие правильное и позволительное поведение, чрезвычайно сложны (особенно языковые правила), и балиец пребывает в постоянной тревоге, как бы не ошибиться (даже до некоторой степени в своей собственной

семье). Более того, эти правила не таковы, чтобы их можно было суммировать либо простым рецептом, либо эмоциональной тенденцией. Этикет нельзя вывести ни из неких исчерпывающих положений, касающихся чувств других людей, ни из уважения к вышестоящим (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 151).

Иными словами, на этом примере можно видеть очередную версию парадокса следования правилу.

Тем не менее, многообразие социальных эстафет дает возможность маневра. Об этом (правда, немного в других терминах) пишет Папуш, когда утверждает, что человеком можно стать, только социализируясь, знакомясь с социальными нормами, то есть с правилами и «раскладом» социальных ролей, принятых в данной культуре. При этом Папуш отмечает, что в условиях традиционной культуры человеку обычно нечего этому противопоставить: он может только признавать, что мир устроен так, а не иначе, и, в определенных случаях, радоваться тому, что занимает в социуме относительно удачное положение. Однако, тут же добавляет Папуш,

замкнутая и полностью воспроизводящаяся традиционная культура — абстракция, которая вряд ли когда-либо реально воплощалась. Всякая реальная культура неоднородна, а уж наше вавилонское столпотворение — и подавно. С самого начала «очеловечивания» младенца мама говорит одно, папа — другое, а бабушка — третье. Реально же с ребенком сидит няня, которая почти ничего не говорит, но делает четвертое или пятое. И это, как мы уже не раз описывали, создает для ребенка необходимость и возможность *выбора* (Папуш, 2001: 471–472).

Такой выбор и будет в полном смысле слова экзистенциальным, поскольку делающий его человек выбирает себя, свой способ и образ жизни. И передаваемые и принимаемые по социальным эстафетам правила и способы воспроизводить и комбинировать различные эстафеты предоставляют для этого средства и инструменты.

ОШИБКИ

Конечно, тут не обходится без ошибок, причем различных типов. Например, набитый дурак из русской народной сказки говорит мужикам, несущим покойника, мол, носить вам — не переносить, поскольку именно это советовали ему говорить в прошлой ситуации (когда мужики молотили горох) (см.: Народные русские сказки..., 1984–1985:

т. 3, 130–131). Это случай прямого переноса правил из одной ситуации в другую — очевидно (для нас, но не для дурака) принципиально отличающуюся от первой.

Бейтсон рассматривает другой тип ошибок. Он замечает, что игрок может ошибаться, когда он принимает решение, исходя из доступной ему информации — которая может быть весьма ограниченной. Он предполагает, что ход, сделанный им, будет наиболее правильным, однако впоследствии, получив больше информации, он может понять, что принятое решение было ошибочным. Однако Бейтсон обращает внимание, что

это открытие ничего не может прибавить к его будущим навыкам. По определению, игрок правильно использовал всю доступную информацию. Он правильно оценил вероятности и сделал ход, который был правильным с наибольшей вероятностью. Открытие того, что в некоторый момент он ошибся, не может иметь отношения к будущим ситуациям. Если впоследствии возникнет та же проблема, он проделает те же вычисления, придет к тем же решениям *и будет прав*. Более того, набор альтернатив, из которого он будет делать свой выбор, будет все тем же набором. И это правильно (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 307).

Иначе говоря, характер ошибки определяется способом интерпретации той или иной ситуации, способом понимания или непонимания того, как данная ситуация встраивается в некоторую социальную эстафету или в качестве образца для применения какого правила она должна рассматриваться.

Впрочем, ошибки — это вовсе не всегда плохо. Ведь «человеческие сообщества создают культуру в результате ошибок, неудачных попыток, промахов, заблуждений и недоразумений. Люди, намереваясь сделать одно, в действительности делают совсем другое» (Лем, Векслер, 2003: 124). При этом «культура — это орудие адаптации нового типа, ибо она не столько *сама* возникает из случайностей, сколько служит тому, чтобы все, что в наших условиях является *случайным*, засияло в ореоле высшей и совершенной необходимости» (там же: 128). Иными словами, дело не в том, что избавление от ошибок приближает нас к истине, и даже не в том, что в результате ошибочного действия можно случайно получить полезный результат (хотя такие эффекты и наблюдаются), но в том, что совершение ошибок помогает нам понять правила.

Контекст как метасообщение помогает нам понять сообщенное, но не может его заменить, — подчеркивает Бейтсон и далее поясняет свою мысль, замечая, что знание контекста может поменять модальность

сообщения (продемонстрировать его юмор, метафорику и т. д.), сделать его неуместным или указать на последствия. Однако у всех этих модификаций есть свои пределы:

Контекст может говорить получателю все что угодно *по поводу* сообщения, но он никогда не может разрушить его или прямо противоречить ему. «Я солгал, когда сказал: „Кот лежит на подстилке“» — это ничего не говорит *vis-a-vis* о нахождении кота. Это говорит только о надежности предыдущей информации. Существует пропасть между контекстом и сообщением (или между метасообщением и сообщением), которая имеет ту же природу, что и пропасть между вещью и словом или знаком, означающим ее, или между членами класса и именем класса. Контекст (метасообщение) *квалифицирует* сообщение, но никогда не может встретиться с ним на равных основаниях (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 271).

Тем самым, правила для понимания и применения правил тоже не дают однозначного решения. Из-за этого может показаться, что надо просто и последовательно разводить уровни коммуникации и рефлексии по разным эстафетам, не путая их, чтобы избежать трудностей и парадоксов. Однако

предположение, что люди могли бы или должны подчиняться Теории Логических Типов, не просто естественнонаучная ошибка; люди не делают этого не просто от беззаботности или невежества. Дело в том, что парадоксы абстрагирования должны возникать в любой коммуникации, более сложной, чем обмен сигналами состояний (*mood-signals*), и без этих парадоксов эволюция коммуникации закончилась бы. Жизнь состояла бы в бесконечном обмене стилизованными сообщениями, была бы игрой по жестким правилам, не оживляемой переменами или юмором (там же: 220)⁶.

Иными словами, сама возможность продолжать эстафеты различным, недетерминированным образом оказывается продуктивной.

СМЫСЛЫ

То или иное выполнение правила, воплощающее его практическое понимание и продолжение соответствующей эстафеты, определяется извлекаемым так или иначе смыслом, причем этот смысл далеко не

⁶«Мимоходом отметим, что правило Рассела не может быть установлено без нарушения правила. Рассел настаивает, что все элементы несоответствующего логического типа должны быть исключены (например, при помощи воображаемой линии) из фона любого класса, т. е. он настаивает на проведении воображаемой линии именно такого типа, который он запрещает» (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 217).

всегда может быть адекватно выражен словами (ср.: Делёз, Свирский, 2011: 27). Подобные эффекты воспроизводятся при обучении компьютеров: нейронные сети, натренированные выдавать нужный результат — например, выигрывать у человеческих чемпионов в шахматы или го, — не содержат эксплицитной эвристики получения такого результата и, тем самым, не могут объяснить, как именно, какими именно шагами (резонами, аргументами) такой результат достигается.

Это как раз очень похоже на специфику деятельности человеческого разума, о которой нам напоминает Бейтсон:

Ясно, что в разуме (mind) нет объектов или событий — нет свиней, нет кокосовых пальм и нет матерей. Разум содержит только трансформы, перцепты, образы и т. д., а также правила создания этих трансформ и перцептов. Мы не знаем, в какой форме существуют эти правила, однако предположительно они включены в саму «машинерию», создающую эти трансформы. Мы далеко не всегда отдаем себе отчет в том, что эти правила и есть сознательные «мысли» (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 294).

И это заставляет поставить вопрос о субъекте действия.

СУБЪЕКТНОСТЬ

То, что делает субъекта субъектом, — субъектность — предполагает способность принимать решение, то есть выбирать из смоделированных вариантов действия в так или иначе распознанной ситуации, практическая возможность чего обеспечивается с помощью воспроизведения социокультурных эстафет; с помощью следования правилам, которые не могут гарантировать автоматического результата, тем более в быстро изменяющихся условиях.

Самое важное, что это — не столько «привилегия» или «завоевание демократии», сколько жесткая реальность нашего «современного», «модерного» (или даже пост-модерного) общества. Эта реальность состоит в том, что культуры перемешиваются, социокультурные традиции, на которые в устойчивых традиционных обществах люди могли опираться, больше не обеспечивают «нормальности» даже элементарного социального поведения (Папуш, 2001: 470).

Поэтому каждому человеку приходится совершать выбор при отсутствии очевидных вариантов.

Для выявления механизмов, поддерживающих выбор и повышающих вероятность удачного решения, Латур, следуя разрабатываемым им принципам акторно-сетевой концепции, стремится использовать действенные компьютерные метафоры.

Выразительность метафоры плагиата связана с тем, что компетентность приходит не оптом, а буквально битами и байтами. Не надо представлять себе человека «целиком», наделенным интенциональностью, делающим рациональные расчеты, чувствующим ответственность за свои грехи или сокрушающимся о своей смертной душе [...]. Если быть реалистами, то целое — не бесспорная отправная точка, а временный продукт сложной сборки (Латур, Полонская, 2014: 289–290).

И далее Латур резонно задается такими риторическими вопросами:

Сколько циркулирующих клише надо усвоить, чтобы быть в состоянии высказаться о фильме, компаньоне, ситуации, политическом положении? Если вы начнете искать источник каждой из своих индивидуальных черт, разве не развернется перед вами все та же звездообразная форма, которая и обращает вас к местам, людям, периодам, событиям, большинство из которых вы забыли? Эта тональность голоса, это необычное выражение, это движение руки, эта походка, эта поза, — разве все это не следы?.. Теперь возьмем ваши внутренние чувства. Разве они вам не даны? Разве чтение романов не помогает вам научиться любить? Как бы вы узнали, к какой группе принадлежите, если бы не непрерывная загрузка культурных клише, которыми вас бомбардируют другие? (там же: 291).

В этом смысле «все не укорененное в традиции — плагиат»⁷, то есть оказывается в плену других, некритически заимствованных традиций или социокультурных эстафет.

Чтобы быть или стать проектом⁸, человек должен владеть соответствующими инструментами, встроиться в соответствующие эстафеты, уметь воспроизводить правила. И неоднозначность подобного встраивания и воспроизводства оказывается источником проблем, отмечает Бейтсон.

Кажется, что люди, чья жизнь обогащена дарами трансконтекстуальности, и люди, измученные трансконтекстуальным замешательством, в одном отношении похожи: для них всегда или часто существует возможность «двойного прочтения» («double take»). Падающий лист, приветствие друга, «дикий шиповник у реки» не есть «только это, и больше ничто». Внешний опыт может быть вставлен как кадр (framed) в контекст сна, внутренняя мысль может проецироваться в контексты внешнего мира. И так далее. Всем этим вещам мы ищем частичное объяснение в обучении и опыте (Бейтсон, Федотов и Пануш, 2000: 295).

⁷Эту фразу (которая принадлежит Э. Д'Орсу) приписывают Сальвадору Дали (Петряков, 2008: 34).

⁸Сартр говорил: «Человек — это прежде всего проект» (Сартр, Санин, 1989: 323).

Но, тем не менее, именно такая неоднозначность и предоставляет условия возможности для творчества.

ТВОРЧЕСТВО

На минимальном уровне воспроизведения правил тех или иных эстафет творчество практически не отличается от ошибки. Более высокий уровень определяется выходом на метаконтекст и метаправила. Подобные эффекты и рассматривает Бейтсон.

Тем не менее, есть возможность начать (хотя, возможно, и не завершить) некоторый вид отображения формальных связей внутри системы, содержащей избыточность. Рассмотрим конечную совокупность объектов или событий (скажем, последовательность букв или дерево) и наблюдателя, который уже информирован обо всех правилах избыточности, поддающихся распознаванию (то есть имеющих статистическую значимость) в этой совокупности. Тогда возможно очертить границы областей совокупности, внутри которых наблюдатель способен осуществлять угадывание, превышающее случайное. Следующий шаг к локализации достигается рассечением этих областей такими линиями, что из того, что находится по одну сторону, осведомленный наблюдатель может сделать догадку о чем-то, что находится по другую сторону. Однако такое отображение распределения паттернов принципиально не может быть завершено, поскольку мы не рассматривали источник предварительного знания наблюдателя о правилах избыточности. Если же мы теперь рассмотрим наблюдателя, не имеющего предварительного знания, становится ясно, что он мог бы открыть некоторые релевантные правила на основании восприятия чего-то меньшего, чем целая совокупность. Он мог бы затем использовать свое открытие для предсказания правил для остальной части, правил, которые были бы правильными, хотя и не подтверждались бы примером. Он мог бы обнаружить, что «h» часто следует за «t», даже если остальная часть совокупности не содержала бы примеров этой комбинации. Для этого порядка феноменов необходим другой порядок линий разметки — необходимы металинии (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 374).

Но тут как раз и появляются различные дополнительные опасности и возможности. Бейтсон выделяет «два аспекта генезиса трансконтекстуального синдрома. Во-первых, ставя млекопитающее в положение неправоты согласно его собственным правилам осмысления важных отношений с другим млекопитающим, можно вызвать у него крайнюю боль и дезориентацию. Во-вторых, если удастся парировать или сопротивляться этой патологии, опыт такого рода, взятый в целом, может способствовать *творчеству*» (там же: 300). И это будет тогда уже не

простое комбинирование известных действий ли операций, но создание нового на новом уровне.

ИЗМЕНЕНИЕ ПРАВИЛ

Если следование правилу уже представляет собой проблему, то еще более проблематичным оказывается изменение правил — тем более что оно должно будет осуществляться в процессе продолжающейся коммуникации, в процессе продолжающейся игры жизни. Для постановки проблемы в таком ракурсе и ее адекватного осмысления в том числе и средствами концепции социальных эстафет потребуется использовать все более и более высокие порядки рефлексии (см. Кузнецов, 2008). Бейтсон показывает это на материале психотерапии, отмечая, что после успешной терапии пациенту могут быть свойственны определенные правила мысли и действия (зачастую являющиеся не-вербализованными и даже бессознательными), отличающиеся от тех, которые были у него до терапии. Из этого следует, что «в процессе терапии должна была осуществляться коммуникация на мета-уровне по отношению к этим правилам — коммуникация относительно изменения правил» (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 218). А это оказывается самым сложным. Для иллюстрации действия подобных эффектов Бейтсон приводит остающийся до сих пор актуальным пример.

Сегодня государственные департаменты некоторых стран используют теорию игр и компьютерную симуляцию как способ принятия внешнеполитических решений. Сначала они идентифицируют то, что кажется правилами игры в международных отношениях. Затем они рассматривают географическое и национальное распределение сил, вооружений, стратегических пунктов, поводов для недовольства и т. д. Затем они просят компьютер рассчитать, каким должен быть наш следующий ход, чтобы наши шансы проиграть игру были минимальными. Компьютер скрежещет, тужится и выдает ответ, после чего возникает искушение подчиниться компьютеру. В конце концов, если вы следуете компьютеру, на вас ложится несколько *меньшая ответственность*, чем при использовании собственного разума. Но, следуя совету компьютера, вы самим этим шагом утверждаете, что поддерживаете *правила игры*, введенные вами в компьютер. Вы подтверждаете правила этой игры. Без сомнений, нации «по другую сторону» также имеют компьютеры, тоже играют в подобные игры и подтверждают правила игры, введенные ими в их компьютеры. В результате появляется система со все более и более жесткими правилами международных отношений. Осмелось утверждать, что в изменении нуждаются правила международных отношений. Вопрос не в том, что нам лучше сделать в рамках существующих правил. Вопрос в том, как нам

уйти от тех правил, по которым мы действовали в течение последних десяти или двадцати лет либо даже со времен Версальского договора. Проблема состоит в *изменении правил* (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 442-443).

И эта проблема остается по-прежнему нерешенной.

Таким образом, непостижимо и неразрешимо парадоксальной проблеме следования правилу видится только из неклассической перспективы логического позитивизма. Постнеклассический подход позволяет осмыслить и концептуализировать все многообразие соответствующих эффектов без излишнего и бесплодного редукционизма. Не в том смысле, конечно, что проблема следования правилу рассеивается при более строгой постановке или обретает полное и окончательное решение, а в том, что становится более понятным механизм ее возникновения в качестве конкретной реализации принципов неопределенности и дополненности, неустранимость которых не только не мешает практическим решениям, но открывает новые возможности. Последовательное применение концепции социальных эстафет применительно к проблеме следования правилу в различных контекстах предоставляет достаточно эвристичные инструменты и средства для дальнейшей разработки ее решений, в том числе и в аксиологическом аспекте.

ЛИТЕРАТУРА

- Бейкер Г. П., Хакер П. М. С.* Скептицизм, правила и язык / пер. с англ. В. А. Ладова, В. А. Суровцева. — М. : Канон+, 2008.
- Бейтсон Г.* Экология разума / пер. с англ. Д. Я. Федотова, М. П. Папуша. — М. : Смысл, 2000.
- Бибихин В. В.* Витгенштейн: смена аспекта. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Бурдьё П.* Практический смысл / пер. с фр. А. Т. Бикбова [и др.]. — М., СПб. : Институт экспериментальной социологии, Алетейя, 2001.
- Витгенштейн Л.* Философские исследования / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. В 2 т. Т. 1 / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994. — С. 75-319.
- Волков В. В.* «Следование правилу» как социологическая проблема // Социологический журнал. — 1998. — № 3/4. — С. 13-26.
- Волков В. В.* Слова и поступки // Социологическое обозрение. — 2009. — Т. 8, № 1. — С. 56-60.
- Галанина К. Э.* Проблема следования правилу в эпистемологии: характер знания и трансформация концепта субъекта : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / Галанина К. Э. — МГУ им. Ломоносова, 2012.

