

ISSN 0235-1188 (Print)
ISSN 2618-8961 (Online)

63(8) 2020

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

**RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES**

- ◆ *БЕЗМОЛВНЫЙ МИР!*
- ◆ *ТЕХНОТРОННОЕ РАБСТВО*
- ◆ *ИНСТИНКТ ВЛАСТИ*
- ◆ *ПРОГРЕССИРУЮЩИЙ ДЕФИЦИТ*
- ◆ *ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОЕ ПОЗНАНИЕ*
- ◆ *РАСТВОРЕНИЕ ЗЛА*
- ◆ *ПЕРЕСОЗДАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА*

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

MOSCOW
HUMANIST PUBLISHING HOUSE

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 63. № 8/2020

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
**ВИНИТИ РАН, Российский индекс научного цитирования,
EBSCO Academic Complete Search, The Philosopher's Index.**

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«Ulrich's Periodicals Directory»

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии **Гусейнов А.А.**

Амилеби С.А., д.филол., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США);
Бараш Дж.Э., д.филол., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция);
Брес И., проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция);
Даллмайр Ф.Р., д.филол., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Дени М.**, д.филол., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтея (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филол., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филол., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филол., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Смирнов А.В.**

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филол.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филол.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филол.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филол.н., зав. кафедрой истории зарубежной философии РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филол.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филол.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, научный руководитель ИП РАН; **Лепский В.Е.**, д.психолог.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Мионов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филол.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филол.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Розин В.М.**, д.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филол.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смирнов А.В.**, ак. РАН, академик-секретарь Отделения общественных наук РАН, директор ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филол.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филол.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., председатель Координационного совета Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Черниговская Т.В.**, чл.-корр. РАО, д.б.н., д.ф.н., проф., зав. кафедрой СПбГУ; **Шевченко В.Н.**, д.филол.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Главный редактор Дубровский Д.И.

Научный редактор Винник Д.В.

Редактор отдела культурологии и религиозоведения Дуркин Р.А.

Литературный редактор Тукузова Т.М.

Верстка: Топилина В.М.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF SCIENCE
AND HIGHER EDUCATION OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES
(FILOSOFSKIE NAUKI)

Vol. 63. No. 8/2020

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), **Russian Index of Science Citation, EBSCO Academic Complete Search, The Philosopher's Index.**

The information about the journal is published annually
in the international information system on serial publications

Ulrich's Periodicals Directory

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chili); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA); **Zhang Baichun**, Prof., Beijing Normal University (China).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Smirnov A.V.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberg I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Chernigovskaya T.V.**, RAE Corr Memb., D.Sc., Prof., Head of the Department at Saint Petersburg State University (Saint Petersburg); **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Dubrovsky D.I.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Head of the Department of the History of Foreign Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantín V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severi-kova N.M.**, Ph.D., Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smirnov A.V.**, RAS Full Memb., Academician-Secretary of the Department of Social Sciences of the RAS, Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Chairperson of the Coordination Council at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Chief Scientific Officer of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Main Editor Dubrovsky D.I.

Scientific Editor Vinnik D.V.

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.

Literary editor Tukuzova T.M.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПАНОРАМА МИРОВОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Аналитическая философская традиция ■		
<i>А.Л. НИКИФОРОВ</i>	Является ли «аналитическая философия» философией?	7
<i>Т.Д. СОКОЛОВА</i>	К истории конфликта аналитической и континентальной философий: случай эпистемологии во Франции	22
<i>П.С. КУСЛИЙ</i>	Формальная семантика и структура смысла	34
<i>Л.А. ТУХВАТУЛИНА</i>	Аналитическая традиция в праве: через анализ языка – к реконструкции социального порядка	47
Философия науки ■		
<i>Л.А. МАРКОВА</i>	Наука у Вебера в контексте современного мышления	56
Современная политическая экономия в контексте социальной философии ■		
<i>С.В. ШАЧИН</i>	Ноономика. Опыт творческого развития идей С.Д. Бодрунова	72
Из истории западной философии ■		
<i>А.В. КАРАБЫКОВ (Simferopol)</i>	Evolution of the Doctrine of Signatures of Things and the Adamic Language in the Chemical Philosophy of the 16 th –17 th Centuries	
<i>{А.В. КАРАБЫКОВ (Симферополь)}</i>	Эволюция учения о сигнатурах вещей и языке Адама в “химической” философии XVI–XVII веков}	91
Феномен универсальности в морали ■		
<i>К.Е. ТРОИЦКИЙ</i>	Мораль, универсальность и философское понятие закона: критика Георгом Зиммелем всеобщего нравственного закона Иммануила Канта и идея индивидуального закона	106
Отечественная философия. Историко-философский экскурс ■		
<i>О.А. УСТИНОВ</i>	Развитие религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии 1985–1991 годов: историко-философский анализ	126
<i>К.А. МАРТЕМЬЯНОВ</i>	Н.А. Бердяев и М. Шелер: философско-антропологические подходы к проблеме теодицеи	143

CONTENTS

**PANORAMA OF WORLD
PHILOSOPHICAL THOUGHT**

Analytic Philosophical Tradition ■

<i>A.L. NIKIFOROV</i>	Is “Analytic Philosophy” a Philosophy?	7
<i>T.D. SOKOLOVA</i>	On the History of the Divide between Analytic and Continental Philosophies: The Case of Epistemology in France	22
<i>P.S. KUSLIY</i>	Formal Semantics and the Structure of Meaning	34
<i>L.A. TUKHVATULINA</i>	Analytic Tradition in Law: Through the Analysis of Language to the Reconstruction of Social Order	47

Philosophy of Science ■

<i>L.A. MARKOVA</i>	Max Weber on Science, in the Context of our Days Thinking	56
---------------------	---	----

**Modern Political Economy
in the Context of Social Philosophy ■**

<i>S.V. SHACHIN</i>	Noonomics. Experience of Creative Continuation of S.D. Bodrunov’s Ideas	72
---------------------	---	----

From the History of Western Philosophy ■

<i>A.V. KARABYKOV (Simferopol)</i>	Evolution of the Doctrine of Signatures of Things and the Adamic Language in the Chemical Philosophy of the 16 th –17 th Centuries	91
------------------------------------	--	----

The Phenomenon of Universality in Morality ■

<i>K.E. TROITSKIY</i>	Georg Simmel and the Idea of Moral Law	106
-----------------------	--	-----

**Russian Philosophy.
Historical and Philosophical Excursion ■**

<i>O.A. USTINOV</i>	The Development of Religious and Philosophical Anthropological Paradigm in Soviet Philosophy in 1985–1991: A Historical and Philosophical Analysis	126
<i>K.A. MARTEMIANOV</i>	N.A. Berdyaev and M. Scheler: Philosophical and Anthropological Approaches to the Problem of Theodicy	143



ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Аналитическая философская традиция



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-7-21

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Является ли «аналитическая философия» философией?*

А.Л. Никифоров

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассматривается вопрос о природе аналитической философии. Показано, что в 20–40-е годы XX столетия это была определенная философская школа, представителей которой объединяли некоторые исходные принципы. Главную задачу философии аналитические философы видели в анализе языка естественных наук, в установлении логических связей между научными предложениями, в эмпирическом обосновании научных теорий и устранении из языка науки спекулятивных понятий и предложений. Инструментом такого анализа служила математическая логика, созданная в начале XX века Г. Фреге, А. Уайтхедом, Б. Расселом. Еще одной характерной чертой аналитического направления было отрицательное отношение к философским спекуляциям. Представители этого направления полагали, что философия не дает знания о мире, поэтому не является наукой. Аналитические философы внесли существенный вклад в методологию научного познания, предложив точное описание гипотетико-дедуктивной структуры научной теории, способов научного объяснения и предсказания, проверки, подтверждения и опровержения научных утверждений. В конце 30-х годов XX века большая часть аналитических философов эмигрирует в Англию и США. Здесь аналитическое движение постепенно теряет свою целостность и утрачивает черты философской школы. Происходит отказ от математической логики как основного средства анализа, утрачивается связь с естественными науками. Во второй половине XX века аналитическая

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 17-29-09178 «Анализ языка и междисциплинарность».

философия из определенной философской школы превращается в некий стиль мышления, свойственный представителям самых разных областей философского исследования и философских ориентаций.

Ключевые слова: аналитическая философия, континентальная философия, логический атомизм, лингвистика, логика, спекулятивное мышление.

Никифоров Александр Леонидович – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

nikiforov_first@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6215-4107>

Для цитирования: *Никифоров А.Л.* Является ли «аналитическая философия» философией? // *Философские науки.* 2020. Т. 63. № 8. С. 7–21. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-7-21

Is “Analytic Philosophy” a Philosophy?*

A.L. Nikiforov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article discusses the issue of the nature of analytic philosophy. It is shown that in the 1920s–1940s it was a certain philosophical school, whose representatives were united by some initial principles. Analytic philosophers saw the main task of philosophy in the analysis of the language of natural sciences, in establishing logical connections between scientific propositions, in the empirical substantiation of scientific theories and in the elimination of speculative concepts and proposals from the language of science. The tool for such analysis was the mathematical logic created at the beginning of the 20th century by G. Frege, A.N. Whitehead, B. Russell. Another characteristic feature of the analytic tradition was a negative attitude toward philosophical speculation. Adherents of this tradition believed that philosophy does not provide knowledge about the world, therefore, it is not a science. Analytic philosophers have made a significant contribution to the methodology of scientific knowledge, offering an accurate description of the hypothetical-deductive structure of scientific theory, methods of scientific explanation and prediction, verification, confirmation and refutation of scientific statements. In the late 1930s, most of the analytic philosophers

* The research is supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 17-29-09178 “The Analysis of Language and Multidisciplinarity.”

emigrated to England and the United States. The analytic movement is gradually losing its integrity and loses the features of a philosophical school. There is a rejection of mathematical logic as the main means of analysis, the connection with the natural sciences has been lost. In the second half of the 20th century, analytic philosophy from a specific philosophical school turns into a certain style of thinking of the philosophers of various philosophical research areas and orientations.

Keywords: analytic philosophy, continental philosophy, logical atomism, linguistics, logic, speculative thinking.

Alexander L. Nikiforov – D.Sc. in Philosophy, Chief Research Fellow, Department of Social Epistemology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

nikiforov_first@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6215-4107>

For citation: Nikiforov A.L. (2020) Is “Analytic Philosophy” a Philosophy? *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 7–21. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-7-21

Введение

По-видимому, каждое философское направление, течение, школа имеют какие-то характерные особенности, какие-то черты, позволяющие отличать одну философскую школу от другой. Скажем, эмпирика не спутаешь с рационалистом, гегельянцы отличаются от последователей Канта, марксисты, экзистенциалисты, феноменологи представляют достаточно ясно различимые направления в философии. Представители каждого из этих направлений придерживаются некоторых общих принципов, верность которым обеспечивает самоидентичность философской школы.

В настоящее время в мировой философии широкое распространение получила так называемая «аналитическая философия». Ее представителей можно обнаружить почти во всех странах мира, а в англо-американских университетах они возглавляют большую часть философских кафедр. Однако если задуматься о специфических чертах этого направления, о его отличиях от других философских течений, то оказывается довольно трудно найти особенности, обеспечивающие какое-то единство его представителей. Более того, напрашивается вопрос: имеют ли многочисленные труды представителей этого направления какое-либо отношение к философии? Или эти труды принадлежат скорее сфере лингвистики, психоло-

гии, когнитивной науки и т.п.? Для того чтобы разобраться в этом, сначала бросим беглый взгляд на историю этого направления.

Предпосылки формирования аналитической философии

Фигурой, стоящей у истоков аналитической философии, по видимому, можно считать блестящего немецкого мыслителя Готлоба Фреге. Именно он предложил первый вариант аксиоматического построения логики высказываний. Опираясь на исчисление предикатов, он построил формальную систему арифметики, в основе которой лежали простые и ясные принципы логики и теории множеств. Несмотря на то что в основаниях этой системы было обнаружено противоречие (парадокс Рассела), работа Фреге дала мощный импульс развитию «логицизма» – сведению математики к логике. Фреге впервые стал использовать кванторы и ввел понятие истинностного значения. Особенно значительным был его вклад в формирование логической семантики. Его знаменитый «семантический треугольник» до сих пор лежит в основе большинства логических и лингвистических концепций. Известная идея Г. Лейбница о создании универсального логико-философского языка, в работах Фреге получила конкретное воплощение. Одним из первых он высказал мысль о том, что решение многих философских проблем может быть достигнуто с помощью логического анализа языка науки и философии.

Увы, новаторские идеи и результаты немецкого математика не были восприняты и оценены его соотечественниками и получили признание только после выхода в свет работ английского логика и философа Бертрانا Рассела. Опираясь на исследования своих предшественников, Б. Рассел и А. Уайтхед создали фундаментальный труд «Principia Mathematica» (1910–1913), в котором представили подробное и систематическое изложение новой дисциплины – символической (математической) логики. Эту новую логику Рассел провозгласил ядром философии и средством решения философских проблем. В своей статье «Об обозначении» (1906) Рассел развил идею Фреге о логическом анализе языка и предложил свою знаменитую теорию дескрипций. Он показал, в частности, что грамматически простое субъектно-предикатное предложение «Вальтер Скотт является автором “Веверлея”» имеет сложную логическую структуру, которая в явном виде может быть представлена таким образом: «Существует x , такой, что x является автором “Веверлея” и для всякого y верно, что если y является автором “Веверлея”, то y тождествен x ». Таким образом, логический

анализ выявляет, что грамматически простое предложение содержит в себе идею существования, всеобщности и условной связи.

Основоположники аналитической философии завершили создание символической логики и увидели в ней средство прояснения языка науки и философии. Рассел надеялся на то, что логический анализ языка способен очистить философию от псевдопроблем и придать философским рассуждениям точность и ясность, свойственную науке. Однако ученики и последователи Фреге и Рассела пошли гораздо дальше.

Логический анализ языка – главная задача философии

Первая мировая война оказалась серьезным потрясением для всей европейской культуры, вызвала критическое отношение ко многим ценностям и идеалам предшествующей эпохи. К тому же в этот период завершается революция в физике, связанная с формированием квантовой механики и признанием теории относительности. В России происходит социальная революция, провозгласившая построение нового – коммунистического – общества. Во всех областях культуры в этот период проявляется стремление порвать с прошлым, создать что-то новое, отбросить обветшавшие традиции.

Это проявилось и в аналитическом движении. В 1929 году был опубликован манифест нового философского направления «Научное миропонимание. Венский кружок», написанный Р. Карнапом, Г. Ганом и О. Нейратом. Авторы манифеста провозгласили задачей нового направления создание нового – научного – миропонимания: «Мы охарактеризовали *научное миропонимание* в основном посредством *двух определяющих моментов*. *Во-первых*, оно является *эмпиристским* и *позитивистским*: существует только опытное познание, которое основывается на том, что нам непосредственно дано. Тем самым устанавливается граница содержания легитимной науки. *Во-вторых*, для научного миропонимания характерно применение определенного метода, а именно метода *логического анализа*» [Карнап, Ган, Нейрат 2007, 65].

В первом номере журнала «Erkenntnis» (1930–1931) руководитель Венского кружка М. Шлик опубликовал статью под названием «Поворот философии». В этой статье он провозглашает полный разрыв со всей предшествующей традиционной философией и говорит о решительном изменении задач философии:

«...Я убежден в том, – писал он, – что мы переживаем период окончательного поворота философии и имеем основания считать законченным бесплодный спор философских систем. В наши дни, утверждаю я, уже есть средства, делающие принципиально ненужным всякий спор такого рода. Дело заключается лишь в том, чтобы применить их... Этот новый способ мышления опирается на логику. Его зачатки смутно прозревал *Лейбниц*, важные идеи в последние десятилетия высказали *Готлоб Фреге* и *Бертран Рассел*, но решающий поворот связан прежде всего с “*Логико-философским трактатом*” (1922) *Людвига Витгенштейна*» [Шлик 1999, 99].

В том же первом номере журнала была опубликована программная статья идейного лидера нового философского направления Рудольфа Карнапа, который ясно выразил, чем теперь должна заниматься философия: «С настоящего выпуска журнал принимает новое направление, цель которого – содействовать разработке *нового научного метода философствования*. Отличительная особенность нового метода заключается, коротко говоря, в том, что он направлен на *логический анализ предложений и понятий эмпирической науки*. Именно в этом состоят два важнейших признака, отличающих данный метод от традиционной философии. Первый признак говорит о том, что такое философствование осуществляется в самой тесной связи с эмпирической наукой и относится только к ней, так что философия как некая особая область познания, существующая наряду с эмпирической наукой, больше не признается. Второй признак указывает на то, в чем должна состоять философская работа в отношении эмпирической науки: в прояснении ее предложений посредством логического анализа, в частности, в разбивке предложений на их составные части (понятия), в сведении этих понятий к основным понятиям и предложения – к фундаментальным предложениям» [Карнап, Ган, Нейрат 2007, 105].

Итак, представители логического позитивизма действительно осуществили резкий разрыв с предшествующей философской традицией. Если обычно философы высказывали какие-то утверждения о мире, о познании, о человеке или обществе, то логические позитивисты объявили все эти высказывания лишены смысла. Имеют смысл и могут быть истинными только предложения эмпирической науки. Задачей же философии у логических позитивистов становится прояснение понятий и утверждений науки с помощью логического анализа и установление логических связей между научными утверждениями и понятиями. Они ясно

осознали и высказали важную мысль: философия не является наукой в ряду других наук, она не дает знания. Но Карнап и многие другие представители логического позитивизма считали философию полезной для науки, ибо она не только посредством логического анализа проясняет понятия и утверждения науки, но и с помощью той же логики показывает связь научных понятий и предложений с достоверным эмпирическим базисом и таким образом содействует обоснованию всей науки.

Таким образом, характерной особенностью нового философского течения было использование аппарата математической логики для анализа естественных наук, прежде всего, – физики. Собственно, использование метода логического анализа языка и дало основание называть новое направление «аналитическим». К этому следует добавить критическое отношение к традиционной философии и ее проблемам. Тем не менее логические позитивисты сохраняют за философией важную функцию: используя символическую логику, она может прояснять предложения и понятия науки и вскрывать логические связи между ними и эмпирическим базисом науки. «Аналитическая философия, – замечает в связи с этим Р. Рорти, – возникла как способ движения от спекуляции к науке: от философии как исторически обоснованной дисциплины к философии как дисциплине, сосредоточенной вокруг “логического анализа”» [Рорти 1998, 451].

Аналитическая философия и философия науки

К сожалению, новое философское течение испытало на себе некоторое влияние Л. Витгенштейна, который в своем «Логико-философском трактате» (1921, англ. перевод с предисловием Б. Рассела 1922) объявил традиционную философию не просто устаревшей, а бессмысленной. Он истолковал философию как деятельность по прояснению языковых выражений, причем эта деятельность также оказывается бессмысленной. Как писал поклонник Витгенштейна М. Шлик: «Теперь мы видим в ней [в философии] – и именно в этом состоит великий поворот наших дней – не систему знания, а систему *деятельности*. Это та самая деятельность, благодаря которой устанавливается или раскрывается смысл высказываний. Философия проясняет предложения, наука их верифицирует. В науке речь идет об истинности высказываний, а в философии – о том, что, собственно, высказывания *подразумевают*» [Шлик 1999, 101]. Влияние «Трактата» Витгенштейна внесло в аналитическое направление

некоторую двойственность, послужившую источником множества противоречий и последующей деградации аналитической философии.

Философы этого направления, ориентировавшиеся на математическую логику как на средство анализа научного знания и языка науки, получили ряд важных и интересных результатов в философии науки. Они дали четкое описание гипотетико-дедуктивной структуры научных теорий, сформулировали дедуктивно-номологическую модель научного объяснения, представили строгое описание эмпирических методов научного познания – наблюдения, измерения и эксперимента, провели разделение языка науки на эмпирический и теоретический, рассмотрели природу научного закона и т.п. Их результаты в этой области получили всеобщее признание и послужили базой дальнейших исследований в этой области. А такие люди, как К. Поппер, который находился в дружеских отношениях со многими членами Венского кружка, от критики традиционной философии постепенно перешли к признанию ценности философских идей для развития науки.