- Делёз Ж.* Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. — СПб. : Петрополис, 1998.
- Делёз Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. — М. : Академический проект, 2011.
- Кришке С. А.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / пер. с англ. В. А. Ладова, В. А. Суровцева. — М. : Канон+, 2010.
- Кузнецов В. Ю.* Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2008. — № 1. — С. 3–18.
- Кузнецов В. Ю.* Различение и отождествление как базовые операции конституирования единства мира // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2016. — № 1. — С. 27–34.
- Латур Б.* Пересборка социального : введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Лем С.* Культура как ошибка / пер. с пол. Л. Векслер // Библиотека XXI века. — М. : АСТ, 2003. — С. 122–136.
- Народные русские сказки А. Н. Афанасьева : в 3 т. — М. : Наука, 1984–1985.
- Папуци М.* Психотехника экзистенциального выбора. — М. : Институт общегуманитарных исследований, 2001.
- Перелегин С. Б.* Самоучитель игры на мировой шахматной доске. — М., СПб. : АСТ, Terra Fantastica, 2005.
- Петряков А. М.* Сальвадор Дали. Божественный и многоликий. — М., СПб. : Питер, 2008.
- Розов М. А.* Проблема ценностей и развитие науки // Наука и ценности. — Новосибирск : Наука, 1987. — С. 5–27.
- Розов М. А.* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. — Смоленск : СмолГУ, 2006.
- Розов М. А.* Основные положения теории социальных эстафет // Философия науки в новом видении. — М. : Новый хронограф, 2012. — С. 82–107.
- Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм / пер. с фр. А. А. Санина // Сумерки богов. — М. : Политиздат, 1989. — С. 319–344.
- Стёпин В. С.* Становление идеалов и норм постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. — М. : ИФ РАН, 1992. — С. 3–16.
- Bloor D.* Wittgenstein, Rules and Institutions. — London : Routledge, 1997.
- McGinn C.* Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and Evaluation. — Oxford : Blackwell, 1984.

Kuznetsov, V. Yu. 2017. "Problema sledovaniya pravilu i kontsepsiya sotsial'nykh estafet [The Problem of Rule-Following and the Concept of Social Relay]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* I (3), 105-125.

VASILY KUZNETSOV

PHD IN PHILISOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR IN THE ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE
DEPARTMENT, FACULTY OF PHILOSOPHY, MOSCOW STATE UNIVERSITY

THE PROBLEM OF RULE-FOLLOWING AND THE CONCEPT OF SOCIAL RELAY

Abstract: The problem of rule-following as formulated by Ludwig Wittgenstein has interesting implications when applied to a sociocultural context. For a constructive discussion of this problem it is productive to apply to it the instruments of the theory of social relay proposed by Mikhail Rosov. The concept of social relay is based on one rather simple proposition: that people imitate each other's behavior and learn from each other. If we assume that the whole human culture, social memory and all semiotic objects are social relays in the first place, then we should describe, research and understand them in this way, because in social relay the practice of rule-following and rule-changing is enacted. Every rule can be represented and transferred via social relay either as a written codex of some kind (e.g. an instruction manual, a law, a recipe) or as direct examples of practical actions. These modes compliment each other. It is therefore productive to take the next step and claim that the ways in which social relays are reproduced are also passed on as social relays, and the examples also demonstrate the methods of using the examples. So, in contrast to the classical view of identity and difference as supposedly present in the things themselves, it would be more correct to claim that rules are enacted according to the identification of the new things and actions with the exemplars. This identification is established anew every time in the course of a particular relay and simultaneously produces the difference from all the other things and actions. In this sense, identity and difference appear as a result of the operations of identification and differentiation, and a consensus as a result of coordination. So, the problem of rule-following appears as an unsolvable paradox only from the classical perspective of logical positivism. Postnonclassical approach allows us to conceive of the whole range of its effects without the unnecessary and pointless reductionism.

Keywords: Rule-Following, Social Relay, Classical Philosophy, Non-Classical Philosophy, Additivity, Reflexive Levels, Identification, Difference.

REFERENCES

- Beyt-son, G. [Bateson, G.] 2000. *Ekologiya razuma [Steps to an Ecology of Mind]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Ya. Fedotov and M. P. Papush. Moskva [Moscow]: Smysl.
- Bibikhin, V. V. 2005. *Vitgenshteyn: smena aspekta [Wittgenstein: Aspect Shift]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Bloor, D. 1997. *Wittgenstein, Rules and Institutions*. London: Routledge.
- Burd'ye, P. [Bourdieu, P.] 2001. *Prakticheskiy smysl [Le Sens pratique]* [in Russian]. Trans. from the French by A. T. Bikbov et al. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Institut eksperimental'noy sotsiologii / Aleteyya.

- Deléz, Zh. [Deleuze, G.] 1998. *Razlichkiye i povtoreniye [Différence et Répétition]* [in Russian]. Trans. from the French by N. B. Man'kovskaya and E. P. Yurovskaya. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Petropolis.
- . 2011. *Logika smysla [Logique du sens]* [in Russian]. Trans. from the French by Ya. I. Svirskiy. Moskva [Moscow]: Akademicheskij proyekt.
- Galanina, K. E. 2012. “Problema sledovaniya pravilu v epistemologii: kharakter znaniya i transformatsiya kontsepta sub”yekta [Problem of Rule-Following in Epistemology: The Nature of Knowledge and the Transformation of the Notion of Subject]” [in Russian]. PhD diss., MGU im. Lomonosova.
- Kripke, S. A. 2010. *Vitgenstejn o pravilakh i individual’nom yazyke [Wittgenstein on Rules and Private Language]* [in Russian]. Trans. from the English by V. A. Ladov and V. A. Surovtsev. Moskva [Moscow]: Kanon+.
- Kuznetsov, V. Yu. 2008. “Sdvig ot klassiki k neklassike i narashchivaniye poryadkov refleksii v filosofii [The Shift from ‘Classical’ to ‘Non-Classical’ Philosophy: Building Levels of Reflection]” [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya [Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy]*, no. 1: 3–18.
- . 2016. “Razlicheniye i otozhdestvleniye kak bazovyye operatsii konstituirovaniya yedinstva mira [Differentiation and Identification as Basic Operations for Constituting of the Unity of the World]” [in Russian]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta družby narodov. Seriya: Filosofiya [RUDN Journal of Philosophy]*, no. 1: 27–34.
- Latur, B. [Latour, B.] 2014. *Peresborka sotsial’nogo [Reassembling the Social]: vvedeniye v aktorno-setevuyu teoriyu [an Introduction to Actor-Network-Theory]* [in Russian]. Trans. from the English by I. Polonskaya. Moskva [Moscow]: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki.
- Lem, S. 2003. “Kul’tura kak oshibka [Wilhelm Klopfer ‘Die Kultur als Fehler]” [in Russian]. In *Biblioteka XXI veka [The Twenty-First Century Library]*, trans. from the Polish by L. Veksler, 122–136. Moskva [Moscow]: AST.
- McGinn, C. 1984. *Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and Evaluation*. Oxford: Blackwell.
- Narodnyye russkiye skazki A. N. Afanas’yeva [Russian Fairy Tales, Collected by A. Afanasyev]* [in Russian]. 1984–1985. 3 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Papush, M. 2001. *Psikhotekhnika ekzistentsial’nogo vybora [Applied Psychology of an Existential Choice]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy.
- Pereslegin, S. B. 2005. *Samouchitel’ igry na mirovoy shakhmatnoy doske [World Chess Board Player’s Handbook]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: AST / Terra Fantastica.
- Petryakov, A. M. 2008. *Sal’vador Dali. Bozhestvennyy i mnogolikiyy [Divine and Diverse Salvador Dali]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Piter.
- Rozov, M. A. 1987. “Problema tsennostey i razvitiye nauki [Problem of Values and the Development of Science]” [in Russian]. In *Nauka i tsennosti [Science and Values]*, 5–27. Novosibirsk: Nauka.
- . 2006. *Teoriya sotsial’nykh estafet i problemy epistemologii [Social Relay Theory and the Problems of Epistemology]* [in Russian]. Smolensk: SmolGU.
- . 2012. “Osnovnyye polozheniya teorii sotsial’nykh estafet [Fundamental Principles of the Social Relay Theory]” [in Russian]. In *Filosofiya nauki v novom videnii [Philosophy of Science in a New Perspective]*, 82–107. Moskva [Moscow]: Novyy khronograf.

- Sartr, Zh.-P. [Sartre, J.-P.] 1989. "Ekzistentsializm — eto gumanizm [L'existentialisme est un Humanisme]" [in Russian]. In *Sumerki bogov [Twilight of the Gods]*, trans. from the French by A. A. Sanin, 319–344. Moskva [Moscow]: Politizdat.
- Stépin, V. S. 1992. "Stanovleniye idealov i norm postneklassicheskoy nauki [The Making of Ideals and Standards of Postnonclassical Science]" [in Russian]. In *Problemy metodologii postneklassicheskoy nauki [Problems of the Postnonclassical Science Methodology]*, 3–16. Moskva [Moscow]: IF RAN.
- Vitgenshteyn, L. [Wittgenstein, L.] 1994. *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.
- Volkov, V. V. 1998. "'Sledovaniye pravilu' kak sotsiologicheskaya problema [Rule-Following as a Sociological Problem]" [in Russian]. *Sotsiologicheskii zhurnal [Journal of Sociology]*, no. 3/4: 13–26.
- . 2009. "Slova i postupki [Words and Actions]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 8 (1): 56–60.

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

TRANSLATIONS

СОФЬЯ ПОРФИРЬЕВА*

МОГУТ ЛИ ДЕМОНЫ ТВОРИТЬ ЧУДЕСА? **

ШЕСТОЙ ВОПРОС «ЛЕКЦИИ О МАГИЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ»
ФРАНСИСКО ДЕ ВИТОРИИ

Аннотация: В эпоху Ренессанса тема магии представляет особый интерес для науки, являясь ее неотъемлемой частью. Из многочисленных работ, посвященных этой тематике, автор данной статьи предлагает проанализировать шестой вопрос лекции «О магическом искусстве» испанского богослова Франсиско де Витории. В шестом вопросе Витория размышляет над тем, могут ли маги принуждать демонов по своей воле. В аргументации своего ответа профессор ссылается на авторитетные источники — трактаты Фомы Аквинского, Августина и Аристотеля. Примеры для подтверждения своих тезисов Витория берет из сюжетов Ветхого и Нового заветов. В задачи данной статьи входит более подробное рассмотрение одного аспекта шестого вопроса переводимой лекции: речь идет о возможности осуществления демонами действий, самостоятельных или же осуществленных посредством кого-либо. Для этого автор считает необходимым обратиться к теории действия и когнитивной теории Фомы Аквинского, которые, безусловно, нашли свое отражение в философии Ф. де Витории. Более того, автор также предлагает посмотреть на проблему возможности осуществления действия через концепцию Аристотеля о потенциальном и осуществленном. В результате шестой вопрос лекции представляет собой интересный синтез античных и средневековых философских воззрений, адаптированных под проблему, волнующую общество в XVI веке.

Ключевые слова: Фома Аквинский, Аристотель, теория действия, теория познания, демонология, магия, воля, Испания XVI века, Франсиско де Витория.

Эпоха Ренессанса удивительным образом совмещала в себе необходимость научных экспериментов для достижения объективной истины и иррациональное объяснение того, что науке было неподвластно. Несовершенство механических изобретений способствовало развитию идеи так называемой «натуральной магии» — изучения неестественных для человеческого разума природных изменений (Thorndike, 1941: 13). Такой подход к необъяснимым явлениям был характерен, например, для работ Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола. Во многом

*Порфирьева Софья Игоревна, студентка, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), sophyigorevna@gmail.com.

**© Порфирьева, С. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

благодаря именно их трудам естественная магия перешла в ранг *высокой* науки. Совместив в своих работах идеи неоплатонизма и орфизма, итальянские философы представили переработанную астрологическую теорию о соотношении небесных и элементарных тел, утверждая, что магия возможна и без вмешательства духов (*spiritus*). Фичино и Мирандола ввели магию в круг важных, с академической точки зрения, проблем, требующих немедленного рассмотрения. Однако естественная магия не предполагала церемоний и ритуалов вызывания демонов — существ, с одной стороны, божественных, с другой — похожих на людей.

Дискуссия о демонах и ангелах в XVI в. — это наследие средневековой философии, для которой вопросы подобного толка составляли значительную долю научных изысканий в рамках богословия. Проблема сущности (*essentia, substantia*) и проблема существования (*esse*), вопросы об устройении души и о свободе воли; наконец, дискуссия о человеческих возможностях и действиях, рассматриваемых как с онтологической, так и с этической стороны, — все это требовало изучения подобных явлений в контексте упорядоченной системы мира не только видимого, но и невидимого — ангельского и божественного.

В силу этого необходимо ввести условное различие «магии естественной», занимающейся в определенной степени физикой, и «магии дьявольской», отвечающей за этику и метафизику. Как видно из заглавия данной статьи, речь пойдет о второй разновидности магии на примере шестого вопроса лекции «О магическом искусстве» Франсиско де Витории (ок. 1483 – 1546). Конкретный автор и определенный текст позволяют нам сузить панораму возможных теорий, предложенных Античностью и Средними веками, и сфокусировать свое внимание на фигуре Фомы Аквинского, философия которого нашла свое отражение в лекциях Витории.

О демонах Фома говорит в 114-м вопросе первой части «Суммы теологии» (Aqu. I^a. Q. 114), затрагивая проблематику взаимоотношений людей и демонов. Вопрос делится на пять разделов (*articulus*): о нападении демонов на людей; об искушении как о собственном признаке дьявола; о происхождении грехов; о возможности демонов творить истинные чудеса, вводя людей в заблуждение; наконец, о том, возможна ли победа людей над демонами. Однако необходимо учитывать, что подобные размышления возможны только в том случае, если мы определим сущность и утвердим существование демонов (и ангелов). Об этом Фома подробно говорит в 50–64 вопросах (Aqu. I^a. Q. 50–64), рассуждая об их бестелесности, количестве и видах. Теория возможности действия

ангелов или демонов раскрывается Фомой в 110-м вопросе (Aqu. 1^a. Q. 110. a. 2., где он рассуждает о способности ангела воздействовать на телесную материю. Фома противопоставляет две концепции — платоническую и аристотелианскую. Придерживаясь последней, Аквинат понимает форму не как нечто существующее, а как то, посредством чего нечто может существовать, то есть становиться. Принципиальное различие в этом случае заключается в том, что в рамках платонической концепции формы в материи обусловлены нематериальными формами, в то время как аристотелевская теория под самосущим подразумевает синтез материи и формы — а значит, нематериальная субстанция (ангел) может воздействовать на материальную субстанцию. Здесь же необходимо упомянуть, что для Фомы существуют два разнородных онтологических статуса — ментальный и материальный. Эта концепция более подробно раскрывается в его когнитивной теории, речь о которой пойдет ниже.

Таким образом, согласно Аквинату, демоны, во-первых, занимают определенную, пусть и акцидентальную, позицию в мире; во-вторых, их порочность возможна лишь по воле Бога, а значит, они не могут разрушить устройство Вселенной¹; в-третьих, даже если демоны являются воплощением зла — человек в силах противостоять им (Aqu. 1^a. Q. 114. a. 5).

Интересующая нас лекция «О магическом искусстве», прочитанная Ф. де Виторийей² в 1540 г., занимает предпоследнее место в «Богословских лекциях»³ — знаменитой подборке текстов его открытых выступлений перед собранием всех докторов Саламанкского университета. Подобные выступления читались раз в год или в несколько лет, как правило, на Рождество или на Пасху. Сам Витория не записывал свои лекции, поэтому тексты, дошедшие до нашего времени, представляют собой конспекты, сделанные слушателями и прошедшие минимальную стилистическую обработку. Впервые они были опубликованы в Лионе в 1557 г. в двух томах. Подобный формат издания оказался удачным, и практически до наших дней «Богословские лекции» переиздавались

¹Подробнее об этом см.: Aqu. 1^a. Q. 63. a. 4.

²Очерк биографии Ф. де Витории см.: Шмонин, 2006: 35–38; Марей, 2015: 508–510; Нореña, 1975: 38–68.

³«Богословские лекции» (*Relectiones theologicae*) включают в себя тринадцать лекций, которые можно разделить на два тематических блока: первый состоит из семи лекций, освещающих социально-политические проблемы, а второй — из шести лекций морально-богословской направленности.

именно в виде двухтомника. Чуть ли не единственным исключением из этого правила представляется то издание, по которому сделан наш перевод.

Согласно традициям схоластического университетского образования⁴, лекция подразделяется на восемь вопросов (*quaestiones*). Жанр вопрошания является базовой структурной единицей университетских лекций и произведений, построенных на их основе, — «сумм» — и, по сути, основой средневековой педагогической культуры⁵. К каждому из восьми вопросов профессор предлагает аргументы за и против, которые, в свою очередь, делятся на подробно комментируемые суждения (*propositio*). Вопрос завершается ответом, который позволяет лектору переходить к следующему вопросу. По сути, каждая подобная *quaestio* представляет собой отдельный небольшой трактат, посвященный тому или иному вопросу, и может рассматриваться не только в общем контексте лекции, но и отдельно. С содержательной точки зрения Витория выделяет в лекции две части: о могуществе магии и о дозволенности или недозволенности магического искусства⁶.

Шестой вопрос данной лекции, относящийся к разделу о могуществе магии, представляет собой полное и законченное размышление о том, «могут ли маги принуждать демонов по воле своей». Структура этого вопроса выглядит следующим образом: сначала Витория ставит вопрос (*questio*), на который дает положительный ответ: «Откуда ясно, что существуют какие-то заклинания, которыми принуждаются демоны». В подтверждение данного ответа он приводит пять аргументов. Четыре из них имеют вид отсылки к авторитетам, — Витория цитирует Августина, Иосифа Флавия, Священное Писание, — в пятом же случае он использует классический *argumentum ad populum*, приводя в качестве довода отсылку к народным суевериям, согласно которым демона можно приманить девственностью вызывающего. После чего Витория приводит восемь положений (*propositiones*), которые, в свою очередь, делятся на аргументы за (*pro*) и против (*contra*), и ответ на первоначальный вопрос.

⁴О схоластическом методе см.: Makdisi, 1974; о теологическом образовании в университетах позднего Средневековья см. также: Asztalos, 1992.

⁵О жанре вопрошания и его особенностях см.: Ренч, 2009.

⁶*Tota disputatio habebit duas partes. In prima tractabitur de potestate, & facultate magica. In secunda de licentia & iniquitate magicae artis, hoc est, quatenus & quantum liceat, aut non uti magicis artibus.*

Как уже говорилось, в своих рассуждениях Витория активно использует *argumenta ad auctoritatem*, ссылаясь на трактаты Фомы Аквинского «De potentia» и «Сумму теологии», Августина — «О граде Божьем», «О согласии евангелистов» и «Буквальный комментарий на книгу Бытия», а также Аристотеля — «Метафизику». Примеры, которыми он иллюстрирует свои рассуждения, Витория берет, прежде всего, из книг Ветхого и Нового Заветов, а также из «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, «Трехчастной истории» Кассиодора и комментариев Пьера де Палю (ок. 1275–1342) к «Сентенциям» Петра Ломбардского.