Последователи Витгенштейна, переехавшего в Англию и отказавшегося от многих идей «Трактата», от анализа языка науки перешли к рассмотрению обыденного языка, причем математическая логика перестала служить главным инструментом анализа. Так началось разложение аналитической философии.

Тем не менее в период между двумя мировыми войнами можно говорить о существовании и распространении нового философского направления – философии логического анализа. Его представители вдохновлялись мыслью о том, что с помощью символической логики можно внести ясность в язык науки, очистить науку от спекулятивных идей и понятий, представить научное знание в виде стройной пирамиды, опирающейся на достоверный эмпирический базис. Аналитическая философия в этот период отличалась от всех других философских течений по крайней мере двумя существенными чертами: ее ядром была математическая логика, ее содержанием был логический анализ науки, ее целью было служение науке посредством прояснения научного языка. Логика и тесная связь с наукой – вот что отличало в тот период аналитическую философию.

Философия и наука

Важным результатом аналитических философов того периода было осознание того обстоятельства, что философия не является

наукой. С этим отчасти можно согласиться: философия не формулирует эмпирически проверяемых предложений и ее утверждения не являются тавтологиями, подобными утверждениям логики и математики. Философия не вырабатывает знаний о мире. Из этого был сделан вывод о том, что философия либо бессмысленна, либо сводится к логическому анализу языка. Удивительно, что философы-аналитики не заметили того простого обстоятельства, что сознание человека наполнено не только знаниями, но и верованиями, мечтами, надеждами, мнениями, идеалами, которые в жизни человека играют не меньшую роль, чем знания. Да, философия не наука, это мировоззрение – совокупность самых общих представлений о мире и возможности его познания, об обществе, о себе и о своем месте в этом мире и обществе. Философское мировоззрение отличается от обыденного мировоззрения тем, что оно выражено в языковой форме и обычно имеет некоторое рациональное обоснование, хотя может опираться и на веру. Философские системы – Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Канта или Гегеля – выражают общие представления о мире этих мыслителей. Можно сказать, что философия – это рационально обоснованное мнение философа о самых общих чертах бытия. Да, в отличие от науки философские воззрения не могут быть обоснованы эмпирически, но отсюда еще вовсе не следует, будто они бессмысленны.

В связи с этим следует обратить внимание на то обстоятельство, что аналитические философы первой половины XX века, говоря о науке, имели в виду только естествознание. К гуманитарным наукам они относились с пренебрежением и полагали, что социология, история, психология, лингвистика еще не достигли стадии зрелой науки и поэтому на них не стоит обращать внимания. Пожалуй, только после выхода в свет книги канадского философа У. Дрея «Законы и объяснение в истории» [Dray 1957] в 1957 году философы-аналитики заговорили о специфике гуманитарных наук. Поэтому вывод о том, что философия не является наукой только на том основании, что она отличается от естествознания, был очевидно некорректным.

Кстати сказать, пренебрежение традиционной философией сыграло с представителями логического позитивизма и Витгенштейном злую шутку. Они не могли обойтись без мировоззренческих представлений, но эти представления у них были чрезвычайно убогими. Они полагали, что абсолютно достоверным базисом человеческого познания, в том числе и научного, является «чистый»

чувственный опыт, непосредственно данное. Однако сам по себе чувственный опыт не может быть базисом интерсубъективного познания, он должен быть выражен в языке. Это они признали и считали, что чувственный опыт выражается в особых «протокольных» предложениях, которые также абсолютно достоверны. К этим предложениям должны быть сведены все научные предложения. Это и означало эмпирическое обоснование науки.

Однако откуда они взяли, что существует чистый чувственный опыт? Что он абсолютно достоверен? – Это философское представление, заимствованное у субъективного идеализма. Откуда они взяли мысль о том, что индивидуальные ощущения могут быть выражены в языке? В дискуссии о протокольных предложениях некоторые авторы говорили о том, что в протокольные предложения должны входить такие слова, как «красный», «кислый», «боль» и т.п. Но ведь словом «красный» выражаю свои ощущения не только я, но и всякий другой человек, поэтому в своем содержании оно сохраняет только то, что является общим для данного ощущения у всех людей. Моя боль – это только моя боль, боль другого человека может очень сильно отличаться от моей боли. Осознание данного обстоятельства заставило логических позитивистов отказаться от феноменального языка и считать базисом науки «вещный» или «физикалистский» язык. В общем, бедность, непродуманность исходных философских установок породили множество проблем, неразрешимость которых в конечном итоге привела к разложению логического позитивизма. О чрезвычайно примитивных философских воззрениях Витгенштейна я уже говорил в другом месте [Никифоров 2018].

Тем не менее можно говорить о том, что в первой половине XX века в Европе возникло и интенсивно развивалось чрезвычайно влиятельное философское направление, провозгласившее своей главной задачей прояснение и уточнение языка науки средствами математической логики. Тесная связь с наукой и использование логического анализа в качестве основного инструмента философствования – вот две основные черты, отличавшие аналитическую философию первой половины XX века.

Разложение и распад аналитической философии

К сожалению, с приходом в Германии к власти фашистов представители аналитической философии вынуждены были постепенно эмигрировать – кто в Англию, кто в США, Ганс Рейхенбах в

Турцию, а Карл Поппер даже в Новую Зеландию. Естественно, что в США – стране с бедной философской культурой – они заняли философские кафедры в ведущих американских университетах. Однако дальнейшего развития в этой стране логический позитивизм не получил, напротив, он постепенно деградировал и в начале 60-х годов умер как философское направление. Вместе с ним деградировала и аналитическая философия в целом.

В Европе аналитические философы представляли некоторое единое философское сообщество, объединяющееся вокруг Венского кружка и журнала «Erkenntnis». Они регулярно собирались на конференциях, на которых философы и ученые Австрии встречались с философами, логиками, учеными из Германии, Польши (Львовско-Варшавская школа), Чехословакии, Скандинавских стран. В послевоенное время они рассеялись по миру и их коллективная работа стала невозможной. Угасла вдохновлявшая их вера в то, что с помощью логического анализа им удастся внести ясность и стройность в науку и философию. Английские аналитики увлеклись идеями позднего Витгенштейна и переключились с анализа научного на анализ обыденного языка. Их исследования постепенно утратили какой бы то ни было философский характер и перешли в область лингвистики.

Практически аналитические философы утратили всякую связь с наукой, что было характерной особенностью первого этапа в развитии аналитической философии. Кроме того, и математическая логика перестала рассматриваться как важнейший инструмент анализа языка, хотя построение семантики модальной логики С. Крипке дало новый толчок исследованиям в области логики. Таким образом, аналитическая философия в США утратила важнейшие особенности, придававшие этому направлению определенный характер. В своем предисловии к сборнику статей наиболее известных представителей аналитической философии А.Ф. Грязнов писал: «В широком смысле слова АФ можно квалифицировать как определенный стиль философского мышления. Он характеризуется такими, например, качествами, как строгость, точность используемой терминологии, осторожное отношение к широким философским обобщениям, всевозможным абстракциям и спекулятивным рассуждениям. Для философов аналитической ориентации сам процесс аргументации подчас не менее важен, чем достигаемый с его помощью результат» [Грязнов 1998, 5]. Да, отказавшись от анализа языка и структуры науки и логики как

инструмента такого анализа, аналитическая философия перестала быть определенной философской школой и выродилась в некоторый стиль рассмотрения не только философских, но, вообще говоря, любых проблем. Значительное внимание философов аналитического стиля привлекают даже не сами проблемы, а новые, неожиданные аргументы, изобретенные в поддержку или опровержение той или иной точки зрения. Широкую известность получили мысленные эксперименты типа «мозг в сосуде», «китайская комната», Мэри, выросшая в черно-белой комнате и однажды увидевшая красный помидор, и т.п. Философы-аналитики распались на отдельные группы, занятые кто анализом обыденного языка, кто решением *mind-body problem*, кто проблемами сознания, кто формальной семантикой и т.д. «В настоящее время, – пишет Б. Страуд, – центром – некоторые сказали бы основанием – аналитической философии является философия языка. Главный ее вопрос: Что такое значение, каким образом слова означают то, что они означают?.. Пока неясно, или же неопределенно, где кончается лингвистика или психология и начинается философия» [Страуд 1998, 522–523].

В 1951 году в США вышла книга Г. Рейхенбаха «Происхождение научной философии» [Reichenbach 1951]. В ней Рейхенбах – один из самых авторитетных представителей логического позитивизма – с юношеским пылом пропагандировал идею логического анализа и прояснения языка эмпирической науки. Но он проповедовал в пустыне. Американские философы отвернулись от науки и превратили логический анализ в пустопорожнюю болтовню о словах. Идеи реформирования философии, очищения языка науки от псевдонаучных понятий и предложений, задача эмпирического обоснования науки остались в прошлом. В результате аналитическая философия перестала быть определенной философской школой. От нее остался только стиль рассуждения и изложения – внимание к языку, стремление к точности употребляемых слов и к рациональному доказательству провозглашаемых утверждений.

Поэтому, конечно, ни о какой метафизике в аналитической философии говорить нельзя. Под метафизикой традиционно понималось учение о сущности бытия, о фундаментальных объектах, свойствах и отношениях окружающего мира. Такое учение могло бы входить в философию определенной философской школы в качестве парадигмальной ее части. Но аналитическая философия не является такой школой, она не имеет общей парадигмы, поэтому у нее нет и метафизики. Самое большее, о чем можно

говорить, – это об онтологических допущениях, принимаемых той или иной группой аналитических философов при решении какой-то проблемы. Однако эти допущения постоянно подвергаются критике и трансформации. Поэтому аналитический философ просто не может начать философствовать: для этого нужен какой-то несомненный исходный пункт, а поиски такого пункта растворяются в критике.

Заключение: не школа, а стиль мышления

Высказанные выше соображения, в общем, разделяются многими отечественными философами. Недавно на страницах «Философского журнала» прошла дискуссия о природе аналитической философии. Историкам философии важно понять, каковы отличительные особенности данного направления, чем аналитическая философия, занимающая господствующее положение в англо-американских журналах, отличается от «континентальной» философии. В.К. Шохин, статья которого положила начало дискуссии, приходит к выводу о том, что «...под аналитической философией следует понимать не конкретную философскую школу, не философское направление и даже не традицию философии, но *формат* интеркультурной философской практики, соответствующий исследованию понятий и пропозиций в программе контрвертивной диалектики и в контексте логического деления проблем и предметов исследования на составляющие» [Шохин 2015, 22]. Такой «формат» философствования, полагает Шохин, появился уже в древнеиндийской философии, поэтому исторические границы аналитической философии оказываются совершенно неопределенными. Пожалуй, с этим трудно согласиться. Можно указать, по крайней мере, одну черту, отличающую аналитическую философию XX века от аналитической традиции, существовавшей в истории философии, – опора на математическую логику и ее символические языки.

Именно на это обстоятельство указывает В.В. Целищев в своей критике статьи В.К. Шохина. В соответствии с укоренившейся традицией он относит возникновение аналитической философии к началу XX века и ее формирование связывает с именами Г. Фреге, Дж. Мура и Б. Рассела. Однако он тоже не видит в аналитической философии какого-то особого философского направления или школы: «...сам термин “аналитическая философия”, – пишет он, – является расплывчатым собирательным именем для большого

числа философских движений: логического атомизма, логического эмпиризма, физикализма, нейтрального монизма, протокольных утверждений, холизма Куайна, семантики Тарского, доктрин Львовско-Варшавской школы, лингвистической оксфордской школы, “внутреннего реализма” Патнэма и т.д. и т.п.» [Целищев 2018, 142–143]. По-видимому, можно согласиться с Л.Б. Макеевой, которая, следуя мнению А.Ф. Грязнова, видит в аналитической философии особый стиль философского мышления и ставит задачу выявления особенностей этого стиля [Макеева 2019]. С этим, кажется, согласны как отечественные философы, так и сами философы-аналитики.

Таким образом, в первые десятилетия своего существования аналитическая философия представляла собой определенное философское направление, отличительными особенностями которого были: использование аппарата математической логики как основного средства исследования; тесная связь с естествознанием; отрицание философии как особой науки, которая способна давать какое-то знание о мире; сведение задач философии к логическому анализу языка. Но во второй половине XX века она утратила эти особенности и сохранилась лишь в виде стиля философского мышления, которого можно придерживаться при рассмотрении любых проблем. Что же касается англо-американской аналитической философии последних десятилетий, то она выродилась в бесплодную и схоластическую критику и самокритику. Для современного аналитического философа главное – не *быть*, а *казаться*, – казаться для получения финансирования, грантов, ученых степеней и т.п. Впрочем, этому принципу начинает следовать сейчас практически вся западноевропейская культура в результате проникновения рыночных отношений во все сферы общественной жизни, в том числе – в науку и философию.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Грязнов 1998 – *Грязнов А.Ф.* Вступительная статья // Аналитическая философия: становление и развитие. – М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. С. 5–16.

Карнап 2007 – *Карнап Р.* Старая и новая логика // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. – М.: Идея-Пресс, 2007. С. 105–119.

Карнап, Ган, Нейрат 2007 – *Карнап Р., Ган Г., Нейрат О.* Научное миропонимание. Венский кружок // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. – М.: Идея-Пресс, 2007, С. 13–26.

Макеева 2019 – *Макеева Л.Б.* Аналитическая философия как историко-философский феномен // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 130–143.

Никифоров 2018 – Никифоров А.Л. Не все то золото, что блестит // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 160–172.

Рорти 1998 – Рорти Р. Американская философия сегодня // Аналитическая философия: становление и развитие. – М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 433–453.

Страуд 1998 – Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия: становление и развитие. – М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. С. 510–525.

Целищев 2018 – Целищев В.В. Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 2. С. 142–143.

Шохин 2015 – Шохин В.К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.

Шлик 1999 – Шлик М. Поворот философии // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. – М.: Идея-Пресс, 2007. С. 98–104.

REFERENCES

Carnap R. (2007) The Old and the New Logic. In: *Erkenntnis Journal. Selected Articles* (pp. 105–119). Moscow: Idea-Press (Russian translation).

Carnap R., Hahn H., Neurath O. (2007) The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle. In: *Erkenntnis Journal. Selected Articles* (pp. 13–26). Moscow: Idea-Press (Russian translation).

Gryaznov A.F. (1998) Introduction. In: Gryaznov A.F. (Ed.) *Analytical Philosophy: Formation and Development* (pp. 5–16). Moscow: Dom intellektual'noy knigi, Progress-Traditsiya (in Russian).

Makeeva L.B. (2019) Analytic Philosophy as a Historical and Philosophical Phenomenon. *The Philosophy Journal*. Vol. 12, no. 1, pp. 130–143 (in Russian).

Nikiforov A.L. (2018) Not All That Glitters Is Gold. *The Philosophy Journal*. Vol. 11, no. 1, pp. 160–172 (in Russian).

Rorty R. (1998) Philosophy in America Today. In: Gryaznov A.F. (Ed.) *Analytical Philosophy: Formation and Development* (pp. 433–453). Moscow: Dom intellektual'noy knigi, Progress-Traditsiya (Russian translation).

Schlick M. (1999) The Turning Point in Philosophy. In: *Erkenntnis Journal. Selected Articles* (pp. 98–104). Moscow: Idea-Press (Russian translation).

Shokhin V.K. (2015) Analytic Philosophy: Some Unbeaten Paths. *The Philosophy Journal*. Vol. 8, no. 2, pp. 16–27 (in Russian).

Stroud B. (1998) Analytic Philosophy and Metaphysics. In: Gryaznov A.F. (Ed.) *Analytical Philosophy: Formation and Development* (pp. 510–525). Moscow: Dom intellektual'noy knigi, Progress-Traditsiya (Russian translation).

Tselishchev V.V. (2018) Analytical Philosophy and Revisionism without Limits. *The Philosophical Journal*. Vol. 11, no. 2, pp. 142–143 (Russian translation).

К истории конфликта аналитической и континентальной философий: случай эпистемологии во Франции*

Т.Д. Соколова

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье анализируется конфликт между «аналитическим» и «континентальным» подходами в философии на примере развития исторической эпистемологии – «французского стиля» в философии науки. Французская традиция представляется особенно интересной в силу специфики происходившей в ней рецепции аналитической философии, где, как указывает автор, аналитическая философия не получила институционального оформления. Словосочетание «аналитическая философия» проблематизируется во французской академии в 1950-х годах и свидетельствует о существовании ряда отличий между двумя типами философствования, а также об отсутствии какой бы то ни было устойчивой связи между французским и англо-саксонским философскими сообществами. В качестве основных причин, приведших к такому положению дел, часто указывается тот факт, что философы, интересующиеся логическим позитивизмом и стремящиеся познакомиться с его идеями французскую философскую публику, рано ушли из жизни. Рассматриваются два подхода к определению различия между аналитической и континентальной философией – теоретический (предполагающий проведение указанного различия по предмету исследования, методологическим приемам, ключевым идеям, а также стилю) и институциональный (предполагающий разделение по географическому признаку – принадлежность того или иного философа к стране или академии – либо основывающийся на выборе самим философом своих предшественников). Демонстрируется несостоятельность теоретического подхода к определению аналитической и континентальной философских традиций. Аргументация осуществляется на материале французской исторической эпистемологии, которая была традиционно связана с философией науки гораздо больше, чем эпистемология в других странах.

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 17-29-09178 «Анализ языка и междисциплинарность».

Ключевые слова: философия во Франции, историческая эпистемология, французский стиль в философии, рационализм vs эмпиризм, регулятивный идеал философа.

Соколова Татьяна Дмитриевна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

sokolovatd@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8274-1336>

Для цитирования: Соколова Т.Д. К истории конфликта аналитической и континентальной философий: случай эпистемологии во Франции // Философские науки. 2020. Т. 63. № 8. С. 22–33.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-22-33

On the History of the Divide between Analytic and Continental Philosophies: The Case of Epistemology in France*

T.D. Sokolova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article analyzes the conflict between the “analytic” and “continental” approaches in philosophy on the example of the development of historical epistemology, which can be considered as “French style” in the philosophy of science. The French tradition is especially interesting due to the specificity of the reception of analytic philosophy that took place in it, where analytic philosophy did not receive an institutional form. The phrase “analytic philosophy” was problematized in the French academy in the 1950s and indicates the existence of a number of differences between the two types of philosophizing, as well as the absence of any stable connection between the French and Anglo-Saxon philosophical communities. One of the main reasons of this divide is that the philosophers interested in logical positivism and seeking to acquaint the French philosophical public with its ideas have suddenly passed away. The author’s argumentation is based on the material of historical epistemology in France, which was traditionally associated with the philosophy of science much more than epistemology in other countries. The article considers two approaches to defining the difference between analytic and continental philosophy: theoretical approach (distinctions between

* The research is supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 17-29-09178 “The Analysis of Language and Multidisciplinarity.”

these traditions that are based on the subject of research, methodological techniques, key ideas, style) and institutional (based on geographical division – a particular philosopher belongs to a country or an academy – or based on the choice of his predecessors by the philosopher himself). The author demonstrates the inconsistency of the theoretical approach to the definition of analytic and continental philosophical traditions.

Keywords: philosophy in France, historical epistemology, French style in philosophy, rationalism vs empiricism, philosopher's regulatory ideal.

Tatiana D. Sokolova – Ph.D. in Philosophy, Research Fellow, Department of Social Epistemology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

sokolovatd@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8274-1336>

For citation: Sokolova T.D. (2020) On the History of the Divide between Analytic and Continental Philosophies: The Case of Epistemology in France. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 22–33. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-22-33

Введение: негативная рецепция аналитической философии во Франции

Подозрительное отношение к аналитической философии характерно для тех стран, где эта версия философии не получила институционального оформления. В этом отношении отечественная философия стоит в одном ряду с французской философской традицией. Наиболее ярким примером конфликта между «аналитическим» и «континентальным» подходом к философии является течение исторической эпистемологии во Франции, зародившееся в первой половине XX века [Pudal 2004].