Обращаясь к анализу содержания шестого вопроса переводимой лекции, мы остановимся лишь на одном, хотя и важном, его аспекте. Речь идет о возможности осуществления демонами действий — самостоятельно или же посредством кого-либо. Витория утверждает, что демоны могут находиться в каком-либо месте (*localis*) только посредством действия⁷. Можно предположить, что в основе предложенной Виторией концепции лежит аристотелевская теория потенциального и осуществленного: в силу того, что демоны не имеют тел и занимают акцидентальное положение в онтологической картине мира, как было доказано Виторией в четвертом вопросе лекции, их присутствие где-либо можно определить лишь посредством их деятельности. Об этом же говорится в третьей главе девятой книги «Метафизики», где Аристотель утверждает, что реальная действительность (энергия) обычно связывается с осуществленностью (энтелехией), так как за «реальную действительность больше всего принимается движение»⁸. Далее Витория сама ссылается на эту же книгу «Метафизики» Аристотеля, указывая, что в демонах нет иных потенций, кроме интеллекта и воли⁹.

Согласно Аристотелю, все, что способно к определенному действию на основе рассуждения (интеллекта, сознательного выбора), обязательно осуществит это при условиях, которые имеются¹⁰. В данном случае таким условием может быть договор, заключенный с человеком, который демон нарушает, вмешиваясь в человеческие дела, когда они

⁷Ad tertium. Pro nunc respondetur quod angelus aut daemon potest esse in loco per passionem, sicut per operationem.

⁸Подробнее об этом см.: 1047^a25–1047^b5 (Аристотель, Кубицкий, 2002: 282–283).

⁹Nam in daemonibus non sunt aliae potentiae nisi intellectus et voluntas. Sed illae non sunt potentiae activae ad extra, ut Philosophus videtur dicere 9 Metaphysicorum.

¹⁰Подробнее об этом см.: 1048a5–1048a20 (там же: 285–286).

того не знают и не желают¹¹, и сила высшей субстанции — высшего демона, с которым низшие демоны так же заключают договор в силу их злобы и единогласия¹². С другой стороны, если действия демонов близки к энтелехии, то Витория вступает в противоречие с самим собой, утверждая в пятом вопросе, что демоны не могут воскресить мертвых¹³. Решение этого терминологического конфликта можно найти, если предположить, что Витория понимает *энтелехию* как термин для обозначения божественных действий (Брэдшоу, Кырлежев и Фокин, 2012: 176): в таком случае это сообразуется с идеей о том, что *ничто* может осуществиться лишь по божественному позволению, о чем Витория и говорит в шестом вопросе лекции «О магии».

Здесь же возникает еще один вопрос: каким образом вызывающий и демон могут взаимодействовать друг с другом, если они находятся в разных онтологических статусах? Ответ кроется в теории интенциональных актов в философии Фомы Аквинского. В первой части «Суммы теологии»¹⁴ Фома четко различает существо познающее от существа не познающего: познающим будет то, которое способно обладать формой некоего иного сущего. В данном случае в основе теории Фомы лежит аристотелевская онтологическая концепция, которая различает субстанциальную форму — обладание таким принципом, который связан с материей во всякий момент времени, — и акцидентальную форму — обладание принципом в определенный момент времени и возможность его утратить в следующий момент. Также следует упомянуть, что Аквинат выделяет два способа изменения: «природное» и «духовное»; соответственно, существует и два способа существования¹⁵.

На первый взгляд кажется очевидным, что демон или ангел есть «форма» (*forma*)¹⁶ — нематериальное, в то время как человек представляет собой некое физическое тело. Для онтологической картины мира конца XVI в. характерно, что демон существует в мире акцидентально —

¹¹Respondetur, ut ait Augustinus 2 Super Genesin ad litteram, quod daemon saepe miscet se hominum operibus, illis ignorantibus et nolentibus.

¹²Pro responsione est prima conclusion: Daemones superiores possunt cogere inferiores. Haec probatur primo. Quia daemones inter se habent praelationes et principatus, saltem ex nequitia et concordia illorum.

¹³Et confirmatur. Ad suscitationem mortuorum non videtur requiri nisi dispositio materiae. Nam disposita materia, necessario introducitur forma.

¹⁴Подробнее об этом см.: Aqu. I^a. Q. 14. a. 1.

¹⁵Подробнее об этом см.: Aqu. I^a. Q. 78. a. 3.

¹⁶Подробнее об этом см.: Aqu. I^a. Q. 56. a. 2. ad 3.

а значит, он вполне может как восприниматься, так и не восприниматься человеком, когда последний того захочет. В момент, когда человек вступает в когнитивное отношение с демоном, существование последнего раскрывается с двух сторон: в самом себе демон обладает нематериальным природным бытием, а в когнитивном отношении — нематериальным ментальным бытием¹⁷. Поэтому *отождествление природного и материального, ментального и нематериального невозможно*. Демон и человек — согласно Витории — могут воздействовать друг на друга, ибо они оба обладают двумя способами существования, по Аквинату, и одинаковыми внутренними потенциями — интеллектом и волей.

Таким образом, маги, согласно Ф. де Витории, могут иногда принуждать демонов — однако вступая с ними в когнитивный контакт, они предоставляют демонам возможность действия, которая уже не зависит от вызывающего. В данном случае маг будет являться условием для осуществления уже упомянутых внутренних потенций и достижения той или иной цели демона. Очевидным оказывается и то, что Витория в своей лекции основывается на учении об ангелах и демонах Фомы Аквинского, о котором мы также упомянули. Такая преемственность дает объяснение аристотелизму Витории и его желанию наделить человека определенными возможностями и волей, отрицая его пассивность перед злом.

В статье и в переводе шестого вопроса мы приводим цитаты из трактатов Августина «О граде Божием», «О согласии евангелистов» и «О книге Бытия» в соответствии с современным переизданием его творений, подготовленным Киевской духовной академией. Также используется перевод «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, сделанный Г. Г. Генкелем. «Метафизика» Аристотеля цитируется в переводе А. В. Кубицкого; Библия — в Синодальном переводе. Перевод шестого вопроса из лекции Витории выполнен по изданию 1960 г., подготовленному Теофило Урданьосом (Vitoria, 1960).

СОКРАЩЕНИЯ

Aqu. 1^a *Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita. T. 4/5. Pars prima Summae theologiae. — Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1889.*

¹⁷Подробнее об этом см.: Перлер, Вдовина, 2016: 62–81.

ИСТОЧНИКИ

- Аристотель*. Метафизика / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого. — СПб., Киев : Алетейя, Эльга, 2002.
- Vitoria F. de. Relecciones teologicas* / ed. por T. Urdañoz. — Madrid : Editorial Católica, 1960.

ЛИТЕРАТУРА

- Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / пер. с англ. А. И. Кырлежева, А. Р. Фокина. — М. : Языки славянских культур, 2012.
- Марей А. В.* Франсиско де Витория и его лекция «О магическом искусстве» // Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени / под ред. Ю. В. Ивановой, П. В. Соколова. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. — С. 508–539.
- Перлер Д.* Теории интенциональности в Средние века / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. — М. : Дело, 2016.
- Ренч Т.* Культура quaestio: к вопросу об истории литературных форм средневековой философии // Культура интерпретации до начала Нового времени / под ред. Ю. В. Ивановой, А. М. Руткевича. — М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2009. — С. 181–207.
- Шмонин Д. В.* В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. — СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.
- Asztalos M.* The Faculty of Theology // A History of the University in Europe. In 4 vols. Vol. I. Universities in the Middle Ages / ed. by H. de Ridder-Symoens. — Cambridge (Mass.) : Cambridge University Press, 1992. — P. 409–441.
- Makdisi G.* The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology // *Speculum*. — 1974. — Vol. 49, no. 4. — P. 640–661.
- Noreña C.* Studies in Spanish Renaissance Thought. — The Hague : Martinus Nijhoff, 1975.
- Thorndike L.* A History of Magic and Experimental Science : in 8 vols. Vol. V. — New York : Morningside Heights, 1941.

Porfir'yeva, S. I. [Porfirieva, S. I.] 2017. "Mogut li demony tvorit' chudesa? [Can Demons Work Miracles]: shestoy vopros 'Lektsii o magicheskom iskusstve' Fransisko de Vitorii [Question Six of 'The Relection on the Magical Art' by Francisco de Vitoria]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (3), 129–138.

SOFIA PORFIRIEVA

BA STUDENT AT THE FACULTY OF HUMANITIES, HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

CAN DEMONS WORK MIRACLES

QUESTION SIX OF "THE RELECTION ON THE MAGICAL ART"

BY FRANCISCO DE VITORIA

Abstract: During the Renaissance, the concept of magic was of particular interest to science; moreover, magic was considered an important part of it. From among the numerous works devoted to this subject, the author of this article proposes to analyze the sixth question of "The Lecture on the Magical Art" by the Spanish theologian Francisco de Vitoria. In the sixth question, Vitoria reflects on whether magicians can force demons according to their will or not. In the argumentation of his answer professor refers to the authoritative sources—treatises of Thomas Aquinas, Augustine, and Aristotle—and confirms his theses with examples from the plots of both Old and New Testaments. The purpose of this article is to consider in some detail one aspect of the sixth question of the translated lecture: namely, a question of the demon's ability to act independently or by somebody else. For this purpose, the author considers it necessary to turn to the theory of action and cognitive theory of Thomas Aquinas, both of which are reflected in the philosophy of de Vitoria. Moreover, the theologian also suggests looking at the problem of the possibility of implementing an action through Aristotle's concept of potential and implemented. As a result, the sixth question of the lecture is an interesting synthesis of the ancient and medieval philosophy adapted to the problem, which was under discussion in the 16th century.

Keywords: Thomas Aquinas, Aristotle, Theory of Action, Theory of Knowledge, Demonology, Magic, Will, Sixteenth Century Spain, Francisco de Vitoria.

REFERENCES

- Aristotel' [Aristotle]. 2002. *Metafizika [Metaphysics]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by A. V. Kubitskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Kiyev [Kiev]: Aleteyya / El'ga.
- Asztalos, M. 1992. "The Faculty of Theology." In *Universities in the Middle Ages*, vol. 1 of *A History of the University in Europe*, ed. by H. de Ridder-Symoens, 409–441. 4 vols. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- Br-edshou, D. [Bradshaw, D.] 2012. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdeleniye khristianskogo mira [Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom]* [in Russian]. Trans. from the English by A. I. Kyrlezhev and A. R. Fokin. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
- Makdisi, G. 1974. "The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology." *Speculum* 49 (4): 640–661.
- Marey, A. V. 2015. "Francisko de Vitoriya i yego lektsiya 'O magicheskom iskusstve' [Francisco de Vitoria and His Lecture 'On Magic Art']" [in Russian]. In *Mnogolikaya sofistika: nelegi-*

- timnaya argumentatsiya v intellektual'noy kul'ture Yevropy Srednikh vekov i rannego Novogo vremeni* [*Many-Sided Sophistry: Illegitimate Argument in the Intellectual Culture of Europe in the Middle Ages and Early Modern Times*], ed. by Yu. V. Ivanova and P. V. Sokolov, 508–539. Moskva [Moscow]: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki.
- Noreña, C. 1975. *Studies in Spanish Renaissance Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Perler, D. 2016. *Teorii intentsional'nosti v Sredniye veka* [*Theorien der Intentionalität im Mittelalter*] [in Russian]. Trans. from the German by G. V. Vdovina. Moskva [Moscow]: Delo.
- Rench, T. 2009. “Kul'tura quaestio: k voprosu ob istorii literaturnykh form srednevekovoy filosofii [Culture of the Quaestio: To the Question of the History of the Literary Forms of Medieval Philosophy]” [in Russian]. In *Kul'tura interpretatsii do nachala Novogo vremeni* [*Culture of Interpretation before the Beginning of Modern Times*], ed. by Yu. V. Ivanova and A. M. Rutkevich, 181–207. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom Vysshey shkoly ekonomiki.
- Shmonin, D. V. 2006. *V teni Renessansa: vtoraya shkolastika v Ispanii* [*In the Shadow of the Renaissance: The Second Scholasticism in Spain*] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Thorndike, L. 1941. *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. v. New York: Morningside Heights.
- Vitoria, F. de. 1960. *Relecciones teologicas* [in Latin and Spanish]. Ed. by T. Urdañoz. Madrid: Editorial Católica.
- Thomas Aquinas. 1888–1889. *Pars prima Summae theologiae* [in Latin]. Vol. 4–5 of *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

ФРАНСИСКО ДЕ ВИТОРИЯ

ЛЕКЦИЯ О МАГИЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ*

ВОПРОС ШЕСТОЙ

Вопрос шестой таков: могут ли маги принуждать демонов по воле своей? И представляется, что это так. Ведь, как рассказывает Августин в девятой главе десятой книги «О граде Божьем», Порфирий сообщает, что видел, как некий халдей, проникнутый завистью, заклял мольбой духовные силы, чтобы они не выполняли прошений¹. Там же, в шестой главе 21-й книги, он говорит: «Во-первых, не мог узнать, к чему каждый из демонов стремится, чего боится, чем призывается или принуждается, кроме как обучившись у демонов», и так далее². Откуда ясно, что существуют какие-то заклинания, которыми принуждаются демоны.

Также Иосиф в восьмой книге трактата «О древностях» пишет, что Соломон установил заклинания и формулы заклятий, чтобы связанные ими демоны бежали и больше не возвращались³. И сам Иосиф сообщает, что лично видел некоего Елеазара, который в присутствии Веспасиана и его сыновей, пользуясь заклятием Соломоновым и корнем, на который

* © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: С. И. Порфирева, под ред. А. В. Марья. Оригинал: *Vitoria F. de. Relecciones teologicas* / ed. por T. Urdañoz. — Madrid : Editorial Católica, 1960. — P. 1269–1281.

¹ Витория имеет в виду следующее место: «Он приводит по этому предмету жалобу какого-то халдея. „Один добродетельный человек в Халдее, — говорит он, — жалуется, что успехи его в великом подвиге очищения души становятся тщетными по той причине, что проникнутый ненавистью к нему и весьма сведущий в этом деле человек заклял священными заклинаниями силы, чтобы они не слушали его молений. Таким образом, — замечает Порфирий, — тот заклял, а этот не разрешил“» (Августин, КДА, 1998: 418). Здесь и далее все примечания в скобках, кроме особо оговоренных случаев, принадлежат переводчице.

² Цитата целиком: «Ибо никто не мог знать, чего каждый из демонов желает, чего страшится, каким именем призывается, каким принуждается, прежде чем сами они этому научили; именно отсюда и возникли магические искусства и мастера в них» (там же: 457).

³ «Иудейские древности», кн. 8, гл. 2: «Дело в том, что Соломон оставил после себя заклинания для излечения всяких болезней и волшебные формулы, с помощью которых возможно так связать демонов, что они никогда более не рискнут вернуться к людям» (Иосиф Флавий, Генкель, 2002: 436).

указал Соломон, изгонял демона из одержимых. Доказывал он это так: ставил напротив них чашу, наполненную водой, и приказывал демону, чтобы тот, исходя из человека, чашу опрокинул⁴. Что и происходило.

И третье. Так как демоны превосходят всех своей гордыней, нельзя верить в то, что они, не будучи принужденными, прибегали бы к угрозам, устрашению и необычайной лжи, которые во многом умаляют превосходство и знания этих демонов. Так и Августин в одиннадцатой главе десятой книги «О граде Божьем» приводит слова Порфирия, где говорится: «Что значит, что человек, подверженный какому-либо пороку, угрожает и наводит на них ложный страх, чтобы добиться от них истины — не на демона или какую-нибудь душу покойного, но на само солнце, и на луну, или на какое-либо из небесных тел, чтобы добиться от них истины? Так ведь и небу угрожают борьбой, чтобы боги, словно безрассудные дети, которые испугались лживых и смешных угроз, исполняли все, что им приказывается»⁵.

И в-четвертых. Демонов не принудить ничем, если только не привлечь их чем-либо, что они сами ненавидят, как, например, девственностью вызывающего. Ведь они ж сами пытаются подтолкнуть людей к нечестивым совокуплениям.

В-пятых. По крайней мере, представляется, что если бы маги пользовались священными словами, как в имени Иисуса и в силе креста, согласно Посланию к Филиппийцам: «Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено»⁶, чем демоны и принуждаются. Ведь верно, что демоны ненавидят эти имена и устрашаются славой Христовой.

⁴«Иудейские древности», кн. 8, гл. 2: «Так, например, мне пришлось слышать о некоем Елеазаре, нашем единоплеменнике, как он однажды в присутствии Веспасиана, сыновей последнего, тысяцких и массы войска избавил всех, одержимых злыми духами, от последних. При этом он поступил следующим образом: он подносил к носу одержимого демоном палец, на котором находился перстень с включенным в нем корнем указанного Соломоном растения, и тем извлекал у бесноватых демона из ноздрей. Большой, конечно, тотчас падал замертво на землю, и всякий, присутствовавший при этом, готов был бы поклясться, что он уже больше не придет в себя, если бы не было Соломона и составленных им формул заклинаний. Желая, однако, вполне убедить присутствующих в том, что он действительно обладает указанной силою, Елеазар велел ставить вблизи бесноватого наполненный водою кубок и сосуд для омовения ног и приказывал демону при выходе из тела больного опрокидывать сосуд, чтобы все зрители на деле могли убедиться, что злой дух действительно покинул одержимого» (Иосиф Флавий, Генкель, 2002: 436–437).

⁵См.: Августин, КДА, 1998: 422.

⁶Витория приводит неполную цитату из Фил. 2:10: «...дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних». Здесь и далее текст Священного Писания приводится по синодальному переводу.

Следовательно, если бы они могли не являться и не отвечать магу, то они никогда бы и не отвечали.

И все же некоторые маги говорят, что сами они пользуются лишь магическими словами, и действуют успешно. Женщины же для лечения определенных болезней пользуются лишь знаком креста, хотя и не следует думать, что они обладают благодатью исцеления, а только что они ведьмы.

Первое положение в ответ на этот вопрос: демоны могут принуждаться и иногда принуждаются людьми. Доказывается это тем, что среди благодатей, дарованных даром, есть и власть над демонами, как ясно из последней главы Евангелия от Марка: «Именем моим бесов...» и т. д.⁷ Это понятно еще и потому, что апостолы и святые часто изгоняли из одержимых демонов, и очевидно, что против их воли. Ведь демоны же, если бы могли, не совершали бы деяния к славе имени Христа и его веры. Также читаем, что святые мужи иногда повелевали демонам совершать что-либо.