В английской и американской литературе, посвященной проблемам эпистемологии и философии науки, французская эпистемология наравне с немецкой (если использовать географический принцип разделения) чаще всего рассматривается именно в рамках «континентальной эпистемологии». Однако в силу того, что определение термина «эпистемология» во Франции скорее соответствует английскому определению философии науки, французские эпистемологи чаще всего именуются именно философами науки, их концепции сопоставляются с исторически ориентированными течениями американской и английской философии науки второй половины XX века. В частности, Г. Гаттинг указывает: «За пределами Франции, после

возвышения логического позитивизма, философия науки приняла формальное, неисторическое направление, чуждое французской традиции... Позднее, когда историцистская реакция против логического позитивизма взяла верх, англо-говорящие философы науки вновь подняли такие важные темы, как теоретическая нагруженность высказываний и несводимость научной рациональности к логике, ранее уже обозначенные во французской традиции» [Gutting 2001, 39].

В работах французских исследователей проблемы аналитической / континентальной философских традиций можно выделить два основных типа критериев, по которым осуществляется противопоставление:

(1) *Теоретический*. К данному типу критериев относятся предложения по различению аналитической и континентальной философий в отношении предмета, методологических приемов, ключевых идей и принципов, а также стиля.

(2) *Институциональный*. Здесь разделение может объясняться либо географически (принадлежность того или иного философа к стране или академии), либо основываться на выборе самим философом своих предшественников. В последнем случае для аналитической философии это будут Рассел, Витгенштейн, представители Венского кружка, Куайн и т.д., а для континентальной – Гуссерль, Хайдеггер, Бергсон, Башляр и многие другие представители различных направлений «континентальной» философской мысли.

Подробно рассматривая стереотипы в отношении аналитической философии, существующие во французской академической и медийной средах, Паскаль Анжель от имени своего персонажа Аналифрона, философа, получившего образование в Париже, а потом прошедшего стажировку в США, пишет: «Для меня большой скандал видеть, как мало открыты наши компатриоты к тому, что происходит в философии за пределами нашей страны. Не написал ли недавно один журналист, что американская философия “также ужасна, как и гамбургер”? Что это интеллектуальный Мак-Дональдс! И отметил, что к счастью, наши великие мыслители имели успех в США, но в основном на литературоведческих факультетах, так как сами философы там настолько же изящны как ковбои на родео» [Engel 1997, 13].

Такого рода нападки на аналитическую философию и побудили Анжеля написать книгу, которая стала одним из первых систематических изложений истории аналитической философии (равно

как и попыткой определить то, чем же является аналитическая философия) на французском языке. Кевин Малиган, также рассматривающий проблему противопоставления аналитической и континентальной философий, резюмирует данную работу следующим образом: «[она] формулирует самое большое количество критических реакций на аналитическую философию, которые когда бы то ни было были напечатаны вместе, реакций, хорошо знакомых аналитическим философам на континенте. Аналитическая философия обвиняется в том, что она схоластична, наивна, представляет собой докантовскую философию, тиранию логики или одну из форм сциентизма, слепа к “хайдеггеровскому проекту закрытия западной метафизики”, в отсутствии глубины и систематичности немецкого идеализма, или в том, что она является типичным англо-саксонским клубом» [Mulligan 1998, 8].

Аналитическая vs. континентальная эпистемология: подходы к интерпретации

Раскол между аналитической и континентальной философией во Франции принято относить к 1958 году, дате проведения коллоквиума в Ройомоне, которая рассматривается историками философии как первый случай соприкосновения и взаимного непонимания двух традиций. Во вступительной речи, открывающей заседание, Жан Валь, со ссылкой на статью испанского исследователя современных направлений философской мысли, говорит следующее: «Есть диалектический материализм, далее, слабо определенная философия – континентальная, в различных формах: феноменология или экзистенциализм; далее, – аналитическая философия, или, как ее еще называют, логический позитивизм, нео-позитивизм. И необходимо выяснить отношения между этими тремя философиями». И продолжает: «Во всяком случае, в первую очередь мы должны задаться вопросом, как сформировалась эта аналитическая философия. С чьей помощью, или, наоборот, против кого? Я полагаю, что это реакция против некоторых явлений, существующих в традиционной философии Англии и Америки» [Wahl 1962, 9–10].

Дискуссии, опубликованные в сборнике по итогам коллоквиума, открыто дают понять, что для французской академии середины XX века аналитическая философия представлялась чем-то вроде англо-саксонского клуба, в котором обсуждаются и разрабатываются свои внутренние проблемы, а новые философские концепции

и гипотезы появляются как возражения на традиционные варианты решения данных проблем. В то же время присутствующие на коллоквиуме «аналитические философы» (Бернард Уильямс, Уиллард Куайн, Гилберт Райл и др.) открыто демонстрируют свою незаинтересованность в проблемах, выдвигающихся на обсуждение французскими философами (в частности, историко-философские вопросы, феноменология Гуссерля и т.д.).

Тот факт, что словосочетание «аналитическая философия» проблематизируется во французской академии уже в 1950-х годах, свидетельствует не только о существовании ряда отличий между двумя типами философствования, но и об отсутствии какой бы то ни было устойчивой связи между французским и англо-саксонским философскими сообществами. В качестве основных причин, приведших к такому положению дел, часто указывается тот факт, что философы, интересующиеся логическим позитивизмом и стремящиеся познакомиться с его идеями французскую философскую публику, рано ушли из жизни, в отличие от представителей «континентальной» традиции. Такие философы и логики, как Жан Нико, Луи Кутюра, Альбер Лотман, Жан Кавайес, математик Жак Эрбран, действительно умерли довольно рано, их влияние в академической среде не было значительным. Принимая во внимание тот факт, что родоначальниками аналитической философии, как правило, считаются Бертран Рассел, Джордж Эдвард Мур и представители Венского кружка, отсутствие во французской академии приверженцев их идей может частично объяснить разрыв аналитической и континентальной эпистемологий. Тем не менее не все исследователи согласны, что сохранение таких аспектов «континентальной» философской традиции в эпистемологии (отказ от формализма и повышенный интерес к истории) объясняются фактом неосведомленности в отношении концепций аналитической философии на ее раннем этапе. Переводы работ Бертрана Рассела на французский язык, международные философские конгрессы в Праге и Париже, равно как и другие точки соприкосновения аналитической и континентальной философий, свидетельствуют о том, что причину разрыва следует искать и в теоретической базе французской эпистемологии: «Стоит ли ссылаться на консерватизм национальных традиций, противостоящий движению, которое сначала заявило о себе как о модернистском и космополитичном? Такое объяснение представляется, по меньшей мере, недостаточным», – пишет Доминик Лекур [Lecourt 2001, 116].

В рамках возможных теоретических подходов к проблеме разделения аналитической и континентальной эпистемологий, можно выделить несколько ключевых пунктов, в отношении которых проводится различие.

(1) *Формальный характер аналитической эпистемологии, в отличие от континентальной, для которой центральным полем интересов становится история науки.* В рамках исторической эпистемологии (в частности, это связано с критикой Башляром концепции Мейерсона) попытки создать единую формальную модель познания, сводящуюся к неким базовым принципам, например, к логическим законам, рассматривались как тщетное желание свести многообразие к единству, предложить нормативный проект развития научного знания, который бы сделал невозможным свободное развитие науки в дальнейшем, то есть навязывал бы ученым точку зрения философа. Обращение к истории науки мотивировано в том числе и тем, чтобы наглядно продемонстрировать принципиальную несводимость научного знания к любой из предложенных моделей унификации познавательного процесса.

(2) *Натуралистический характер аналитической эпистемологии, в то время как во Франции эпистемологии сохраняли, пусть и в измененном виде, принципы рационализма.* Один из наиболее важных тезисов исторической эпистемологии заключается в том, что любые эмпирические данные являются следствием применения той или иной теории, которая, в свою очередь, является спекулятивной. Рационализация как познавательный процесс заключается в разработке теории, а ее последующие проверки и корректировки в соответствии с эмпирическими данными имеют важное, но второстепенное значение. Такой критерий разделения, несмотря на то, что он часто полагается в качестве основного для различения аналитической и континентальной эпистемологии, вызывает сомнения, особенно в связи с первым принципом. В качестве контраргумента можно указать, что натурализм в данном случае выступает мировоззренческой позицией эпистемолога, в то время как сами методы работы остаются формалистическими. Кроме того, натурализм как одна из возможных форм подхода к философскому исследованию научных понятий и теорий (наравне и совместно с другими формами) не исключался и в изначальном проекте исторической эпистемологии, выдвинутом Гастоном Башляром.

(3) *Исследования аналитических эпистемологов строятся вокруг решения конкретных философских проблем и рассмотре-*

ния аргументов вне истории науки или философии, в то время как континентальные эпистемологии концентрировались на критическом анализе исторических текстов. Это противоречие частично снимается при обращении англо-американских философов науки к истории науки, начатом Томасом Куном. Однако если принять во внимание англо-саксонское определение термина «эпистемология», оно сохраняется на протяжении всего развития исторической эпистемологии. Тезис о том, что в рамках философии наука не может рассматриваться неисторически, без обращения к текстам традиции, красной нитью проходит через все исследования французских эпистемологов.

(4) *Для аналитической традиции характерно детальное исследование конкретных и частных проблем, а для континентальной – направленность на создание глобальных систем и проектов.* Несмотря на то, что этот тезис часто фигурирует в дискуссиях о противопоставлении аналитической и континентальной эпистемологий, нам он представляется спорным. Во-первых, в силу того, что в рамках исторической эпистемологии большинство исследований посвящено именно решению частных проблем (например, работы Жоржа Кангилема о понятии «рефлекс»). Во-вторых, в рамках аналитической традиции решение частных и конкретных задач часто рассматривается как один из шагов к построению более глобальных проектов (как, например, критика Куайном понятия аналитичности).

(5) *Аналитические философы в собственных работах ссылаются в основном на труды своих коллег или философов XX века, в то время как континентальные философы используют «глобальный» историко-философский контекст и обращают мало внимания на труды своих коллег.* Также спорный тезис. Несмотря на привлечение более широкого историко-философского контекста, для континентальных эпистемологов внимание к трудам своих коллег (в основном, к работам на французском и немецком языках) являлось частью академической культуры и всегда сохраняло актуальность. Тем не менее практическое отсутствие «дискуссий» с англо-саксонскими эпистемологами также имело место.