Второе положение: также посредством ангелов демоны могут принуждаться и иногда принуждаются. Во-первых, это доказывается так: так же, как святые мужи могут обуздывать демонов, так и ангелы могут делать это посредством божественной силы; и посредством естественной власти, — по крайней мере, высшие ангелы, которые — что тотчас будет истолковано — обладают естественной властью над низшими ангелами.

И потому, как говорит святой Фома⁸ в десятом пункте шестого вопроса трактата «De potentia», чину властей⁹ надлежит обуздывать демонов¹⁰. Таким образом, нет сомнений, почему ангелы-хранители всегда запрещают демонам подступать к своим подопечным, дабы те не вредили им; и хранители провинций¹¹ часто предотвращают несчастья и беды, которые демоны жаждут и могут навлечь на города, поля, плоды и другое имущество смертных.

⁷Текст Витории «in nomine meo daemonia» представляет собой неполную цитату Мк. 16:17: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками».

⁸Имеется в виду Фома Аквинский (1225–1274).

⁹«Власти» — один из чинов небесной иерархии, окончательно закрепившейся в христианской теологии после Псевдо-Дионисия Ареопагита. — *Прим. ред.*

¹⁰«Nam ad ordinem potestatum pertinere dicitur Daemones arcere» (Aqu. De potentia. Q. 6. a. 10). Об этом же более подробно Фома говорит в «Сумме теологии» (Aqu. I^a. Q. 10. a. 1. ad 3).

¹¹Имеются в виду ангелы, отвечающие за сохранность той или иной провинции, называемые так по аналогии с ангелами-хранителями людей.

Третье положение: для укрощения демонов при помощи божественной или ангельской силы большое значение имеет, какими словами или знаками пользуются люди, даже если мы говорим о святых словах или священных знаках. Ведь так как Церковь по воле Христа обладает властью над всеми демонами, очень важно пользоваться для укрощения злых духов установленными Церковью словами и экзорцизмами, которые, без сомнения, обладают большей силой, чем любые другие слова и знаки.

Также экзорцисты, поставленные Церковью, имеют большую власть для изгнания демонов. И вода, благословленная согласно церковному обряду, обладает большей силой, чем если бы она была освящена или благословлена другими словами. Относительно авторитета Церкви и почтения к ней с уверенностью следует полагать, что Бог, либо непосредственно сам, либо через своих ангелов, склоняется к подобному призыванию.

Четвертое положение: никакие слова и экзорцизмы не обладают непогрешимым действием в укрощении и изгнании демонов и не могут быть действенными всегда. Доказывается это тем, что слова и знаки обладают такой действенностью не по природе, но лишь от божественной или ангельской силы; Бог не передал свою силу ни священным словам, ни таинствам на основании закона, но Он действует, когда Ему угодно, во имя славы своей и на благо верующим. Многие делают для этого благочестие и вера служителей. То же самое следует сказать о реликвиях святых, и знаке креста, и о прочем. Поэтому таинства действуют не так, как сакраменталии. В «Деяниях» говорится о сыновьях Скевы, употребляявших имя Господа Иисуса на тех, в ком были злые духи, говоря: «„Заклинаем вас Иисусом, которого Павел проповедует“». Злой дух сказал в ответ: Иисуса знал, и Павел мне известен, а вы кто? И, бросившись, взял над ними силу»¹².

Пятое положение: маги иногда могут принуждать демонов. Доказывается это тем, что высший демон имеет силу для принуждения низших, что сейчас будет истолковано. Следовательно, маг, заключивший соглашение или договор с высшим демоном, может принуждать демона низшего, отгоняя или изгоняя его. И это то, как злословили иудеи о Христе: «Он изгоняет бесов силою Вельзевула, князя бесовского»¹³.

¹² Деян. 19:13–16.

¹³ Лк. 11:15.

Христос опроверг эту клевету не тем, будто бы для человека это невозможно, но другим путем и при помощи других аргументов. Не только иудеи упрекали Христа в том, что он маг, но, как сообщает Августин в девятой главе первой книги, так и язычники говорили и возражали христианам: «Христос при помощи магического искусства совершал эти чудеса, о сути которых написано было в книгах»¹⁴.

Шестое положение: я считаю, что маги никак не могут принуждать демонов, кроме как по причине, указанной в предыдущем заключении. Доказывается это тем, что маги пользуются словами и знаками, а также прикладывают травы и другие природные вещи, но это все не может принудить демонов, потому что «нет силы, которая бы сравнилась с ним»¹⁵. Следовательно, маг ни сам по себе, ни при помощи используемых средств не может принудить демонов. Также, как утверждает святой Фома, слова сами по себе, в отрыве от значения, никакой силы не имеют, если только не произносятся вслух. Но если это знаки, то они могут лишь подвинуть ум в отношении объекта¹⁶. Поэтому не могут они действительно и безошибочно принуждать демонов. Конечно, ни один знак не способен принудить человека, хотя тот гораздо менее совершенен, чем ангел — добрый или злой, — интеллектуально и субстанциально.

Седьмое положение: маги, заключившие договор с неким главным демоном, могут принуждать демонов низших, но, однако, не самого главного демона; не заключив же такой договор, никоим образом нельзя принудить никакого демона, — хотя демоны по собственной воле соучаствуют в делах магов. Это следует из уже сказанного. И подтверждается это тем, что маги часто терпят неудачу в своих действиях, по их собственным словам, даже если все ритуалы и магические обряды соблюдены. Следовательно, очевидно, что они не принуждают демонов.

Восьмое положение: вся деятельность магов и их успех основывается на договоренности и заключенном и утвержденном соглашении с демонами. Это следует из уже сказанного. Так, если демоны не принуждаются, но отвечают и являются на призывы магов, а не других

¹⁴В источнике данный текст Витории приведен курсивом, в соответствии с чем мы приводим его в кавычках. В действительности Витория не цитирует, а кратко пересказывает указанный им раздел трактата «О согласии евангелистов». См.: Августин, КДА, 2000б: 83–84.

¹⁵Номер цитируемого стиха Витория приводит по Вульгате (41:24), что соответствует Иов 41:33 в синодальном переводе.

¹⁶Подробнее см.: Aqu. Super 1 Sent. D. 5. q. 3. a. 1. ad 3.

людей, очевидно, что это невозможно, кроме как по обоюдному согласию или договору магов и демонов, что ясно видно.

К аргументам в опровержение. Во-первых: ясно, что тот халдей имел соглашение с каким-то высшим демоном и при помощи его силы мог укрощать низших демонов. И Порфирий, возможно, полагал, что магическим заклинаниями присуща большая сила¹⁷. Во-вторых: святой Фома отвечает, что если Соломон придумал эти экзорцизмы в то время, когда был любим Богом, то возможно, что созданные заклинания могли обладать иной силой в момент их создания¹⁸, так, как если бы заклинания, придуманные неким святым мужем, могли бы обладать большей силой, точно так же, как заклинания, установленные Церковью, обладают большей силой. Ведь Бог способствует трудам святых за их заслуги и речи. Если же Соломон эти экзорцизмы придумал после того, как отвернулся от веры и религии Бога, то следует говорить об этих экзорцизмах так же, как о других магических заклинаниях.

В-третьих: следует сказать, что демоны приходят и приманиваются лживой и пустой угрозой, чтобы люди соблазнились ложью и вымыслом и, так или иначе, служили демонам.

В-четвертых, говорится, что демоны склоняются перед именем и статусом девства, чтобы убедить людей в том, что они любят его, как бы в доказательство их превосходства и чистоты.

На пятое отвечаю, во-первых, что маги редко или никогда не используют одни лишь святые слова, но всегда сочетают их с иными словами, ритуалами и суеверным обрядами. Но если иногда они пользуются только святыми словами, демоны делают так, чтобы суетные люди полагали, будто бы они не чужды христианской религии; либо, возможно, иногда демоны подчиняются магам божественной силой и из почтения ко священным словам. Подобно тому, как мы выше сказали, что злые тоже иногда совершают чудеса. Также Кассиодор говорит в первой главе шестой книги «Истории в трех частях», что некий маг привел Юлиана Отступника в какое-то место сената и там явились призванные демоны; охваченный ужасом, Юлиан положил на лоб знамение креста. От увиденного демоны внезапно исчезли, и это тем более достойно удивления, что было сделано отступником.

¹⁷Подробнее см.: 9 главу 10 книги «О граде Божьем» (Августин, КДА, 1998: 417–418).

¹⁸Подробнее см.: Aqu. De potentia. Q. 6. a. 10. ad 3.

Усомнимся в положениях, а в особенности в последнем. Ведь многие, кто и не желал бы заключать хоть какую-то сделку с демонами, добросовестно пользуются магическими заклинаниями и заклетами. И если бы они полагали, что демоны участвуют в каком бы то ни было соглашении или проявляют интерес к их действиям, они бы никоим образом не пользовались этим, но напротив — они бы устрашились и отошли бы от этого. Следовательно, представляется, что эффективность магов или магических искусств не всегда исходит от настойчивости и сговора демонов, но что в этих ритуалах и действиях магов есть злая сила.

Отвечаем, как говорит Августин во второй книге «Буквального комментария к книге Бытия»¹⁹, что демон часто вмешивается в человеческие дела, когда люди того не знают и не желают. И так часто случается в суеверных обрядах. Люди же, а в особенности глупые женщины, добросовестно пользуются подобного рода обрядами и словами для лечения болезней. И, без сомнений, демоны помогают им в этой деятельности, чтобы ввести в заблуждение и заставить полагаться на пустые вещи. Это и есть молчаливое соглашение с демонами, о котором в том же месте говорит Августин. И потому следует заметить, что хотя Августин и говорит, что невозможно знать, если только сами демоны не научат, какими знаками или вещами они приманиваются, но все же демоны вмешиваются в суеверия, являются в соответствии с ними и понимают, что люди полагаются на них — в особенности, когда твердо хотят призвать демонов.

Из пятого положения, где сказано, что маги милостью и силой высшего демона могут принуждать низших, возникает сомнение: обладают ли высшие демоны какой-нибудь властью над низшими? И представляется, что нет. Ведь в демонах нет иных потенций, кроме интеллекта и воли. Однако они не имеют действительной потенции вовне, как, кажется, говорит Философ²⁰ в девятой книге *Метафизики*²¹. И это обнаруживается на примере людей, у которых интеллект и воля никогда не действуют вовне, разве только посредством иной потенции. Следовательно, представляется, что демоны не обладают каким-либо влиянием на других демонов.

Также эта власть была бы либо природной, либо дарованной. Ясно, что второе невозможно. Значит, первое. Итак, если бы эта власть была

¹⁹Витория кратко пересказывает главу 17 второй книги трактата «О книге Бытия буквально». Подробнее см.: Августин, КДА, 2000а: 361.

²⁰Имеется в виду Аристотель.

²¹Витория имеет в виду 1048^a5–1048^a20: Аристотель, Кубицкий, 2002: 154.

бы естественной, из этого бы следовало, что демоны, более совершенные по природе, обладали бы естественной властью над ангелами, менее совершенными по своей природе. Так быть не должно. Следовательно.

Также, в-третьих. Если высшие демоны обладали бы какой-нибудь властью над низшими, то представляется, что главным образом это касалось бы перемещения²². Однако не очевидно, что высшие демоны могли изменить в низших что-то еще. Но так не кажется. Следовательно, они не обладают никакой властью.

Меньшая предпосылка доказывается тем, что демоны, как и ангелы, не могут находиться где-либо кроме как посредством действия. Но в демонах нет никакого другого действия, кроме интеллекта и воли, принудить к которым их невозможно. Следовательно, неясно, каким образом высшие демоны могли бы принуждать низших к передвижению.

Ответом на это станет первое заключение: высшие демоны могут принуждать низших. Во-первых, это подтверждается потому, что демоны между собой обладают иерархией, по крайней мере, в силу их злобы и единогласия. Нет сомнения в том, что из-за ненависти и зависти, которую они питают к людям, они даже заключили бы договор и установили бы между собой ранги и товарищества²³ для того, чтобы погубить людей. Итак, как говорит святой Фома в «Сумме теологии», некоторые из демонов — начальствующие, как бы князья, которые повелевают другими; а низшие демоны сами подчиняются тем, кого они считают более сильными для осуществления собственной злобы²⁴. И потому Христос назвал их царство товариществом и сказал: «Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет. И если Сатана сатану изгонит, то как устоит царство его?»²⁵. Это, следовательно, один способ, которым могут принуждать высшие демоны, а именно: посредством

²²Витория использует термин *motus localis*, который он заимствует у Фомы Аквинского. А. В. Апполонов во введении к «Сумме теологии» предлагает, согласно схоластической традиции, различать пять способов нахождения в каком-либо месте: локальное (*localis*), действенное (*operativa*), актуализирующее (*actuans*), вездесущное (*ubiquitas seu omnipraesentia*) и сакраментальное (*sacramentalis*). Подробнее см: Апполонов, 2006: XXXIX–XL. В данном тексте мы следуем за переводом Т. Ю. Бородай (Фома Аквинский, Бородай, 2004: 193).

²³Витория приводит аллюзию на частнопредметный договор товарищества (*societas*). Она из наиболее часто встречающихся его разновидностей — товарищество ради достижения конкретной цели (*societas ad istum finem*).

²⁴Подробнее см: Аqn. I^a–II^{ae}. Q. 109. а. 2.

²⁵Витория объединяет цитаты из разных Евангелий — Лк. 11:17–18 и Мф. 12:26.

повеления, которому низшие демоны не осмеливаются противостоять в силу общего согласия.

Во-вторых, это возможно, поскольку естественно для них. Потому что везде, где есть подчиненные вещи, подобает, чтобы и их действия так же подчинялись. Подобно тому, как это ясно в отношении телесных вещей. Потому что низшие тела согласно природному порядку находятся под небесными телами, а их действия и движения подчиняются действиям и движениям небесных тел. Но очевидно, что среди демонов некоторые являются высшими по природе. Следовательно, они обладают естественной властью над низшими.

И подтверждается, так как демоны обладают властью перемещать души и связывать их. Следовательно, равным образом они будут обладать силой над низшими демонами. И это другой способ, которым высшие ангелы могут принуждать низших. Так святой Фома в третьей части «Суммы теологии»²⁶ говорит, что высшие демоны своей природной силой могли изгонять и действительно иногда изгоняли низших демонов из тел. И Августин в 21-й книге трактата «О граде Божьем» говорит, что демоны посредством некромантии принуждаются силой высших демонов или привязываются их властью к каким-нибудь изображениям, или кольцам, или другим вещам. И святой Фома²⁷ говорит, что некая духовная субстанция привязывается к какому-либо телу не в силу того, что тело может удерживать бестелесную субстанцию, но в силу того, что некая высшая субстанция привязывает эту субстанцию к этому телу. Также и в магическом искусстве, с позволения Бога, некоторые духи силою высших демонов привязываются к кольцам или изображениям. То же Фома говорит в 90-й главе четвертой книги «Суммы против язычников» и во многих других местах. И Пьер де Палю²⁸ говорит, что более сильный ангел может удерживать и овладевать менее сильным.

На первый довод от противного отвечаю, что у ангелов, без сомнения, есть способность к передвижению²⁹, но она неотличима от интеллекта и воли. На второе говорю, что действительно это так, что по природе некоторые демоны могли бы противостоять ангелам и принуждать их,

²⁶ Aqu. III^a. Q. 43. a. 2. ad 3.

²⁷ См.: Aqu. De anima. Q. 21.

²⁸ Пьер де Палю (Petrus de Palude, 1275–1342) — доминиканец французского происхождения, автор комментариев к «Сентенциям» Петра Ломбардского (Petrus de Palude, 1493: 4.44.7).

²⁹ В оригинале — *potentia motiva*.

но это не дозволено им божественной благостью, а также дара славы достаточно для сопротивления.

В-третьих, на данный момент отвечаю, что ангел или демон могут быть в некоем месте посредством претерпевания, также как и действованиа. Так и низший демон претерпевает от высшего в том, что или закрепляется в каком-либо месте, или изгоняется из него. Так и души находятя либо в чистилище, либо в аду не действуя, но претерпевая.

Но тотчас в голову приходит сомнение, которое нельзя оставить без внимания. В силу какого соглашения высший демон может удерживать низшего заключенным в кольцо или изображении? В отсутствие высшего демона неясно, каким образом можно было бы помешать низшему демону сбежать. На это отвечаю, во-первых, что действительно посредством естественной силы он не может привязать низших демонов так, что при его исчезновении другой не смог бы исчезнуть.

Во-вторых, говорю, что он может принуждать таким образом, что — если тот и исчезнет — чтобы затем вернулся на прежнее место.

В-третьих, говорю, что он может принудить того остаться властью, которой — как говорилось — подчинен низший демон.

В-четвертых, отвечаю, что неправдоподобно, что демон, который был заключен в кольцо или изображение, всегда бы был в изображении.

Но низший демон называется заключенным, поскольку всегда приходит, так как призывается владельцем кольца; он не нуждается во времени для того, чтобы вернуться, где бы он ни был, и на любом расстоянии может узнать, что совершается по отношению к нему, — в чьей власти находится кольцо или изображение. Но лишь никчемные маги думают, что могут, словно оковами, привязать к себе демонов; а то, что рассказывают о кольцах и изображениях, — по большей части сказки.

СОКРАЩЕНИЯ

- | | |
|---------------------------------------|---|
| Aqu. I ^a | <i>Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. T. 4/5. Pars prima Summae theologiae. — Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1889.</i> |
| Aqu. I ^a –II ^{ae} | <i>Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. T. 6/7. Prima secundae Summae theologiae. — Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891–1892.</i> |

- Aqu. III^a *Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. T. 11/12. Tertia pars Summae theologiae. — Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1903–1906.*
- Aqu. De anima *Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. T. 24/1. Quaestiones disputatae de anima / Ed. B. C. Bazán. — Romae, Parisiis : Commissio Leonina, Éditions Du Cerf, 1996.*
- Aqu. De potentia *Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae de potentia // Quaestiones disputatae. T. 2 / Ed. P. M. Pession. — Taurini, Romae : Marietti, 1965. — P. 1–276.*
- Aqu. Super I Sent. *Thomas Aquinas. Scriptura super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis. T. 1 / Ed. P. Mandonnet. — Parisiis : P. Lethielleux, 1929.*

ИСТОЧНИКИ

- Августин.* О Граде Божиим. I–XIII // Творения. В 4 т. Т. 3 / под ред. С. И. Еремеева ; пер. с лат. [отцов Киевской духовной академии]. — СПб., Киев : Алетея, УЦИММ-Пресс, 1998.
- Августин.* О книге Бытия // Творения. В 4 т. Т. 2 / под ред. С. И. Еремеева ; пер. с лат. [отцов Киевской духовной академии]. — СПб., Киев : Алетея, УЦИММ-Пресс, 2000а. — С. 316–675.
- Августин.* О согласии евангелистов // Творения. В 4 т. Т. 2 / под ред. С. И. Еремеева ; пер. с лат. [отцов Киевской духовной академии]. — СПб., Киев : Алетея, УЦИММ-Пресс, 2000б. — С. 74–315.
- Аристотель.* Метафизика / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого. — СПб., Киев : Алетея, Эльга, 2002.
- Иосиф Флавий.* Собрание сочинений. Т. 1. Иудейские древности. Кн. 1–12 / пер. с древнегреч. Г. Г. Генкеля. — М. : Издательство АСТ, Ладомир, 2002.
- Фома Аквинский.* Сумма против язычников. В 2 т. Т. 2 / пер. с лат. и примеч. Т. Ю. Бородай. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
- Petrus de Palude.* In quartum Sententiarum. — Venetiis : Impressum per B. Locatellum, 1493.