Теоретический раскол между аналитической и континентальной эпистемологиями можно отнести к первой половине XX века, несмотря на отсутствие самого термина «аналитическая философия». Доминик Лекур связывает данный теоретический разрыв с двумя ключевыми аспектами. Первый из них связан с концепцией позитивизма Огюста Конта, второй –

с критикой Анри Пуанкаре идеи Бертрана Рассела и Луи Кутюра о сводимости математики к логике. По его мнению, контовский позитивизм, из которого выросла историческая эпистемология, отвергал любые попытки построить философию науки на принципах эмпиризма. Впоследствии отказ от эмпиризма и тезис о том, что любые эмпирические данные являются следствием изначально сконструированной теории, развивается Гастоном Башляром и его последователями. То же самое относится к тезису Пуанкаре о несводимости математики к логике: для Башляра и его последователей отказ от логики как основного инструмента философского познания или как нормативной базы исследования был мотивирован тем, что сведение многообразия научных гипотез об окружающем мире к нескольким базовым логическим законам невозможно, а потому логика для философа является только «вежливостью ума», тем, что облегчает чтение его текстов, но не тем, что определяет их структуру и содержание.

Анжель: классификация по теоретическому и институциональному признакам

Паскаль Анжель, рассматривая исторические и концептуальные причины отсутствия внимания к аналитической философии во Франции, предлагает свою систему критериев, которые носят как теоретический, так и институциональный характер. В качестве исторического разделения между французской философией и другими философиями (что, по его мнению, вызвало замыкание французской философской среды на самой себе и привело к кризису французской философии), он предлагает следующую классификацию [Engel 1998, 1–19]:

Континентальная (французская) философия	Аналитическая философия
Математика	Логика
Рационализм	Эмпиризм
Контовский позитивизм	Позитивизм Венского кружка

Указанные в левой колонке пункты, по мнению Анжели, являлись основополагающими для французской эпистемологии (да и французской философии вообще), теоретическими основаниями любого философского исследования. Логика в понимании французских философов, в отличие от математики, представляла собой набор

тавтологических утверждений, которые либо банальны и признаются всеми, либо ограничивают свободу научного поиска. Рационализм, в отличие от эмпиризма, представлялся наиболее продуктивным с точки зрения философского исследования истории науки, а позитивизм в его контовской версии являлся детищем французской философской традиции, а потому в большей степени согласовывался с двумя первыми принципами. Поэтому: «Если вы соедините эмпиризм, логику и позитивизм, вы можете получить одну из самых абсурдных доктрин, которые только можно найти» [Engel 1998, 2].

Аналогичным образом Анжелем предлагается и другая классификация, предлагающая разделение аналитических и континентальных философов на основании их представлений о том, каким образом должно проводиться философское исследование. Конечно, что признает и сам автор, это является явным упрощением, однако они вводятся только с той целью, чтобы наиболее наглядно выявить различия между двумя философскими практиками:

Континентальная (французская) философия	Аналитическая философия
Индивидуальное творчество	Коллективное предприятие – установка на научность
Отсутствие прогресса философского знания	Необходимость прогресса философского знания
Идеал гения	Идеал профессионала

Указанные в правой колонке критерии Анжель называет теоретической или рациональной установкой аналитических философов, которая в свою очередь служит им «регулятивным идеалом» и является равным образом институциональной и академической установкой. Критерии, указанные в левой колонке, характеризуют не только теоретическую, но и институциональную установки французских философов.

Но несмотря на то, что данные критерии в целом подходят для классификации французской философии как континентальной, движение исторической эпистемологии здесь не вписывается в континентальные рамки, по крайней мере, в отношении первых двух критериев. Не только у Башляра, но и у его предшественников, эпистемология как часть философии должна была ориентироваться на принципы функционирования науки, среди которых одну из важных ролей занимала коллективная работа, а в качестве основной задачи ставилось создание

новой, «научной философии». Более того, одной из базовых идей проекта исторической эпистемологии полагалась совместная работа философов и ученых (именно для этой цели Абедем Реем¹ был создан Институт истории и философии науки). Таким образом, эпистемолог не может «творить» в отрыве не только от своих коллег, но и от представителей тех дисциплин, история и философия которых попадает в непосредственное поле его интересов. Наука в рамках программы исторической эпистемологии понимается как бесконечный прогресс, поэтому эпистемолог в своей работе аналогичным образом должен ориентироваться на принципы прогресса. И следовательно, прогресс в эпистемологии является таким же необходимым, как и прогресс в науке.

Заключение: актуальна ли оппозиция гений/профессионал

В отношении последнего критерия могут возникнуть сомнения. Оппозиция *гений/профессионал* здесь сохраняет свою актуальность, так как индивидуальный гений (как в философии, так и в науке) все же играет значительную роль в процессе познания (то есть прироста рациональности), который, тем не менее, остается предприятием исключительно коллективным. Однако эта роль в данном случае вовсе не исключает фигуры профессионала, то есть специалиста в узкой области исследования (аналогично, как философской, так и научной). В пользу такой трактовки свидетельствует и тезис исторических эпистемологов о необходимости развития региональных эпистемологий (то есть эпистемологий, предметом которых выступает та или иная конкретная научная дисциплина). Гений является исключением, лишь подтверждающим общее правило, согласно которому наука, а также философия, если, конечно, она стремится быть научной, должна основываться на планомерной совместной работе, не исключающей индивидуального творческого «озарения», но и не полагающей его единственным возможным способом достижения прогресса рациональности.

¹ В работе Абея Рея, посвященной современной ему философии, позиции Рассела, Уайтхеда, равно как и Луи Кутюра, выступают под названием «абсолютного рационализма» и рассматриваются как продолжение рационализма Декарта и Лейбница [Рей 2010, 74 и далее]. Паскаль Анжель, развивая тезис о том, что современная аналитическая философия развивает традиции классического рационализма, забытые на его родине, в некотором отношении недалеко отходит от первых французских интерпретаций Рассела.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Пуанкаре 1990 – *Пуанкаре А.* Наука и метод // *Пуанкаре А.* О науке. – М.: Наука, 1990.
- Рей 2010 – *Рей А.* Современная философия: Проблемы происхождения, цели и последней сущности вещей. – М.: URSS, 2010.
- Engel 1988 – *Engel P.* Continental Insularity: Contemporary French Analytical Philosophy. // *Contemporary French Philosophy / ed. by A.P. Griffiths.* – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988.
- Engel 1997 – *Engel P.* La dispute : Une introduction à la philosophie analytique. – Paris: Minuit, 1997.
- Fabiani 2010 – *Fabiani J.-L.* Qu'est-ce qu'un philosophe français? – Paris: Editions de l'EHESS, 2010.
- Gutting 2001 – *Gutting G.* French Philosophy in the Twentieth Century. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
- Wahl 1962 – *Wahl J.* Introduction // *La philosophie analytique: Cahiers de Royaumont.* – Paris: Minuit, 1962. P. 9–10.
- Lecour 2001 – *Lecour D.* L'épistémologie française à la croisée des chemins // *Philosopher en français.* – Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- Mulligan 1998 – *Mulligan K.* The Battle of the Two Schools // *The Times Literary Supplement.* 1998, June 26. P. 6–8.
- Pudal 2004 – *Pudal R.* La difficile réception de la philosophie analytique en France // *Revue d'histoire des sciences humaines.* 2004. Vol. 2. N° 11.
- Putnam 1997 – *Putnam H.* A Half Century of Philosophy, Viewed from Within // *Daedalus.* 1997. Vol. 126. No. 1. P. 175–208.

REFERENCES

- Engel P. (1988) Continental Insularity: Contemporary French Analytical Philosophy. In: Griffiths A.P. (Ed.) *Contemporary French Philosophy.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Engel P. (1997) *La dispute : Une introduction à la philosophie analytique.* Paris: Minuit.
- Fabiani J.-L. (2010) *Qu'est-ce qu'un philosophe français?* Paris: Editions de l'EHESS (in French).
- Lecour D. (2001) L'épistémologie française à la croisée des chemins. In: *Philosopher en français.* Paris: Presses Universitaires de France.
- Mulligan K. (1998, June 26) The Battle of the Two Schools. *The Times Literary Supplement.* Pp. 6–8.
- Gutting G. (2001) *French Philosophy in the Twentieth Century.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Poincaré H. (1990) Science and Method. In: Poincaré H. *On Science* (Pontryagin L.S., Ed.) Moscow: Nauka (Russian translation).
- Pudal R. (2004) La difficile réception de la philosophie analytique en France. *Revue d'histoire des sciences humaines.* Vol. 2, no. 11.
- Putnam H. (1997) A Half Century of Philosophy, Viewed from Within. *Daedalus.* Vol. 126, no. 1. pp. 175 – 208.
- Rey A. (2010) *Modern Philosophy.* Moscow: URSS (Russian translation).
- Wahl J. (1962) Introduction. In: *La Philosophie analytique: Cahiers de Royaumont* (pp. 9–10). Paris: Minuit.

Формальная семантика и структура смысла

П.С. Куслий

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье излагаются причины, по которым современная формальная семантика естественного языка представляет собой неотъемлемую часть более масштабной философской исследовательской программы по изучению природы интенциональности. Цель данной статьи в том, чтобы показать, каким образом исследования в области формальной семантики естественного языка стали реализацией большой философской исследовательской программы, а именно способом изучения природы интенциональных объектов, которые со времен Ф. Brentano считаются неотъемлемой частью психических феноменов. Психические феномены, в свою очередь, противопоставляются физическим феноменам в силу присущей им интенциональности (направленности на некий объект). В современной философии распространена позиция, согласно которой понимание природы интенциональности является ключом к пониманию природы сознания, а следовательно, и природы человека. В статье показано, что формальная семантика представляет структуру смысла языковых выражений, с помощью которой оформляется человеческая мысль, являющаяся одним из главных объектов интенционального сознания. В рамках формальной семантики данное представление осуществляется строгим, систематическим и эмпирически подтверждаемым образом на материале естественных языков, т.е. на тех символических системах, которые реальные люди используют в реальной практике для придания формы своим мыслям. Исследование осуществляется на материале работ Г. Фреге, заложившего основание для формально-семантической методологии. Таким образом дается ответ на вопрос, почему современное формальное языкознание, берущее начало в аналитической философии XX века, является философски значимой дисциплиной. Этот ответ является реакцией на возражения скептиков, считающих, что современная аналитическая философия не может считаться направлением, имеющим какую-либо серьезную философскую значимость.