ЛИТЕРАТУРА

- Апполонов А. В.* Введение. Некоторые важнейшие принципы философии Св. Фомы Аквинского // Сумма теологии. Часть первая (вопросы 1–64) / Фома Аквинский ; пер. с лат. А. В. Апполонова. — М. : Издатель Савин С. А., 2006. — V–XLIX.

Vitoriya, F. de [Vitoria, F. de]. 2017. "Lektsiya o magicheskom iskusstve [The Relection on the Magical Art]: vopros shestoy [Question Six]" [in Russian], trans. from the Latin by S. I. Porfir'yeva. Ed. by A. V. Marey. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (3), 139–151.

FRANCISCO DE VITORIA

THE RELECTION ON THE MAGICAL ART

QUESTION SIX

Translation of: Vitoria, F. de. 1960. *Relecciones theologicas* [in Latin and Spanish]. Ed. by T. Urdañoz. Madrid: Editorial Católica. P. 1269–1281.

REFERENCES

- Appolonov, A. V. 2006. "Vvedeniye. Nekotoryye vazhneyshiyе printsipy filosofii Sv. Fomy Akvinskogo [Introduction: Some of the Most Important Principles of St. Thomas Aquinas' Philosophy]" [in Russian]. In *Summa theologii. Chast' pervaya (voprosy 1–64) [Summa Theologiae]*, by Foma Akvinskiy [Thomas Aquinas], trans. from the Latin by A. V. Appolonov, v–XLIX. Moskva [Moscow]: Izdatel' Savin S. A.
- Aristotel' [Aristotle]. 2002. *Metafizika [Metaphysics]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by A. V. Kubitskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Kiev [Kiev]: Aleteyya / El'ga.
- Avgustin [Augustinus]. 1998. *O Grade Bozhnyem. 1–XIII [De Civitate Dei 1–XIII]* [in Russian]. In vol. 3 of *Tvoreniya [Selected Works]*, ed. by S. I. Yeremeyev, trans. from the Latin by [Priests of Kiev Theological Academy]. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Kiev [Kiev]: Aleteyya / UTsIMM-Press.
- . 2000a. *O knige Bytiya [De Genesi ad litteram]* [in Russian]. In vol. 2 of *Tvoreniya [Selected Works]*, ed. by S. I. Yeremeyev, trans. from the Latin by [Priests of Kiev Theological Academy], 316–675. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Kiev [Kiev]: Aleteyya / UTsIMM-Press.
- . 2000b. *O soglasii yevangelistov [De Consensu Evangelistarum]* [in Russian]. In vol. 2 of *Tvoreniya [Selected Works]*, ed. by S. I. Yeremeyev, trans. from the Latin by [Priests of Kiev Theological Academy], 74–315. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Kiev [Kiev]: Aleteyya / UTsIMM-Press.
- Foma Akvinskiy [Thomas Aquinas]. 2004. [in Russian]. Vol. 2 of *Summa protiv yazychnikov [Summa contra Gentiles]*, trans. from the Latin and annot. by T. Yu. Boroday. 2 vols. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Iosif Flaviy [Josephus Flavius]. 2002. *Iudeyskiye drevnosti. Kn. 1–12 [Antiquities of the Jews. Books 1–12]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, trans. from the Ancient Greek by G. G. Genkel'. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AST / Ladomir.
- Petrus de Palude. 1493. *In quartum Sententiarum* [in Latin]. Venetiis: Impressum per B. Locatellum.
- Thomas Aquinas. 1888–1889. *Pars prima Summae theologiae* [in Latin]. Vol. 4–5 of *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- . 1891–1892. *Prima secundae Summae theologiae* [in Latin]. Vol. 6–7 of *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

- . 1903–1906. *Tertia pars Summae theologiae* [in Latin]. Vol. 11–12 of *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- . 1929. [in Latin]. Vol. 1 of *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. by P. Mandonnet. Parisiis: P. Lethielleux.
- . 1965. *Quaestiones disputatae de potentia* [in Latin]. In vol. 2 of *Quaestiones disputatae*, ed. by P. M. Pession, 1–276. Taurini and Romae: Marietti.
- . 1996. *Quaestiones disputatae de anima* [in Latin]. Vol. 24/1 of *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, ed. by B. C. Bazán. Romae and Parisiis: Commissio Leonina / Éditions Du Cerf.

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

BOOK REVIEWS

ДЕНИС ШАЛАГИНОВ*

SUMMA CONTRA CONNEXIONES:
НЕНАВИСТЬ К МИРУ И ДВОЙНАЯ ЖИЗНЬ**

РЕЦЕНЗИЯ НА НОВУЮ КНИГУ Э. КАЛПА О ДЕЛЁЗЕ

CULP A. DARK DELEUZE. — MINNEAPOLIS : UNIVERSITY OF MINNESOTA PRESS, 2016

В свое время Делёз заявил о том, что на смену описанным Фуко дисциплинарным обществам приходят общества контроля, в которых власть осуществляется не через изоляцию, а через постоянный контроль и коммуникацию (Делёз, Быстров, 2004: 222–223), и заметил, что Берроуз уже приступил к их анализу. Действительно, каждый читатель, знакомый с книгами американского автора, помнит о причудливом продукте его писательского воображения — «интерзоне», фикциональном пространстве, где все здания соединены друг с другом (Берроуз, Керви, 2010: 117). В сегодняшнем мире, где коннективность стала чем-то вроде мантры, мы можем смело констатировать, что делёзианский диагноз оказался верным — фантазия Берроуза воплотилась в жизнь. Примечательно, однако, что Делёз не акцентировал внимание на том, что динамика постоянного процесса модуляции, посредством которого осуществляется контроль, обладает сходствами с его же собственным (разработанным совместно с Гваттари) освободительным проектом (Noys, 2010: 71)¹, в рамках которого мы имеем дело с силами вариации, изменения, ускользания. Критика капитализма 60–80-х гг. была благополучно усвоена самим капитализмом; здесь как нельзя кстати приходится шутка о том, что коммунист — это тот, кто читает «Капитал», а капиталист — тот, кто не просто читает, но и понимает его. Делёзианская риторика номадизма все еще сохраняет освободительный «привкус», но на практике стремление

*Шалагинов Денис Сергеевич, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), detrterritorisation@yandex.ru.

**© Шалагинов, Д. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Остроумное замечание Регева: «Вот уже больше тридцати лет как основой успеха всякого офисного менеджера является способность быть реалистом и требовать невозможного, а „Тысяча плато“ превращается в базисную модель бизнес-плана» (Реgev, 2016: 116).

к автономии и ненормированному рабочему графику легко оборачивается «самопрекаризацией» (Гилен, Табенкин, 2015: 134). Примечательно здесь то, что Делёз является теоретиком, обильно цитируемым как сторонниками неоллиберализма, так и его критиками. В этом смысле не отрефлексированный самим французским философом разрыв между собственными идеями 70–80-х и критикой коммуникации и контроля, развитой в поздних работах, представляется весьма значимым. В книге «Что такое философия?» (1991) Делёз и Гваттари рисуют красочный портрет капиталиста, эдакого «современного Улисса, у которого вместо восприятий — клише, а вместо переживаний — фирменные марки» (Делёз и Гваттари, Зенкин, 2009: 173), жителя мира «коммуникации, ставшей маркетингом, от которого не скрыться даже и Сезанну с Ван Гогом» (там же). Но в той же самой работе можно обнаружить заявление о том, что «взаимодействие становится коммуникацией» (там же: 178), — это вполне очевидным образом отсылает нас к бергсонистскому пониманию реальности как всеобщего взаимодействия (Бергсон, Флёрова, 2015: 17). Ризоматический мотив «наращивания новых соединений» (Делёз и Гваттари, Свирский, 2010: 14), во многом инспирированный именно идеями Бергсона, вырождается в некритичное восхваление коннективности, доходящее до апогея в квазипрофетическом «обещании»: «Мир унаследуют взаимосвязанные» (Цукерман, Симановский, 2015: 277). Однако если «взаимосвязанность» — неотъемлемая черта сегодняшнего мира глобализованного капитализма², то в этом «пророчестве» чувствуется не обещание «пришествия нового народа» (Делёз и Гваттари, Зенкин, 2009: 128), а привкус приговора к вечному настоящему, сопротивляться которому и призвана философия (там же). Именно эту задачу ставит перед собой Эндрю Калп в книге под названием «Темный Делёз». Эту небольшую работу, опубликованную в 2016 г., можно смело назвать «антиконнективистским манифестом», — сам автор обозначает ее как пролегомены ко всякой будущей делёзианской теории негативности.

Описание Делёзом своего метода интерпретации текстов как подкрадывания к автору сзади с целью зачатия ребенка, который был бы монстром (Делёз, Быстров, 2004: 17), среди делёзианцев давно стало трюизмом. Цель Калпа состоит в том, чтобы подарить самому Делёзу

²На что в свое время указали Болтански и Кьяпелло, которые, что немаловажно, акцентировали внимание на непосредственной связи сетевых концепций с «передислокацией капитализма», который рекуперировал сетевую конфигурацию, возникшую в результате независимых философских исследований, к числу которых относится и теория Делёза и Гваттари (Болтански и Кьяпелло, Фокин, 2011: 755).

новое дитя, имя которого вынесено в заглавие книги. Один из базовых мотивов этого предприятия заключается в обнаружении и активации в творчестве французского философа «революционной силы негативности» (Culr, 2016: 2), без которой, по мнению автора, Делёз рискует стать нищенским ослом, который говорит «да» лишь потому, что не способен сказать «нет». В этом смысле «Темный Делёз» позволяет дать несколько неожиданный ответ на вопрос Грега Ламберта о том, кому следует бояться Делёза и Гваттари (Lambert, 2006): исходя из предложенной в работе интерпретации, это должны быть сами делёзианцы, а точнее — представители так называемого «канона радости», в рамках которого Делёз позиционируется не иначе как «аффирмативистский мыслитель коннективности» (Culr, 2016: 2). Именно этому толкованию Калп и бросает вызов. С точки зрения исследователя, свет является инстанцией «коннективизма», так как отсылает к аффирмативистской мечте об абсолютной прозрачности. Под «коннективизмом» понимается организационная логика, ориентированная на интеграцию разнородных элементов в единую сетевую систему. Подобная логика отсылает не только к теоретическим выкладкам современных философов, занимающихся описанием сетей, ассамбляжей, ризом, диспозитивов и т. д., но и, например, к геополитической стратегии *Google*, нацеленной на глобальное влияние. Подобный взаимосвязанный мир абсолютной прозрачности и децентрализованного контроля в рамках разрабатываемого Калпом «темного контрканона» объявляется врагом № 1, а разрушение такого мира исследователь рассматривает как один из программных моментов трехчастного «проекта революционной негативности» ([1] смерть бога, [2] смерть человека, [3] смерть мира). Второй — после «коннективизма» — мишенью «Темного Делёза» становится «продуктивизм», ключевыми характеристиками которого являются накопление и воспроизводство: собственно говоря, под «продуктивизмом» понимается позиция, которая сводит производство к воспроизводству и, таким образом, препятствует «созданию будущего времени» (А. Платонов). Итак, вместо того, чтобы ценить силы, (вос)производящие мир, «Темный Делёз», следуя лозунгу «Разрушай, разрушая!», возвещает о насущной необходимости его уничтожения, что требует культивации ненависти к миру.

Попытка «деструктивного» прочтения делёзианских текстов, представленная в книге, вторгающейся на территорию «апокалиптической научной фантастики», предполагает, как уже было сказано выше, «вписывание» негативности в философию Делёза: здесь Калп обращает внимание на то, что следы негативности, которую сам французский

философ — вслед за Бергсоном — считал ложной идеей, «утверждением второй степени» (Бергсон, Флёрова, 2015: 208), и предпочел заменить негативное на проблематическое (Делёз, Свирский, 2001: 233–237), можно обнаружить, например, в префиксах некоторых делёзианских концептов (яркий пример — *детерриториализация*). По мнению Калпа, практический смысл негативности состоит как минимум в том, чтобы сказать «нет» тем, кто предлагает нам принять мир таким, каков он есть.

Надо признать, что «Темный Делёз» отнюдь не является первой попыткой «негативного» толкования творчества французского философа. Здесь необходимо упомянуть работы Бенджамина Нойза (Noys, 2010: 51–79; Нойз, Кулаев и Ермошина, 2013), который говорит о «дикий негативности» в философии Делёза, а также статью Дэниела Барбера «Создание не-бытия» (Barber, 2016), где автор, анализируя делёзианские идеи, заявляет о том, что если все действия реальны, а реальность лишена негативной «изнанки» в виде небытия, это отнюдь не означает нереальности отрицательного действия³. Таким образом, можно смело констатировать возникновение «негативной» тенденции в толковании делёзианских текстов, которая дополняется курсом на реполитизацию творчества французского философа⁴. Последователи Делёза, которые развивают его идеи в русле утвердительной метафизики различия, подвергаются критике потому, что они оказываются не в состоянии предложить позитивную концепцию отчуждения, эксплуатации и социальной смерти. В этом смысле аффирмативизм проигрывает марксистской теории эксплуатации, согласно которой один класс систематически извлекает прибыль за счет способностей другого.

Ключевой изъян воспеваемой аффирмативистами радости состоит в том, что она предполагает терпимость, которая становится барьером на пути к изменению условий существования. И здесь Калп обращается к мотивам «сопротивления рабству, сопротивления нестерпимому» (Делёз и Гваттари, Зенкин, 2009: 128), в котором, по мнению исследователя, заключается темная правда настоящего — настолько невыносимого, что оно должно быть разрушено. Отказ от «любви» в пользу «ненависти

³И Калп, и Нойз, и Барбер уделяют много внимания проблемам коммуникации и контроля.

⁴Впрочем, вопреки интерпретациям Бадью и Жижика, которые постарались отделить Делёза от Гваттари и представить первого в качестве философа становления и события, политическое измерение делёзианства отнюдь не обделено вниманием. В частности, см.: Garo, 2008; Patton, 2005.

к миру»⁵ содержит в себе дополнительный аспект, связанный с ресентиментом: Калп вспоминает о христианской любви, которая отнюдь не является спасением от морального суждения и возводит в культ аскетический идеал. Отказ от фетишизации «радости» и «любви» означает конфронтацию не только с последователями Делёза из метафизического аффирмативистского лагеря, но и с некоторыми представителями постопераизма — в первую очередь, с Антонио Негри и Майклом Хардтом, которые, конечно же, стремятся изъять «любовь» из аскетического контекста и предпочитают говорить о товариществе как «политической форме любви».

В одной из своих работ Хардт замечает: «Это любовь, неразрывно связанная с созиданием нашей истории, которая разрушает всякие разделения между внутренним и внешним, включенным и исключенным» (Хардт, Медведев, 2017: 282). На мой взгляд, первое, что бросается в глаза в этом определении, — стирание границы между внутренним и внешним, которое является характерной чертой коннективистской позиции, предельное выражение которой мы можем обнаружить в полицейском культе предельной прозрачности: базовый инструмент контроля — всеобщая связь. Второй момент, на котором здесь стоило бы остановиться, состоит в том, что созидание (истории), как базовое определение любви, все-таки дополняется разрушением (разделения), поэтому вопрос о том, насколько успешна постопераистская попытка «сбросить негативность с парохода современности», остается открытым⁶.

Следует заметить, что именно этот постопераистский тандем предлагает теоретическую программу, которая может позиционироваться как почти идеальная мишень для критики, представленной в «Темном Делёзе», поскольку на страницах работ Хардта и Негри мы встречаемся не только с коннективистскими и продуктивистскими мотивами, но и с разоблачаемым Калпом культом креативности. Постулат о том, что блага заслуживает лишь тот, кто подходит ко всему конструктивно, оказывается предельно далеким от марксистской «критики всего

⁵ Следует заметить, что выбор в пользу «ненависти» не вполне согласуется с некоторыми утверждениями Делёза, например: «Ненависть и Раскаяние — вот два главных врага человеческого рода» (Делёз, Свирский, 2001: 335).

⁶ Лично мне она представляется неудачной: воспевание порождающей силы отнюдь не мешает Негри и Хардту говорить о «воле быть против» и разрушении имперских препятствий критическими способностями труда (Хардт и Негри, Данилин и др., 2004: 204, 333).

существующего» во времена, когда рекламщики могут считаться самыми креативными существами на Земле. Культ креативности проник даже в модель взаимодействия позднекапиталистического управленца с сотрудником: «Так, хороший руководитель с накоплением опыта управления научается оказывать ненавязчивые, но уместные, пробуждающие воздействия на своих сотрудников, стимулирующие их к творчеству, самореализации, раскрытию их потаенного внутреннего потенциала» (Князева, 2006). Здесь вполне очевидна прямая связь коннективности, продуктивности и креативности. В данном контексте становится как никогда более актуальным высказывание Делёза о том, что «репрессивные силы не препятствуют самовыражению людей, они, напротив, побуждают их к этому» (Делёз, Быстров, 2004: 169). Способность к производству новых идей, креативность, воображение, изобретательность, оригинальность — все эти качества высоко ценятся бизнесменами, которые видят в них коммерческий потенциал (Гилен, Табенкин, 2015: 9). Поэтому вполне очевидно, что у ставки на креативность — «двойное дно»: с одной стороны, воображение есть способность к моделированию альтернативного мира, способность, которая напрямую связана с пониманием «актуальной сборки» как контингентной и в этом смысле противостоит неолиберальной «реалистической» идеологии; с другой стороны, креативность — это «истинный капитал» (Дюв, Шестаков, 2016: 27): идея Йозефа Бойса о том, что каждый человек — это художник, остается достаточно поверхностной и наивной, так как допускает возможность «уравнения художественных и экономических смыслов».