Ключевые слова: формальная семантика, смысл, логическая форма, интенциональность, интенциональность, аналитическая философия.

Куслий Петр Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

kusliy@iph.ras.ru

<http://orcid.org/0000-0003-0205-6414>

Для цитирования: *Куслий П.С.* Формальная семантика и структура смысла // *Философские науки.* 2020. Т. 63. № 8. С. 34–46.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-34-46

Formal Semantics and the Structure of Meaning

P.S. Kusliy

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article discusses the reasons why modern formal semantics of natural language is an integral part of a larger philosophical research program for the study of the nature of intentionality. The purpose of this article is to show how research in the field of formal semantics of natural language became the implementation of a large philosophical research program that is focused on the nature of intentional objects, which since the time of F. Brentano have been considered an integral part of mental phenomena. Mental phenomena are opposed to physical phenomena due to their inherent intentionality (being focused on an object). In modern philosophy, it is commonly considered that the comprehension of the nature of intentionality is the key to understanding the nature of consciousness, and, consequently, the nature of man. The article shows that formal semantics represents the structure of the meaning of linguistic expressions, with the help of which human thought is formed, which is one of the main objects of intentional consciousness. In formal semantics, this representation is carried out in a rigorous, systematic, and empirically verifiable way on the basis of natural languages, that is, on those symbolic systems that real people use in real practice to shape their thoughts. The research is based on the works of G. Frege, who laid the foundation for the formal-semantic methodology. Thus, the answer is given to the question of why modern formal linguistics, which originates in the analytical philosophy of the 20th century, is a philosophically significant discipline. This response is a reaction to the objections of skeptics who believe that modern analytic philosophy cannot be considered a direction that has any serious philosophical significance.

Keywords: formal semantics, sense, logical form, intentionality, intensionality, analytic philosophy.

Petr S. Kusliy – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow, Department of Social Epistemology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

For citation: Kusliy P.S. (2020) Formal Semantics and the Structure of Meaning. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 34–46. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-34-46

Введение

По некоторой причине часто считается, что философской может быть исключительно работа, в которой обсуждаются так называемые стандартные философские проблемы: вопросы бытия, познания, этики. Между тем даже современные исследовательские программы в какой-либо из этих классических философских дисциплинах зачастую предполагают настолько высокий уровень специализации, что отдельные исследования, осуществляющиеся в рамках этих программ, могут непосредственно не обращаться к вопросам наиболее общего плана, а наоборот, фокусироваться на конкретных вопросах, рассмотрение которых предполагает общеметодологический анализ либо применение тех или иных научных методов для установления фактов и проверки сформулированных гипотез. Немалая часть философии науки построена на обсуждении философской значимости и следствий тех или иных конкретных научных результатов. Археология, например, дает материал для философского осмысления природы человека. При этом данные о раскопках и их анализ не имеют непосредственно философского содержания. Но они используются в построении философских аргументов в области социологии знания, этики и других дисциплин (см., например: [Hicks 2014]). Таким образом, можно вполне обоснованно говорить, что конкретные научные исследования могут представлять собой реализацию той или иной философской программы; программы, предполагающей общее мировоззрение и отношение к человеку и миру.

Цель данной статьи в том, чтобы показать, каким образом исследования в области формальной семантики естественного языка являются реализацией большой философской исследовательской программы, а именно способом изучения природы интенциональных объектов, которые со времен Ф. Brentano считаются неотъемлемой частью психических феноменов. Психические феномены, в свою очередь, противопоставляются физическим феноменам в силу присущей им интенциональности (направленности на некий

объект). В современной философии распространена позиция, согласно которой понимание природы интенциональности является ключом к пониманию природы сознания, а следовательно, и природы человека. Репрезентируя формальную структуру смысловой составляющей выражений естественных языков, а также условия истинности целых предложений, формальная семантика дает возможность изучить те способы, которыми человеческому сознанию может быть представлена мысль как ключевой элемент разумной психической деятельности. Независимо от того, сможет ли современная философия сознания свести интенциональные объекты к нейронным и иным физическим процессам в мозге или же победит философский дуализм, утверждающий независимый онтологический статус объектов сознания, – чтобы говорить об этих объектах, их нужно как-то представлять. Иными словами, нужна структура смысла. Формальная семантика предлагает эту структуру, причем делает это строгим, систематическим и эмпирически подтверждаемым образом на материале естественных языков, т.е. тех символических системах, которые реальные люди используют в реальной практике для придания формы своим мыслям. Таким образом, современный формально-семантический анализ естественных языков, будучи зачастую сфокусированным на отдельных феноменах отдельных языков, является ключевой составляющей более общей философской программы по изучению природы человека.

Ниже будет приведен общий абрис этой аргументации, показавший, как именно основания аналитической философии, представленные в работах Г. Фреге, Б. Рассела, Л. Витгенштейна и др., используются сегодня для решения вышеописанной задачи в рамках научной и эмпирически фундированной исследовательской программы. Надеюсь, что данная экспозиция сможет задать общее направление того ответа, который сегодня надлежит дать на возражения скептиков, считающих, что современная аналитическая философия не может считаться направлением, имеющим какую-либо серьезную философскую значимость.

Природа и структура смысла: семантический аргумент Г. Фреге

Как известно, семантическая концепция Г. Фреге, сформулированная им в статье «О смысле и значении» [Фреге 2000а], была двухмерной и предполагала разделение семантического содержания

ния языкового выражения на смысл и предметное значение. Так, предметным значением слова «Луна» является, согласно Фреге, само небесное тело Луна. Обсуждая эту теорию, Фреге пишет:

«Со стороны идеалистов и скептиков наши рассуждения, вероятно, уже давно встретили такого рода возражение: Ты говоришь здесь без дальнейших околичностей о Луне как некотором предмете; но откуда ты знаешь, что имя «Луна» вообще имеет (предметное. – *П. К.*) значение, откуда ты знаешь, что вообще что-либо имеет (предметное. – *П. К.*) значение?» На это я отвечаю: наша задача состоит не в том, чтобы сказать нечто о нашем представлении о Луне; и мы не довольствуемся смыслом, когда говорим «Луна», – мы предполагаем (предметное. – *П. К.*) значение. Допускать, что в предложении «Луна меньше Земли» речь идет о чем-либо представлении о Луне – значит совершенно искажать смысл. Если бы говорящий хотел это выразить, то он применил бы оборот «мое представление о Луне». Мы, конечно, можем заблуждаться в нашем предположении, и такие ошибки встречаются. Но вопрос о том, не ошибаемся ли мы всегда в этом предположении, может быть оставлен здесь без ответа; достаточно указать на намерение, которое руководило нами во время речи или мышления, чтобы иметь право говорить о значении знака, хотя и с оговоркой: «если таковое имеется» [Фреге 2000, 233–234].

Я привел этот отрывок целиком, потому что в нем представлен аргумент, который будет иметь ключевое значение для моего дальнейшего рассуждения. Возражая «идеалистам», Фреге не использует аргументы метафизического или эпистемологического свойства. Используемый им аргумент – семантический. Высказывание о Луне и высказывание о чем-либо представлении о Луне – разные с семантической точки зрения. И разница их проявляется в том, что, собственно, хотел сказать индивид, т.е. в содержании или смысле высказанного им предложения.

По Фреге, содержанием предложения, его смыслом является мысль. Развивая идеи Фреге, Л. Витгенштейн предложил считать содержанием утверждения условия его истинности: «4.024. Понять предложение – значит знать, что имеет место, когда оно истинно. (Следовательно, можно его понимать, не зная, истинно оно или нет.)» [Витгенштейн 1994, 20]. Исходя из этого понимания, отличие по смыслу высказывания о Луне от высказывания о чем-либо представлении о Луне, заключается в том, что у этих

высказываний разные условия истинности. Иными словами, возможна ситуация, когда утверждение о Луне истинно, а утверждение представлений о Луне – ложно. Простым примером такого случая будет пара предложений: «Луна вращается вокруг Земли» и «Мое представление о Луне вращается вокруг Земли». Есть основания считать, что первое истинно, а второе ложно. Из этого следует, что независимо от того, как обстоят дела в физическом мире и как он соотносится с содержанием человеческого восприятия, условия истинности высказываний о физических телах, с одной стороны, и восприятиях, с другой, разные, а значит, разное предметное значение у выражений «Луна» и «мое представление о Луне».

Для нас здесь важно то обстоятельство, что для того, чтобы убедиться в обоснованности предложенного Фреге аргумента, не нужно обладать какими-либо специальными теоретическими или практическими знаниями о мире и способах его данности индивидуальному сознанию. Достаточно просто быть носителем языка или просто понимать соответствующий язык, чтобы убедиться, что подстановка выражения «мое представление о Луне» на место выражения «Луна» не безобидна. Иными словами, семантическая аргументация Фреге здесь не просто объективна и эмпирически фундирована, но также и наглядна для любого, кто готов с ней ознакомиться.

Общность предметного значения у двух выражений, по Фреге, также не означает тождественности их семантического содержания, т.к. у них может быть разный смысл. Значимость этого различия Фреге также демонстрирует, не просто апеллируя к тому обстоятельству, что семантическое содержание языковых выражений определено в его системе как двусоставное, а вновь через наглядную демонстрацию. Несмотря на то что выражения «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда» имеют одно и то же предметное значение, вовсе не следует, что их семантическое содержание полностью одинаково. Так, предложение «Иван знает, что Утренняя звезда есть планета Венера» может быть истинным при ложности предложения «Иван знает, что Вечерняя звезда есть планета Венера». По Фреге, эти два выражения имеют разный смысл, хотя и обозначают один и тот же объект. Различие смыслов вновь демонстрируется с помощью семантического аргумента, который также является не просто строгим и объективным, но и эмпирически фундированным, если языковая практика рассматривается нами как эмпирический факт.