Вопрос о креативности, на мой взгляд, предполагает разделение, которое я бы условно обозначил как разведение «креативного» и «творческого»: если первое предполагает декорирование имеющей место «системы координат», то второе — изобретение альтернативной. Схожую мысль высказывает Барбер, который понимает творчество как разрыв с «данным в настоящем миром» (Barber, 2016). В этом смысле ненависть к миру и призыв к его разрушению становятся более обоснованными, поскольку семантика «мира», о котором идет речь, должна быть сужена до перманентно воспроизводящейся реальности позднекапиталистического настоящего, в котором будущее, понимаемое как разрыв с настоящим, никогда не наступает, а сама несоизмеримость между настоящим и будущим остается неосмысленной. Исходя из сказанного выше можно сделать вывод о том, что аффирмация не способствует, а, напротив, препятствует конструированию будущего. В свое время

Делёз и Гваттари предложили уравнение: «творить — значит сопротивляться» (Делёз и Гваттари, Зенкин, 2009: 129), — но, по замечанию Калпа, Делёзу были бы отвратительны сегодняшние аватары креативности. Поэтому делёзианцам необходимо, во-первых, переосмыслить саму идею творчества и, во-вторых, перестать воспринимать последнее как сугубо освободительную практику.

Кроме утвердительной метафизики различия, «темный контрканон» Калпа противостоит последователям Делёза из так называемого «неоматериалистического» лагеря — в первую очередь, Мануэлю Деланда, рассматривающему мир как состоящий из ассамбляжей, каждый из которых обладает индивидуальностью. Допуская, что в техническом отношении подобные идеи могут быть верны, Калп полагает, что они ведут к «униформизации разнообразия», и замечает, что моделирование ассамбляжей подозрительно напоминает логику капитализма, который производит субъективность так же, как шампунь или автомобиль⁷. Другим актуальным философским течением, которому противостоит «Темный Делёз», является акселерационизм (Culp, 2016: 44–48). Последний обвиняется в неспособности прочертить линию к внешнему. Вместо акселерационистской ставки на ускорение и технологии как трамплин в будущее (Williams and Srnicek, 2014) Калп предпочитает отстаивать позицию «революционного побега», которая кажется весьма созвучной с постопераистским «исходом», — разница заключается в том, что «побег» претендует на прорыв к посткапиталистическому внешнему. Здесь Калп напоминает, что идея «линии ускользания» уходит корнями в ницшеанскую интуицию, которая состояла в том, что вещь не может полностью зависеть от контекста своего возникновения, поэтому мы вольны покинуть места своего происхождения — прочертить линию к внешнему и тем самым остановить воспроизводство настоящего. Таким образом, мир сам производит силы своего разрушения. Наша задача заключается в том, чтобы помочь ему в этом и, конечно же, смело принять (его) смерть, — здесь «Темный Делёз» обретает осязаемое сходство с текстами Бодрийяра, полагавшего, что «жизнь существует лишь при вторжении в нее смерти» (Бодрийяр, Зенкин, 2011: 277), и также жаждавшего разрушения мира — однако оговаривавшегося: «полный коллапс и обвал [...] остается нашей самой несбыточной

⁷Калп обыгрывает пассаж из «Анти-Эдипа»: «Наше общество производит шизофреников так же, как шампунь Дор или автомобили Renault, с тем единственным различием, что шизофреников нельзя продать» (Делёз и Гваттари, Кралечкин, 2008: 387).

надеждой» (Бодрийяр, Качалов, 2015: 206). Вероятно, именно для того, чтобы апокалиптическая мечта Бодрийяра все-таки сбылась, Калп разрабатывает свою модель «конспиративного коммунизма».

На протяжении всей книги «конспиративный коммунизм» получает крайне размытые «определения», которые демонстрируют риторические способности автора, но почти не проливают свет на суть предлагаемой модели⁸: в частности, эта модель проясняется через обращение к идее заговора, цель которого состоит в разрушении фабрики производства; «конспиративный коммунизм» характеризуется как «машина войны», которая превращает процесс самовоспроизводства реального в орудие разрушения любого проекта, основанного на метафизической связности» (Culpr, 2016: 43). Нельзя сказать, что это определение автоматически все проясняет, однако оно помогает понять, что модель «конспиративного коммунизма» — который, как патетически «обещает» своему читателю Калп, должен поглотить плоть и кровь мира, — явным образом отсылает к концепту «машины войны». Эта машина, как мы помним из «Трактата о номадологии», является внешней по отношению к аппарату государства и препятствует его возникновению, представляет собой «что-то вроде чистого, лишённого меры множества, стаи», заключает в себе «мощь метаморфозы», изобретает скорость и тайну; наиболее полно реализуется в варварских сборках номадов и в бандах, «члены которых собираются ради совместных грабежей, а после раздела добычи разбегаются, чтобы по отдельности спать и питаться» (Делёз и Гваттари, Свирский, 2010: 587, 598, 589, 592, 600, 599). Несложно догадаться, что ключевыми для моделирования «конспиративного коммунизма» характеристиками машины войны являются ее горизонтальная⁹ организация и, конечно же, тайна, которую несут в себе ее компоненты, питаясь, думая и т. д. по отдельности от остальных. Последнее особенно значимо: «воин» остается «публичным» лишь наполовину, лишь постольку, поскольку участвует в общих набегах, но при этом он противится дисциплинарным воздействиям и никогда не может быть отождествлен с большинством. Если быть «воином-номадом» означает не относиться к большинству, это неизбежно ведет к конфронтации воина с демократией, ведь «демократия — это большинство, а становление по природе своей

⁸Впрочем, надо признать, что здесь Калп в своем предпочтении тьмы свету оказывается более чем последователен.

⁹Конкретнее — ризоматическая, и это вносит некоторую рассогласованность в анти-коннективистскую позицию Калпа.

есть именно то, что вычитается из большинства» (Делёз и Гваттари, Зенкин, 2009: 126); такая конфронтация вполне согласуется с отмеченным выше трансформативным потенциалом машины войны. Таким образом, становятся более или менее ясными основания для критики демократии и предпочтения ей подобного «коммунизма», контуры которого, впрочем, остаются не вполне определенными. Лишь в последнем абзаце текста читателю предложено некое подобие объяснения. Заговор против мира направлен против всего, что обладает определенным местом: тайна сигнализирует о «факте», состоящем в том, что ничто не является тем, чем кажется; она не отсылает ни к невыразимому, ни к возвышенному, ни к эзотерическому, ни к мистическому, но является фундаментом антиконнективистской практики селективного включения. В этом смысле «конspirатор» — полная противоположность «прокрастинатора», который отказывается от фильтрации соединений, ловя коннективистский принцип «сколько подключений, столько реальности» на слове (Регев, 2016: 121). Что может означать «конспиративный коммунизм» на практике? Ответ прост: двойную жизнь. Одна сторона полностью погружена в компромиссы с настоящим, в то время как другая занята выстраиванием маршрута «революционного побега» из него. Здесь возникает вопрос: является ли «конспиративный народ» еще не существующим? И этот вопрос представляется мне особенно важным.

В своей работе Калш обращается к широкому спектру кинематографических источников¹⁰, но обходит вниманием тот, что наиболее близок его модели «конспиративного коммунизма», — «Бойцовский клуб» (1999). Экранизация романа Чака Паланика (Паланик, Кормильцев, 2016) интересна как минимум тем, что в ней предлагается красочная иллюстрация машины войны в действии (проект «Разгром») и яркий «портрет» двойной жизни, которой живет Тайлер Дёрден: днем япши, ночью — революционер, «собирающий» собственную машину войны для того, чтобы разрушить потребительский мир позднего капитализма. Можно сколько угодно критиковать «Бойцовский клуб» за апологию насилия, мизогинию, квазифашистские настроения, etc., etc., однако это произведение позволяет нам обратить внимание на чаяния увязшего в компромиссах с настоящим добропорядочного гражданина: да, днем я такой же, как и все, но у меня есть темная изнанка. В этом

¹⁰ «Метрополис» (1927), «Заводной апельсин» (1971), «Видеодром» (1982), «Угрюмый» (1998), «Антихрист» (2009), «Наш день придет» (2010).

смысле Тайлер Дёрден — некая революционная, анархо-примитивистская вариация на тему инфантильного законопослушного Кларка Кента (симптоматично, что все супергерои живут двойной жизнью).

Мой тезис состоит в том, что двойная жизнь отражает две стороны капиталистического реализма. Этот термин Марка Фишера означает «нечто вроде повсюду проникающей атмосферы, обуславливающей не только культурное производство, но и регуляцию труда и образования, действующей в качестве некоей невидимой преграды, блокирующей мысль и действие» (Фишер, Кралечкин, 2010: 37), иначе говоря — паралич политического воображения. Идея Фишера особенно важна в контексте рассуждения о книге Калпа потому, что «капиталистический реализм» непосредственно отсылает к приписываемому Фредрику Джеймисону высказыванию о том, что легче вообразить конец света, чем конец капитализма, который, согласно Регеву, делится на два: мир страха и конкуренции дополняется миром бесконечных приключений — оба аспекта соотнесены друг с другом в рамках общей диалектики капитализма (Реgev, 2016: 118). Мир приключений — даже если эти приключения сводятся к разработке «конспиративными коммунистами» плана разрушения мира, — отнюдь не является противоположностью капиталистического реального, но всего лишь одним из двух его аспектов. Более того, жажда апокалипсиса, которой проникнута работа Калпа, сигнализирует именно о параличе воображения: легче представить конец света, чем конец капитализма. Таким образом, «Темный Делёз» не предлагает хоть сколько-нибудь четких контуров будущего, а «конспиративный коммунизм» является, скорее, диагнозом раздвоенного капиталистического настоящего. Жаждавший крушения мира Тайлер Дёрден мог четко представить тот мир, который должен прийти на смену существующему¹¹. Эндрю Калп не может похвастаться тем же, но, как мы знаем, отрицание настоящего во имя непостижимого будущего является симптомом «детской болезни левизны» (Иглтон, Кушнарера, 2012: 38). Недостаточно противопоставить утопию дистопии; необходимо, не впадая в антиутопическую иронию¹², обнаружить в настоящем силы его

¹¹В знаменитом эпизоде фильма персонаж заявляет: «В мире, который мне видится, ты охотишься на лосей в пропитанных влагой лесах, окружающих руины Рокфеллер-центра. На тебе одежда из шкур — одна до конца жизни. Ты взбираешься на верхушку небоскреба „Сирс-Тауэр“ — и видишь оттуда крохотные фигурки людей, которые молотят зерно и раскладывают узкие полоски мяса по заброшенной скоростной автомагистрали».

¹²По мнению Берарди, антиутопическая ирония является языком автономии (Берарди, Диунов, 2016: 310–313).

преобразования. Если «конспиративный коммунизм» — всего лишь очередной вариант «бегства в поисках оружия» (к этой формуле Джорджа Джексона прибегают как Калп, так и Барбер), следовало бы говорить скорее о «коммунизации» (Communization..., 2011): это, по меньшей мере, позволило бы избавиться от «эсхатологической» фантазии об апокалипсисе¹³, которая, во-первых, несет на себе печать телеологизма; во-вторых, сигнализирует о «реалистическом» параличе воображения; в-третьих, может с легкостью привести к дисквалификации теоретической модели за проявление «детской болезни левизны».

Конечно, следует заметить, что недостатки книги Эндрю Калпа во многом связаны с ее небольшим объемом, поэтому ее действительно следует воспринимать как пролегомены — стимул к размышлению и диалогу. Однако, возвращаясь к «Бойцовскому клубу», хотелось бы заметить, что революция — это не только опиум для интеллектуалов, но и ходовой рыночный товар. С некоторой долей иронии можно сказать, что в капиталистическом реальном все становится возможным¹⁴, ведь если само дерево Будды превращается в ризому, ничто не мешает даже прокрастинатору стать революционером, — невозможным остается лишь представление альтернативы. Сокращение капиталистического «творческого разрушения» до собственно «разрушения» вряд ли способно решить эту проблему.

Прежде философы лишь просвещали мир — задача же, по мнению автора «Темного Делёза», заключается в затемнении. Однако приходится признать, что «цвет» философского предприятия Калпа отнюдь не является беспрецедентным — достаточно вспомнить о темном материализме (Dark Materialism, 2011), темном витализме (Вудард, Хамис, 2016), темном постгуманизме (Roden, 2016) и, конечно же, темном просвещении (Land, 2017). В этом смысле вопрос о том, какому настоящему

¹³ Впрочем, здесь необходимо указать на причудливое соседство «утопии» и «апокалипсиса», которые в разных контекстах отсылают к концепту «абсолютной детерриториализации»: «тело без органов — это детерриторизованный социус, пустыня, по которой текут раскодированные потоки желания, конец мира, апокалипсис» (Делёз и Гваттари, Кралечкин, 2008: 278); «Утопия неотделима от бесконечного движения: этимологически это слово обозначает абсолютную детерриториализацию...» (Делёз и Гваттари, Зенкин, 2009: 115). В этом смысле между «шизофренией» и «утопией» можно поставить знак равенства, ведь под шизофренией (как и под «утопией») в данном случае понимается не состояние, а процесс. О шизофрении как изначальном потоке см.: Джеймисон, Аронсон и др., 2014: 256–257.

¹⁴ «...в реальном возможно все, все становится возможным» (Делёз и Гваттари, Кралечкин, 2008: 51).

сопротивляется книга, остается открытым. Темнота вошла в моду. С тем большим вниманием следует отнестись к предупреждению Калпа: никогда не верьте, что ее — темноты — достаточно для нашего спасения¹⁵.

ЛИТЕРАТУРА

- Берарди Ф. Б.* Новые герои: массовые убийцы и самоубийцы / пер. с англ. М. Ю. Диунова. — М. : Кучково поле, 2016.
- Бергсон А.* Творческая эволюция / пер. с фр. В. А. Флёровой. — М. : Академический проект, 2015.
- Берроуз У. С.* Письма Яхе / пер. с англ. А. Керви. — М. : АСТ: Астрель, 2010.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / пер. с фр. С. Н. Зенкина. — М. : Добросвет, 2011.
- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. А. Качалова. — М. : Постум, 2015.
- Болтански Л., Кьяпелло Э.* Новый дух капитализма / пер. с фр. С. Л. Фокина. — М. : Новое литературное обозрение, 2011.
- Вудард Б.* Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни / пер. с англ. Д. Хамис. — Пермь : Гиле Пресс, 2016.
- Гилен П.* Бормотание художественного множества. Глобальное искусство, политика и постфордизм / пер. с англ. М. Л. Табенкина. — М. : Ad Marginem, 2015.
- Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / пер. с фр. Я. И. Свирского. — М. : Пер Сэ, 2001.
- Делёз Ж.* Переговоры / пер. с фр. В. Ю. Быстрова. — СПб. : Наука, 2004.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — Екатеринбург : У-Фактория, 2008.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / пер. с фр. С. Н. Зенкина. — М. : Академический проект, 2009.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: капитализм и шизофрения / пер. с фр. Я. И. Свирского. — Екатеринбург, М. : У-Фактория, Астрель, 2010.
- Джеймисон Ф.* Марксизм и интерпретация культуры / пер. с англ. О. Аронсона [и др.]. — Москва, Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014.
- Дов Т. де.* Невольники Маркса: Бойс, Уорхол, Кляйн, Дюшан / пер. с фр. А. В. Шестакова. — М. : Ad Marginem, 2016.
- Иглтон Т.* Идея культуры / пер. с англ. И. М. Кушнаревой. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
- Князева Е. Н.* Эпистемологический конструктивизм // Философия науки. — 2006. — Вып. 12. — С. 133–152.

¹⁵Парафраз известного лозунга: «Никогда не верьте, что для нашего спасения достаточно гладкого пространства» (Делёз и Гваттари, Свирский, 2010: 851).

- Нойз Б.* Рециркуляция негативности: теория, литература и неудачи утверждения / пер. с англ. М. Кулаева, К. Ермошиной // *Stasis*. — 2013. — № 1. — С. 156–173.
- Паланик Ч.* Бойцовский клуб / пер. с англ. И. В. Кормильцева. — М. : АСТ, 2016.
- Регев Й.* Невозможное и совпадение: о революционной ситуации в философии. — Пермь : Гиле Пресс, 2016.
- Фишер М.* Капиталистический реализм / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. — Ультракультура 2.0, 2010.
- Хардт М.* Пазолини находит любовь в зоне исключенности / пер. с англ. К. Ф. Медведева // *Новая молодежь* / П. П. Пазолини ; пер. Д. Пилаша [и др.]. — М. : СвобМарксИзд, 2017. — С. 275–282.
- Хардт М., Негри А.* Империя / пер. с англ. О. Данилина [и др.]. — М. : Праксис, 2004.
- Цукерман Э.* Новые соединения. Цифровые космополиты в коммуникативную эпоху / пер. с англ. Д. Л. Симановского. — М. : Ad Marginem, 2015.
- Barber D. C.* The Creation of Non-Being // *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*. — 2016. — Issue 29.
- Communication and its Discontents: Contestation, Critique, and Contemporary Struggles* / ed. by B. Noys. — Wivenhoe, New York, Port Watson : Minor Compositions, 2011.
- Culp A.* Dark Deleuze. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 2016.
- Dark Materialism*. — Jan. 12, 2011. — URL: <http://fass.kingston.ac.uk/downloads/conference-dark-materialism-programme.pdf> (visited on July 16, 2017) ; The Programme of the Conference Held at Faculty of Arts and Social Sciences, Kingston University, London.
- Garó I.* Deleuze, Marx and Revolution: What It Means to “Remain Marxist” // *Critical Companion to Contemporary Marxism*. — Leiden, Boston : Brill, 2008. — P. 605–624.
- Lambert G.* Who’s Afraid of Deleuze and Guattari? — London : Continuum, 2006.
- Land N.* The Dark Enlightenment. — URL: <http://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/> (visited on July 16, 2017) ; blog.
- Noys B.* The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2010.
- Patton P.* Deleuze and Democratic Politics // *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. — Manchester : Manchester University Press, 2005. — P. 50–67.
- Roden D.* Dark Posthumanism. — 2016. — URL: https://www.researchgate.net/publication/303338511_Dark_Posthumanism (visited on July 16, 2017) ; Paper presented at the Questioning Aesthetics Symposium, Dublin, May 2016.
- Williams A., Srnicek N.* #Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics // #Accelerate. The Accelerationist Reader. — Urbanomic, 2014. — P. 347–362.

Shalaginov, D.S. 2017. "Summa contra connexiones: nenavist' k miru i dvoynaya zhizn' [Summa contra Connexiones. Hatred toward the World, and Double Life]: retsenziya na novuyu knigu E. Kalpa o Deléze [A Review of Andrew Culp's New Deleuze Book]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (3), 155–169.

DENIS SHALAGINOV

PHD STUDENT AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

SUMMA CONTRA CONNEXIONES.

HATRED TOWARD THE WORLD, AND DOUBLE LIFE

A REVIEW OF ANDREW CULP'S NEW DELEUZE BOOK

CULP, A. 2016. *DARK DELEUZE*. MINNEAPOLIS: UNIVERSITY OF MINNESOTA PRESS

REFERENCES

- Barber, D. C. 2016. "The Creation of Non-Being." *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge* (29).
- Berardi, F. B. 2016. *Novyye geroi: massovyie ubiytsy i samoubiytsy [Heroes: Mass Murder and Suicide]* [in Russian]. Trans. from the English by M. Yu. Diunov. Moskva [Moscow]: Kuchkovo pole.
- Bergson, A. [Bergson, H.] 2015. *Tvorcheskaya evolyutsiya [L'Évolution créatrice]* [in Russian]. Trans. from the French by V. A. Flérova. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- Berrouz, U. S. [Burroughs, W. S.] 2010. *Pis'ma Yakhe [The Yage Letters]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Kervi. Moskva [Moscow]: AST: Astrel'.
- Bodriyyar, Zh. [Baudrillard, J.] 2011. *Simvolicheskii obmen i smert' [L'échange symbolique et la mort]* [in Russian]. Trans. from the French by S. N. Zenkin. Moskva [Moscow]: Dobrosvet.
- . 2015. *Simulyakry i simulyatsii [Simulacres et simulation]* [in Russian]. Trans. from the French by A. A. Kachalov. Moskva [Moscow]: Postum.
- Culp, A. 2016. *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- "Dark Materialism." 2011. The Programme of the Conference Held at Faculty of Arts and Social Sciences, Kingston University, London. Jan. 12. Accessed July 16, 2017. <http://fass.kingston.ac.uk/downloads/conference-dark-materialism-programme.pdf>.
- Deléz, Zh. [Deleuze, G.] 2001. *Empirizm i sub'yektivnost': opyt o chelovecheskoy prirode po Yumu. Kriticheskaya filosofiya Kanta: ucheniye o sposobnostyakh. Bergsonizm. Spinoza [Empirisme et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume. La philosophie critique de Kant: Doctrines des acultés. Le Bergsonisme. Spinoza]* [in Russian]. Trans. from the French by Ya. I. Svirskiy. Moskva [Moscow]: Per S-e.
- . 2004. *Peregovory [Pourparlers]* [in Russian]. Trans. from the French by V. Yu. Bystrov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Dyuv, T. de [Duve, T. de]. 2016. *Nevol'niki Marksa: Boys, Uorkhol, Klyayn, Dyushan [Cousus de fil d'or: Beuys, Warhol, Klein, Duchamp]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. Shestakov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Dzheymsion, F. [Jameson, F.] 2014. *Markszizm i interpretatsiya kul'tury [Marxism and the Interpretation of Culture]* [in Russian]. Trans. from the English by O. Aronson et al. Moskva and Yekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy.

- Fisher, M. 2010. *Kapitalisticheskiy realizm [Capitalist Realism]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Yu. Kralechkin. Ul'trakul'tura 2.0.
- Garo, I. 2008. "Deleuze, Marx and Revolution: What It Means to 'Remain Marxist'." In *Critical Companion to Contemporary Marxism*, 605–624. Leiden, Boston: Brill.
- Gilen, P. [Gielen, P.] 2015. *Bormotaniye khudozhestvennogo mnozhestva. Global'noye iskusstvo, politika i postfordizm [The Murmuring of the Artistic Multitude: Global Art, Politics and Post-Fordism]* [in Russian]. Trans. from the English by M. L. Tabenkin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Iglton, T. [Eagleton, T.] 2012. *Ideya kul'tury [The Idea of Culture]* [in Russian]. Trans. from the English by I. M. Kushnareva. Moskva [Moscow]: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki.
- Khardt, M., and A. Negri [Hardt, M., and A. Negri]. 2004. *Imperiya [Empire]* [in Russian]. Trans. from the English by O. Danilin et al. Moskva [Moscow]: Praktis.
- Khardt, M. [Hardt, M.] 2017. "Pazolini nakhodit lyubov' v zone isklyuchennosti [Pasolini Discovers Love Outside]" [in Russian]. In *Novaya molodezh' [La Nuova Gioventu]*, by P. P. Pasolini [P. P. Pasolini], trans. from the English by K. F. Medvedev, 275–282. Moskva [Moscow]: SvobMarksIzd.
- Knyazeva, Ye. N. 2006. "Epistemologicheskiy konstruktivizm [The Epistemological Constructivism]" [in Russian]. *Filosofiya nauki [Philosophy of Science]* (12): 133–152.
- Lambert, G. 2006. *Who's Afraid of Deleuze and Guattari?*. London: Continuum.
- Land, N. 2017. "The Dark Enlightenment." Blog. Accessed July 16. <http://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/>.
- Noys, B. [Noys, B.] 2013. "Retirkulyatsiya negativnosti: teoriya, literatura i neudachi utverzhdeniya [The Recirculation of Negativity: Theory, Literature, and the Failures of Affirmation]" [in Russian], trans. from the English by M. Kulayev and K. Yermoshina. *Stasis*, no. 1: 156–173.
- Noys, B. 2010. *The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- , ed. 2011. *Communization and its Discontents: Contestation, Critique, and Contemporary Struggles*. Wivenhoe, New York, Port Watson: Minor Compositions.
- Palanik, Ch. [Palahniuk, C.] 2016. *Boytsovskiy klub [Fight Club]* [in Russian]. Trans. from the English by I. V. Kormil'tsev. Moskva [Moscow]: AST.
- Patton, P. 2005. "Deleuze and Democratic Politics." In *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, 50–67. Manchester: Manchester University Press.
- Regev, Y. 2016. *Nevozmozhnoye i sovpadeniye: o revolyutsionnoy situatsii v filosofii [The Impossible and the Coincidence: On the Revolutionary Situation in Philosophy]* [in Russian]. Perm': Gile Press.
- Roden, D. 2016. "Dark Posthumanism." Paper presented at the Questioning Aesthetics Symposium, Dublin, May 2016. Accessed July 16, 2017. https://www.researchgate.net/publication/303338511_Dark_Posthumanism.
- Tsukerman, E. [Zuckerman, E.] 2015. *Novyye soyedineniya. Tsifrovyye kosmopolity v kommunikativnoy epokhu [Rewire. Digital Cosmopolitans in the Age of Connection]* [in Russian]. Trans. from the English by D. L. Simanovskiy. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Vudard, B. [Woodard, B.] 2016. *Dinamika slizi. Zarozhdeniye, mutatsiya i polzuchest' zhizni [Slime Dynamics. Generation, Mutation, and the Creep of Life]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Khamis. Perm': Hyle Press.
- Williams, A., and N. Srnicek. 2014. "#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics." In *#Accelerate. The Accelerationist Reader*, 347–362. Urbanomic.

АНТОН ЦЫГУРОВ*

КАНТ И МОДАЛЬНОСТЬ ЕДИНОРОГА**

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ НИКОЛАСА Ф. СТЭНГА

STANG N. F. KANT'S MODAL METAPHYSICS. — OXFORD : OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2016

Издание книги Николаса Ф. Стэнга «Модальная метафизика Канта» (Stang, 2016) стало одним из главных событий англоязычного кантоведения последних лет. Ведущие специалисты в области кантовской теоретической философии откликнулись обширными полемическими рецензиями¹. Будучи первым исследованием на английском языке в формате монографии, целиком посвященным модальной философии Канта и его предшественников, книга Стэнга актуализирует ряд проблем немецкой метафизики XVIII в. в контексте современной аналитической модальной логики, что приводит автора к оригинальным и эффективным решениям в его интерпретации кантовской трансцендентальной философии. Стэнг точно реконструирует и адресует возражения, которые Кант предъясвляет догматической метафизике Лейбница, Вольфа и Баумгартена на пути создания собственной философии. Замечая, что традиционная общая метафизика немецких просветителей (*metaphysica generalis*, или *онтология*) является наукой «обо всех возможных сущих»² как возможных» и изучает «свойства, присущие всем возможным сущим как таковым» (ibid.: 1–2), автор использует модальное понятие возможности в качестве отправного пункта своего исследования. Кантовская критика познавательных способностей выступает структурной параллелью просветительской онтологии, а потому также должна содержать рассмотрение того, что является возможным и что отличает его от невозможного (ibid.: 3). Именно в новом понимании

*Цыгуров Антон Сергеевич, студент магистратуры, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), astsygurov@mail.ru.

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

¹Среди прочих, Эндрю Чигнелл (Chignell, 2017), Уйгар Абачи (Abaci, 2017), Джессика Лич (Leech, 2017) и Эндрю Стивенсон (Stephenson, 2017).

²Стэнг переводит латинские термины *ens* и *entia* как *being* и *beings* соответственно (ср.: Stang, 2016: 35). В переводе на русский мы воспользовались словами *сущее* и *сущие*.

метафизической возможности, а также в связанной с ним разработке модальной эпистемологии Стэнг видит сущностные отличия кантовской философской программы от догматической метафизики. Автор реконструирует становление и совершенствование кантовских модальных аргументов, прослеживая преемственность докритических сочинений Канта (прежде всего, работы 1763 г. «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога») и трех «Критик».

Прежде чем приступить к обзору структуры и содержания книги, скажем несколько слов о методологии Стэнга. Автор настроен оптимистично по отношению к возможности применения инструментов современной кванторной модальной логики с целью более полного и дифференцированного понимания аргументов и демонстрационных ходов философов XVIII в. Стэнг реконструирует все значимые положения с помощью концептуального анализа, чем и обуславливается его общий подход к историческим текстам; наиболее важные, по мнению автора, утверждения скрупулезно формализуются и записываются в виде пронумерованных пропозиций. Книга также содержит семнадцать схем и пять таблиц, иллюстрирующих наиболее разветвленные концептуальные дизъюнкции. Данный информативный материал, несомненно, представляет большую ценность как для лучшего понимания содержания монографии Стэнга, так и для кантоведения в целом, поскольку наглядно демонстрирует генетические связи внутри кантовского словаря, подкрепленные текстуальными свидетельствами.

Высокая плотность формальной аргументации в содержании соседствует с увлекательным историко-философским нарративом, достигающим глубин кантовской метафизики и никогда не упускающим из виду цели ее систематической реконструкции. Последняя, однако, достигается ценой определенных анахронических допущений: Стэнг вводит в исследование о Канте и метафизике обилие собственной терминологии, которая потребует от читателя, заинтересованного в точности историко-философской реконструкции, внимания к различию аутентичного и авторского словоупотреблений. Впрочем, Стэнг отдает себе отчет в особенностях собственного метода и языка:

У некоторых читателей может создаться ощущение, — пишет исследователь через 35 страниц после начала повествования, — что они приступили к чтению книги, посвященной метафизике XVIII в., а теперь читают книгу по современной аналитической философии. Что общего имеет POSSIBILIZM и несуществующие возможности (possibilia) с Лейбницем, Вольфом и Баумгартеном, не говоря уже о Канте? [...] Вопрос POSSIBILIZMA — могут ли

иметь место несуществующие возможности? — может быть сформулирован в этой [свойственной онтологии] терминологии: может ли иметь место сущее, обладающее сущностью (*essence*), но не обладающее существованием (*existence*)? Этот вопрос, я полагаю, не является анахроническим вмешательством, и онтоотеисты могли бы идеально понять его смысл (Stang, 2016: 35–36).

Исследование Стэнга состоит из двух частей, каждая из которых разбита на пять глав. Первая часть посвящена докритической модальной метафизике Канта и модальной метафизике «логицистов» и «онтоотеистов», как Стэнг называет крупнейших кантовских предшественников — Декарта, Лейбница, Вольфа, Баумгартена, а также ряд менее известных фигур — в частности, Х. Крузия. Выстраивая онтологию³, логицисты исходят из того, что все пространство возможного (или, иначе говоря, перечень тех понятий, которые применяются для описания всех вещей вообще) структурировано согласно логическим отношениям на основании закона непротиворечия. Если связь предикатов в понятии не нарушает этот закон, то предмет, соответствующий этому понятию, возможен⁴. Кант противопоставляет «логической» возможности предмета возможность «метафизическую», или «реальную», согласно которой возможность предмета того или иного понятия должна быть укоренена в актуальном предмете или в принципе, применимом к определенной предметной области. Во второй части книги Стэнг показывает, как понятие «реальной» возможности повлияло на кантовскую модальную метафизику и эпистемологию в критический период. Наиболее интересным интерпретаторским достижением Стэнга выступает здесь описание «ноуменальной» реальной возможности: исследователь показывает, как в условиях невозможности познавать вещи сами по себе мы, тем не менее, можем продемонстрировать фундирование ими реальной возможности феноменов.

Наконец, коснемся авторского *способа* интерпретации текстов. Поскольку Стэнг отдает пальму первенства «Единственно возможному основанию для доказательства бытия Бога» как тексту, в котором Кант выражает свою наиболее плодотворную модальную идею — «бытие не есть реальный предикат», — взятая им из данного текста кантовская

³Термин «онтология» в собственном смысле относится только к науке в рамках систематизма лейбнице-вольфовской школы.

⁴Учитывая оговорки, подчас фундаментальные, в случае философии каждого конкретного мыслителя, Стэнг выявляет значительные различия в аргументации также и внутри лагеря «логицистов»: см. I. 1. (Stang, 2016: 36–66).

идея и аргументационная схема последовательно развиваются и модифицируются вплоть до конца исследования, приводя модальную метафизику трех «Критик» в соответствие с утверждением того, что Бог является основанием и материалом для всякой реальной возможности — однако теперь Бог обосновывает реальные возможности другим, более изощренным образом по сравнению с «Единственно возможным основанием...». Данное последовательное развитие вряд ли можно считать полностью адекватным изображением исторического Канта⁵, однако Стэнг убедительно показывает, что внимание к материальному моменту познания в противовес только лишь логической когерентности, а также необходимость укорененности реальных возможностей в той или иной действительности сыграли значительную роль в формировании трансцендентальной философии как системы. Стэнговский образ Канта — это логически выверенный плацдарм для дальнейших модальных интерпретаций, среди которых хотелось бы увидеть кантовские «Метафизику нравов» (ввиду важности понятий реальной и номинальной дефиниций в этом труде) и «Opus Postumum», где Кант приводит различные соображения, касающиеся единства собственной системы.

О тесной связи модальной логики, активно применяющейся в аналитической метафизике, и кантовских идей о модальном и эпистемическом статусе категорий возможности, существования и необходимости, а также о связанных с этим темах критики онтологического доказательства бытия Бога и бытия как предиката суждений писали такие исследователи, как Я. Хинтика и Е. Г. Драгалина-Черная. Новым словом в этой традиции рецепции критической философии как формализуемой модальной онтологии, не ограничивающейся негативными следствиями «проведения границ» возможного опыта и теоретико-познавательными конструкциями, является и «Модальная метафизика Канта» Николаса Стэнга. Книга о различии между нарвалами и единорогами⁶ (Stang, 2016: VII) заинтересует желающих познакомиться с историко-философскими реконструкциями философии Канта, а также может послужить ценным пособием по применению модально-логических инструментов к конкретному материалу.

⁵Текстуальным материалом, отчасти подтверждающим преемственность развития «единственного аргумента», являются записи различных кантовских лекций по логике, метафизике и теологии, занимающие промежуточное положение между опубликованными трудами и активно привлекающиеся Стэнгом.

⁶Нарвал и единорог — кантовские примеры возможной и невозможной вещи в «Единственно возможном основании...».

ЛИТЕРАТУРА

- Abaci U. Kant's Modal Metaphysics by Nicholas F. Stang (review) // *Journal of the History of Philosophy*. — 2017. — Vol. 55, no. 1. — P. 169–170.
- Chignell A. Nicholas F. Stang, Kant's Modal Metaphysics. Review / *Notre Dame Philosophical Reviews (An Electronic Journal)*. — Sept. 6, 2017. — URL: <http://ndpr.nd.edu/news/kants-modal-metaphysics/> (visited on Sept. 11, 2017).
- Leech J. Kant's Modal Metaphysics by Nicholas F. Stang (review) / *Critique*. — July 4, 2017. — URL: <https://virtualcritique.wordpress.com/2017/07/04/jessica-leech-on-nicholas-stangs-kants-modal-metaphysics/> (visited on Sept. 11, 2017).
- Stang N. F. Kant's Modal Metaphysics. — Oxford : Oxford University Press, 2016.
- Stephenson A. Kant's Modal Metaphysics by Nicholas F. Stang (review) / *Critique*. — July 2, 2017. — URL: <https://virtualcritique.wordpress.com/2017/07/02/andrew-stephenson-on-nicholas-stangs-kants-modal-metaphysics/> (visited on Sept. 11, 2017).

Tsyurov, A. S. 2017. "Kant i modal'nost' yedinoroga [Kant and the Modality of a Unicorn]: retsenziya na knigu Nikolasa F. St-enga [A Review of Nicholas F. Stang's Book]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (3), 170–174.

АНТОН ТСЫГУРОВ

MA STUDENT AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

KANT AND THE MODALITY OF A UNICORN

A REVIEW OF NICHOLAS F. STANG'S BOOK

STANG, N. F. 2016. *KANT'S MODAL METAPHYSICS*. OXFORD: OXFORD UNIVERSITY PRESS

REFERENCES

- Abaci, U. 2017. "Kant's Modal Metaphysics by Nicholas F. Stang (review)." *Journal of the History of Philosophy* 55 (1): 169–170.
- Chignell, A. 2017. "Nicholas F. Stang, Kant's Modal Metaphysics. Review." *Notre Dame Philosophical Reviews (An Electronic Journal)*. Sept. 6. Accessed Sept. 11, 2017. <http://ndpr.nd.edu/news/kants-modal-metaphysics/>.
- Leech, J. 2017. "Kant's Modal Metaphysics by Nicholas F. Stang (review)." *Critique*. July 4. Accessed Sept. 11, 2017. <https://virtualcritique.wordpress.com/2017/07/04/jessica-leech-on-nicholas-stangs-kants-modal-metaphysics/>.
- Stang, N. F. 2016. *Kant's Modal Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Stephenson, A. 2017. "Kant's Modal Metaphysics by Nicholas F. Stang (review)." *Critique*. July 2. Accessed Sept. 11, 2017. <https://virtualcritique.wordpress.com/2017/07/02/andrew-stephenson-on-nicholas-stangs-kants-modal-metaphysics/>.

ГЕРМАН КОРАЕВ*

ОБРЕТАЯ БИОГРАФИЧЕСКОЕ ТЕЛО**

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ А. В. КОРОВАШКО О М. М. БАХТИНЕ

КОРОВАШКО А. В. Михаил Бахтин. — М. : Молодая гвардия, 2017. — (Жизнь замечательных людей ; 1852/1652)

Вышедшая в 2017 году в серии «Жизнь замечательных людей» биография М. М. Бахтина, написанная Алексеем Коровашко, является одной из первых биографий Бахтина на русском языке. Эта книга появилась в ситуации не самой высокой конкуренции. С одной стороны, классическая биография, написанная К. Кларк и М. Холквистом еще в 1984 г. (Clark, Holquist, 1984), до сих пор не переведена. С другой стороны, русскую биографию, и не одну, учитывая дикую популярность Бахтина на родине, было бы логично ожидать уже как минимум с начала 80-х. Однако на данный момент имеется не так много. Нужно упомянуть работы монографического и биографического толка таких авторов, как В. М. Алпатов, Л. С. и С. С. Конкины, В. Л. Махлин, Н. А. Паньков, И. Л. Попова. Но, несмотря на высокий профессионализм этих работ, новая биография Бахтина все же ожидалась как необходимая. Необходимость здесь равна задаче по созданию целостного образа Бахтина как учёного и человека. И книга Коровашко призвана решить эту задачу. Ведь отсутствие целостного образа мыслителя создает немалые герменевтические проблемы на подступах к его идеям и интуициям. Особую значимость эта задача приобретает по отношению к русской философской традиции, почти оборвавшейся и, вне всякого сомнения, кардинально изменившейся после 1917 г.

В случае с Бахтиным дело осложняется еще и засильем загадок и мистификаций, как сложившихся до, так и появившихся после его смерти, непременно сопровождающих речь о его жизненном и творческом пути. Одной из целей рассматриваемой книги, пусть и не проговариваемой

*Кораев Герман Таймуразович, аспирант Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), germankoraev@gmail.com.

**© Кораев, Г. Т. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

открыто, но и не скрываемой, является именно демистификация и демифологизация дискурса о Бахтине. Возможно, с этим связан стиль изложения, избранный Коровашко, поначалу даже шокирующий интенсивностью своей иронически-цинической составляющей. Стиль этот, по-видимому, избран автором, чтобы уйти от реверансов и придыханий, ставших непреходящей частью письма множества бахтинистов. Ирония здесь выполняет свою прямую функцию — *дистанцирует* речь о герое от общепринятых оценок, сохраняя возможность вполне объективного описания. Хотя нельзя не отметить, что подчас иронический метод Коровашко дает сбой, раз за разом порождая высказывания, состоящие из неприкрытой агрессии по отношению к героям книги — как к людям, так и к идеям.

Несмотря на очевидные недостатки избранного стиля, книга Коровашко все же представляет собой именно *цельную биографию*, из которой читатель может получить вполне исчерпывающее представление о трудах и днях Михаила Бахтина. Для достижения этой цели автор обращается к множеству интереснейших материалов. Например, он восстанавливает юношеский период жизни Бахтина, рассматривая его сквозь призму деятельности кружка, в который входил его старший брат Н. М. Бахтин, а также Л. В. Пумпянский, М. И. Лопатто и другие. С опорой на воспоминания Лопатто создается объемная картина деятельности кружка, переродившегося впоследствии в кружок под названием «Омфалос». Главным родом занятий кружка стало пародирование творчества современных ему писателей и поэтов от Ахматовой до Брюсова.

Немало места в книге уделено дискуссии об образовании Бахтина. Рассматривая различные существующие версии, — только сам Бахтин оставил не менее четырех вариантов своей учебной биографии, — автор приходит к следующему выводу: Бахтин не только не учился в университете, но даже не закончил гимназии. Эта курьезная деталь биографии затем сопровождается множеством эпизодов академической карьеры Бахтина, подчас придавая ей авантюрный оттенок¹.

Интересно освещен также и саранский период жизни Бахтина. Бахтин с женой, переехавшие туда вскоре после окончания Великой Отечествен-

¹Занимательна, хоть и не соответствует действительности, автобиография, которую Бахтин подал в Витебский институт народного образования в 1920 г. Согласно ей, Бахтин, никогда не бывавший за границей, учился в Марбурге и Берлине (подразумевается, видимо, учеба у Г. Когена и П. Натерша), а затем 3 года работал на кафедре Ф. Ф. Зелинского (Коровашко, 2017: 109–110).

ной войны, были поселены в здание бывшей городской тюрьмы². Бахтин, приглашенный на должность доцента кафедры всеобщей литературы Мордовского государственного педагогического института, через два года работы становится заведующим кафедрой и работает там до выхода на пенсию в 1961 г. Воспоминания коллеги Бахтина по кафедре В. Б. Естифеевой и выпускника местного вуза Е. И. Лаврова, обильно цитируемые в книге, дают показательный срез бахтинского пребывания в Саранске. В воспоминаниях образ Бахтина-ученого дополняется образом Бахтина-преподавателя. Он поражал своих саранских слушателей «глубиной мысли, огромной эрудицией, эмоциональностью речи» (Коровашко, 2017: 410). Также в воспоминаниях Естифеевой присутствуют бытовые и комические зарисовки из университетской жизни. К примеру, на одном из заседаний коллега-филолог всерьез спрашивал у Бахтина: «Михаил Михайлович, кто такой Фрейд?» (там же: 403). В дополнение к воспоминаниям коллег и выпускников даны протоколы комиссии, проверявшей деятельность кафедры Бахтина весной 1951 г. Но и здесь — правда, уже канцелярским языком — Бахтин характеризуется как вполне эрудированный и свободно владеющий своим материалом лектор. В итоге Бахтин, обыкновенно представленный раздробленным на *варианты Бахтина* и в плане творчества, и в плане жизни, в книге Коровашко обретает свое полноценное биографическое тело.

Если — за исключением стиля — биографическая составляющая работы выполнена превосходно, то с теоретической частью книги дела обстоят не так хорошо. Проблема тут связана, не в последнюю очередь, с философской спецификой творческого наследия Бахтина. Коровашко в целом справляется с литературоведческим материалом, но на философских работах Бахтина становится заметна пробуксовка. И хотя понятно, что сам формат книги-жизнеописания никак не рассчитан на пристальное рассмотрение сложных концептуальных вопросов, затронутых Бахтиным в его философских трудах, уровень их анализа все же мог быть и выше.

Метод, избранный автором для анализа и подачи читателю философского материала, можно охарактеризовать как полностью экстерналистский, то есть никак не касающийся самой философии. Для разъяснения действительно сложных бахтинских концептов автор либо начинает «копать» этимологию, либо щедро вынимает из рукава припасенные

²Бахтин вспоминал: «У нас с Еленой Александровной была вполне комфортабельная камера...» (Коровашко, 2017: 401).

аналогии бахтинских ходов мысли. Аналогии эти — *адекватные*, по мнению автора, — он находит в трудах не только философов, но также ученых и поэтов. Такой *филологический* метод, несомненно, обоснован и даже необходим, однако недостаточен. Все-таки философия — это рефлексивная деятельность, это работа с понятиями. А понятия не равны словам: понятия крепко связаны самой необходимостью мысли, сосуществуя в единстве выражаемого ими смысла. К тому же, нередко аналогии Коровашко просто не попадают в цель. Я ограничусь несколькими примерами.

На странице 131 Коровашко в попытках достичь ясности в понимании бахтинской категории поступка приводит цитату, в которой говорится про *рискованность* как одну из его существенных черт. Дальше он пишет: «Возникает даже *соблазн* [курсив мой. — Г. К.] соотнести бахтинскую категорию поступка с гегелевской концепцией „раба“ и „господина“», — и после цитаты из лекций А. Кожева о Гегеле заключает: «*Поступок* [курсив мой. — Г. К.] начинается там, где в дело вступает Господин, и заканчивается там, где застыл в своем природном состоянии Раб» (Коровашко, 2017: 131). Этим пассажем параграф заканчивается, а читателю только и остается, что недоуменно искать результат соотнесения *категории* Бахтина с *концепцией* Гегеля — соотнесения, соблазн прибегнуть к которому автор, к сожалению, преодолеть так и не смог.

Рассмотрев категорию поступка, Коровашко переходит к бахтинскому понятию ответственности. В жажде «разобраться с оттенками значения» этого понятия он начинает с цитаты: «Ответственность поступка — есть учет в нем всех факторов: и смысловой значимости, и фактического свершения во всей его конкретной историчности и индивидуальности...» (там же: 135). Заметив, что бахтинские разъяснения вряд ли можно признать исчерпывающими, автор решается «транскрибировать» содержание приведенного им текста. У него получается следующее: «Ответственность поступка, как ее понимает Бахтин, — это учет всех тех последствий, к которым он способен привести...» (там же). В приведенной цитате Бахтин указывает на то, что через ответственность мир, расколотый на две половины — смысловую и фактическую — нашими неверными мыслительными установками, снова стягивается в единое целое. Вряд ли кому-либо удастся понять, как можно «дотранскрибировать» эту мысль до *учета возможных последствий поступка*. Но этим дело не кончается. Автор пишет: «Чтобы предложенное нами толкование не показалось чересчур приземленным [sic!], свяжем его

с концепцией Вызова и Ответа (challenge and response) [...]. Стоит подставить в этой схеме [Вызова и Ответа. — Г. К.] вместо цивилизации отдельно взятого человека, как мы получаем рецепт моделирования поступка, взятого именно в бахтинском смысле» (Коровашко, 2017: 136). Здесь, я думаю, комментарии будут излишни.

Добравшись до понятия «участное мышление», Коровашко заявляет, что «„участное мышление“ вызывает безусловные ассоциации [sic!] с понятием „экологической валидности“» (там же: 141). «Экологическая валидность» — способ установления научности текста, имеющий ряд критериев, таких как способность трансформировать общество в целом, сказать что-то важное, что не сводится к тривиальным суждениям, но говорить при этом на понятном людям языке. Оставим в стороне вопрос вменяемости таких критериев и уж тем более их релевантности по отношению к философии. Лучше заслушаем приговор, который автор выносит работе Бахтина: «Если говорить откровенно, то трактат Бахтина „К философии поступка“ перечисленным требованиям удовлетворяет далеко не полностью» (там же). И дальше: «Если отодвинуть терминологическую завесу, — пишет Коровашко, — созданную Бахтиным, примеряющим роль солидного философа немецкого образца (в двадцать с небольшим лет это простительно), то замысел его трактата приобретает более зримые формы» (там же: 143). Невооруженным взглядом видны муки, доставляемые Коровашко ненавистной ему *терминологией*. Он, видимо, предполагает, что если «отжать „воду“ из творожистой массы бахтинских медитаций, обильно уснащенных неокантианской фразеологией и россыпями самодовольного творчества» (там же: 142), то текст сразу станет ясным и прозрачным, и ему останется только провести его стилистический анализ, — большая ли беда, что за скобками окажется смысл.

Отзвуки все той же проблемы слышны в месте, казалось бы, совсем неожиданном, где автор рассматривает вопрос о принадлежности Бахтину статьи «Современный витализм» и где речь о самой философии и не заходит (там же: 220-222) — но именно в этом, как я покажу далее, и скрывается проблема. Если кратко резюмировать «факты», вызывающие сомнения А. Коровашко в авторстве Бахтина, получится следующее: (1) С. Г. Бочаров заявляет о существовании фотокопии журнального оттиска статьи, на которой рукой Канаева письменно утверждается единоличное авторство Бахтина. Но так как данная фотокопия не обнародована, то нет и окончательной уверенности в авторстве. (2) Тематика статьи о витализме лежит в области научных интересов

Канаева и находится вне таковых Бахтина. Написание этой статьи потребовало бы от Бахтина «солидной начитанности в тогдашней литературе по теоретической и экспериментальной биологии», а также «ощущения личной причастности к столкновениям конкурирующих естественно-научных парадигм». Но автор не понимает, откуда эти качества могли взяться у Бахтина. (3) Почему, спрашивает Коровашко, Бахтин, раз он был такой «многостаночник», не опубликовал работу, к примеру, по египтологии или ассириологии?

С замечанием из первого пункта нельзя не согласиться. Если фотокопии будут опубликованы, вопрос об авторстве будет снят. Полемические предположения третьего пункта не нуждаются в рассмотрении, на мой взгляд, так как к делу не относятся. По существу остается разобрать лишь второй пункт. По сути Коровашко считает возможным ставить под сомнение атрибуцию «Современного витализма» Бахтину, основываясь на том факте, что Бахтин не был специалистом по биологии. А раз он не был биологом, то, соответственно, по мнению Коровашко, неоткуда взяться у Бахтина знаниям о витализме, да и интересу к нему.

На это я хотел бы возразить следующее. Во-первых, когда мы говорим о витализме и, в частности, о Г. Дрише, — именно разбору философской части его учения (критике механицизма и понятию энтелехии) посвящена большая часть «Современного витализма», — нельзя забывать, что Дриш непосредственно увязывал витализм с фундаментальной философской проблематикой. Таким же образом на витализм смотрели и другие философы — как современники, так и представители последующих поколений (например, Х. Плеснер и М. Хайдеггер).

Во-вторых, «Современный витализм» — это статья не *по* биологии, а *о* биологии, написанная в рамках философии биологии. Неслучайно в ее начале имеется введение, в котором содержится не только краткая история витализма как особого направления в истолковании природы, но и философско-методологическая часть, в которой ставится вопрос о *методе* в науке вообще и в биологии в частности. В-третьих, на каком основании утверждается необходимость серьезных познаний в теоретической и экспериментальной биологии для написания этой статьи? Открыв статью, мы увидим больше ссылок на известных философов, касавшихся проблем жизни. Кроме Дриша, в статье упоминаются Аристотель, Э. Гартман и А. Бергсон. Что касается вопросов о сущности жизни и ее смысле, то у философа живую реакцию и ощущение личной причастности они не вызывать не могут. Интерес Бахтина и членов

его круга к работам Дриша и проблематике, им затрагиваемой, можно подтвердить прямыми ссылками на него в работе «По ту сторону социального», вышедшей в 1925 г., то есть за год до «Современного витализма», а также неоднократными упоминаниями Дриша в книге «Фрейдизм. Критический очерк».

Последний, хотя и не по значению, факт, на который хотелось бы указать, — это существование книги известнейшего русского философа Н. О. Лосского, который за четыре года до обсуждаемой статьи опубликовал целую книгу о витализме. Книга эта, что интересно, имеет то же название, что и статья Бахтина (Лосский, 1922). Также схожи в книге и в статье исследуемый материал и принципы его изложения, но сравнительный анализ их здесь проводить не место. Остается только сказать, что аргументы Коровашко против приписывания авторства «Современного витализма» Бахтину критики не выдерживают. А все указанные проблемы и недостатки происходят из-за *философской недостаточности* автора.

Подведем итоги: в композиционном и смысловом плане законченная биографическая составляющая книги интересна и нареканий не вызывает. Теоретическая же часть страдает рядом недостатков, главный из которых — слабость проводимого в ней анализа философских трудов и идей Бахтина. Поэтому нужно обязательно читать эту биографию Михаила Бахтина — но только с тем условием, что суждения о его творчестве ею одной не ограничатся.

ЛИТЕРАТУРА

- Коровашко А. В.* Михаил Бахтин. — М. : Молодая гвардия, 2017. — (Жизнь замечательных людей ; 1852/1652).
- Лосский Н. О.* Современный витализм. — Петроград : Кооп. изд-во литераторов и ученых, 1922.
- Clark K., Holquist M.* Mikhail Bakhtin. — Cambridge (Mass.), London : Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1984.

Korayev, G. T. 2017. "Obretaya biograficheskoye telo [Acquiring Biographical Body]: retsenziya na knigu A. V. Korovashko o M. M. Bakhtine [A Review of the Book on M. M. Bakhtin by A. V. Korovashko]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (3), 175-182.

GERMAN KORAYEV

PHD STUDENT AT THE INSTITUTE FOR THE HUMANITIES,
IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY, KALININGRAD

ACQUIRING BIOGRAPHICAL BODY

A REVIEW OF THE BOOK ON M. M. BAKHTIN BY A. V. KOROVASHKO

KOROVASHKO, A. V. 2017. *MIKHAIL BAKHTIN [MIKHAIL BAKHTIN]* [IN RUSSIAN]. ZHIZN' ZAMECHATEL'NYKH LYUDEY [LIVES OF REMARKABLE PEOPLE], 1852/1652. MOSKVA [MOSCOW]: MOLODAYA Gvardiya

REFERENCES

- Clark, K., and M. Holquist. 1984. *Mikhail Bakhtin*. Cambridge (Mass.) and London: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Korovashko, A. V. 2017. *Mikhail Bakhtin [Mikhail Bakhtin]* [in Russian]. Zhizn' zamechatel'nykh lyudey [Lives of Remarkable People], 1852/1652. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.
- Losskiy, N. O. 1922. *Sovremennyy vitalizm [Contemporary Vitalism]* [in Russian]. Petrograd: Koop. izd-vo literatorov i uchenykh.

Рецензия снята в связи с проблемами этического характера
(см. материал «От редакции» в номере 2 за 2019 год).

Рецензия снята в связи с проблемами этического характера
(см. материал «От редакции» в номере 2 за 2019 год).

Рецензия снята в связи с проблемами этического характера
(см. материал «От редакции» в номере 2 за 2019 год).

Рецензия снята в связи с проблемами этического характера
(см. материал «От редакции» в номере 2 за 2019 год).

Рецензия снята в связи с проблемами этического характера
(см. материал «От редакции» в номере 2 за 2019 год).

Рецензия снята в связи с проблемами этического характера
(см. материал «От редакции» в номере 2 за 2019 год).

Рецензия снята в связи с проблемами этического характера
(см. материал «От редакции» в номере 2 за 2019 год).

Рецензия снята в связи с проблемами этического характера
(см. материал «От редакции» в номере 2 за 2019 год).