При этом смыслы, по Фреге, также имеют объективный статус, отличающий их от особенностей субъективного восприятия (представления) тем или иным индивидом:

«Значение собственного имени – это сам предмет, обозначенный этим именем; представление, которое при этом у нас возникает, вполне субъективно: между значением и представлением можно поместить смысл, который, в отличие от представления, хотя и не является субъективным, всё же не есть сам предмет. . . Предположим, некто смотрит на Луну в телескоп. Саму Луну можно сравнить со значением; она является предметом наблюдения, которое опосредовано реальным образом, возникающим внутри телескопа благодаря преломлению лучей в объективе, а также образом, возникающим на сетчатке глаза наблюдателя. Первый я сравниваю со смыслом, второй с представлением или восприятием» [Фреге 2000а, 233].

Вышеприведенное рассмотрение важно для нас потому, что оно показывает возможность (1) говорить о предметах, находящихся вне человеческой психики, и (2) отличать от них смыслы, имеющие отношение к объективной сфере умопостигаемого. Смыслы могут вообще не иметь под собой предметного значения. Фреге показывает это на примере термина «Одиссей». Человек может идентифицировать смыслы, которым в мире объектов не соответствует ничего, или различать смыслы, сообразующиеся в действительном мире с одним и тем же предметом. Сами эти смыслы человек может рассматривать как разные объекты, несмотря на то, что в действительном мире каждому из этих смыслов соответствует один и тот же предмет. Предложение «Утренняя звезда – вторая по удаленности от Солнца планета» и «Вечерняя звезда – вторая по удаленности от Солнца планета» являются истинными в силу одного и того же факта, но выражаемая ими мысль разная.

Отличая сферу смыслов от сферы предметов, Фреге предлагает наглядный, научный и эмпирически фундированный способ идентификации смыслов (через условия истинности предложений, в которые входят термины, выражающие эти смыслы), а также указывает на то, как может быть выявлена их структура (через тот вклад, который формулирующие их выражения приносят в условия истинности тех предложений, частью которых являются). Последнее обстоятельство было наглядно продемонстрировано Б. Расселом, показавшим, что определенная дескрипция «современный король Франции» приносит в условия истинности того предложения, в котором употребляет-

ся, не какой-то предмет, которому якобы приписывается то или иное свойство (например, «Современный король Франции лыс»), а целое утверждение о существовании индивида, обладающего определенным свойством уникальным образом [Russell 1905].

Загадка сознания, интенциональность и смыслы

Современная философия сознания исследует природу человеческого сознания как один из главных вопросов философии. Разгадать, в чем заключается природа сознания, сознательной активности, для многих философов означает дать ответ на вопрос о том, что такое человек. Разумеется, такой ответ не будет исчерпывающим, ибо философский вопрос о том, что такое человек, простирается и за пределы вопроса о природе сознания, однако ответы на многие другие вопросы могут оказаться зависимыми от ответа на вопрос о сознании. Считается, что именно сознание (обладание им) отличает человека от других объектов физического мира.

Одним из ключевых теоретиков сознания, заложивших основу философского осмысления этого понятия, был Ф. Brentano, который, как известно, провел фундаментальное различие между психическими и физическими феноменами и определил ключевой особенностью первых направленность на некий объект. Именно с понятием такой направленности сознания на некий объект связывается термин «интенциональность». Известный и часто цитируемый пассаж из его работы «Психология с эмпирической точки зрения» (1874) выглядит так:

«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 утверждается или отрицается, в любви – любится, в ненависти – ненавидится и т.д.» [Бrentано 1996, 33].

Важной особенностью объекта, на который направлен психический феномен, или психический акт, является его отличие от физических объектов. Согласно Brentano, сознание может сделать объектом своей направленности и то, что не представлено в мире физических предметов. Таким образом, сфера интенциональных объектов так же, как и сфера смыслов, описанная выше примени-

тельно к Г. Фреге, не сводится к сфере материальной предметности и в известной степени является от нее независимой.

Современная философия сознания предлагает целый спектр интерпретаций концепции Brentano применительно к проблеме сознания. Исследуется проблематика неинтенциональных актов сознания, а также интенциональности, присущей феноменам непсихического происхождения. Так, например, Н. Блок [Block 1995] разделяет общее пространство сознания на сферу актов сознания, которые являются осознаваемыми, и теми, которые являются чисто феноменальными и не требуют осознанности. Фрегевские смыслы, т.е. содержательно значимые феномены сознания, относятся к первому измерению. Ко второму измерению относится восприятие того, что не требует осмысленности. Квалиа, как данные чувственного восприятия, также требуют направленности сознания, однако вряд ли их восприятие требует той же степени осмысления, как, например, понятие современного короля Франции (см. об этом также обзорную статью [Jacob 2019]).

Таким образом мы видим, что сфера интенциональности сознания, проблематизация которой восходит к учению Brentano, может быть шире сферы смыслов, восходящей к Фреге. Между тем сфера смыслов, возможно, в большей мере является свойственной сознанию человека. Как бы то ни было, сфера смыслов является одной из важнейших составляющих сферы интенциональности сознания, ведь фрегевские смыслы являются одними из главных примеров интенциональных объектов. Долгое время интенциональность исследовалась философами исключительно через призму интенциональности [Chisholm 1957], т.е. семантической теории смысла, противопоставленной экстенциональности как семантической теории предметного значения [Карнап 1959].

Формальная семантика естественного языка и структура смысла

Упомянутая выше строгость предложенной Г. Фреге и развитой его последователями методологии исследования семантического содержания языковых выражений, частью которого является смысл, выражается не только в рассмотрении условий истинности предложения как ключевой семантической компоненты, требующейся для понимания. Фреге вводит понятие композициональности и продуктивности языка. Первое понятие сводится к идее о том, что значение сложного выражения является производным от значения составляющих его

простых выражений и способа их сочетания. Продуктивность же языка выражается в возможности формулировать в нем бесконечное множество осмысленных утверждений. Фреге пишет:

«Удивительные вещи совершает язык, выражая с помощью немногих слогов необозримо много мыслей; даже для мысли, которую впервые постиг какой-нибудь обитатель Земли, он находит облачение, благодаря которому ее может понять другой человек, – человек, для которого она совершенно нова. Это было бы невозможно, если бы мы не могли различать в мысли части, которым соответствуют части предложения; но это возможно, и строение предложения становится отражением строения мысли» [Фреге 2000б, 356].

Таким образом, анализ языка должен представить его как систему, в которой предложения могут быть истинными и ложными и, следовательно, обладают условиями истинности. Они генерируются из более простых выражений, каждое из которых также имеет предметное и смысловое содержание, а также из способа сочетания простых выражений. Правила сочетания простых выражений должны быть такими, чтобы с их помощью можно было построить бесконечное множество предложений, выражающих бесконечное множество мыслей.

Как уже было отчасти сказано выше, принципы логико-семантического анализа Фреге были развиты его последователями и составили классический корпус работ по аналитической философии. Упоминавшийся уже Б. Рассел был одним из ярких примеров того, как необходимые смысловые различия, которые языковая система должна была учитывать, черпались из обыденного словоупотребления. При этом к самому естественному языку, как такого рода системе, аналитические философы долгое время относились весьма скептически. Для них семантические различия были исключительно различиями мысли, а естественный язык, в котором они эти различия формулировали, воспринимался как неспособный систематическим образом их кодировать. В качестве идеала системы, представляющей смысловые различия, рассматривался язык логики, а не обыденный язык.

Однако даже сам Рассел, критиковавший естественный язык за то, что в нем имена собственные, обозначающие единичные объекты, могут иметь один и тот же грамматический статус подлежащего с определенными дескрипциями и кванторными выражениями, которые, с его точки зрения, никаких объектов не обозначали, в результате своей критики предлагал алгоритм по интерпретации определенных дескрипций и кванторных выражений, позволявший

корректным образом рассматривать их вклад в условия истинности тех предложений, в которые они входили. Иными словами, уже Б. Рассел показывал, как содержательный вклад отдельных естественно-языковых выражений отражался в логической структуре, представлявшей общее содержание предложения.

Систематически задача выявления такого алгоритма была реализована в работах Р. Монтегю (см., например: [Montague 1973; Montague 1974]), который показал, что кванторные выражения естественного могут иметь собственное содержание и вносить свой вклад в условия истинности предложения композиционным образом. Существенную роль здесь также играли лингвистические работы Д. Льюиса. Параллельное развитие генеративного синтаксиса в работах Н. Хомского и его последователей позволило представить множество естественных языков в качестве формальных систем, выражения которых генерировались посредством ограниченного набора рекурсивных правил.

Таким образом, в 1960-е и 1970-е годы были созданы ключевые предпосылки для систематического применения формально-семантического анализа к множеству естественных языков. Соответственно, появилась возможность и систематического представления того смыслового содержания, которое несли сформулированные в этих языках высказывания. Непосредственная реализация этого проекта на межъязыковом материале начала реализовываться в 1980-е годы. Естественные языки, структурная организация которых задавалась с помощью генеративного синтаксиса или иных лингвистических теорий, получали свою семантическую экспликацию (на уровне репрезентативных фрагментов) посредством формально-семантического аппарата, отвечающего требованию композициональности значения и его связи с условиями истинности. Данная процедура позволяет выявлять структурные аспекты семантического содержания выражений естественных языков.

Современная формальная семантика и реализация проекта Brentano

Современная структурная лингвистика в целом, и формальная семантика естественного языка в частности, занимаясь изучением структурных аспектов значения языковых выражений на материале различных естественных языков, одновременно занимается и реализацией программы Brentano через методологию, предложенную Frege и развитую в работах его последователей. Выявляя структуру смысла, присущего выражениям разных языков, эта дисциплина, используя язык в качестве выразителя мысли, проясняет то, как могут быть представлены сложные интенциональные объекты

познающему сознанию. Иными словами, эта дисциплина моделирует те способы, которыми может быть представлена человеческая мысль, являющаяся объектом интенционального акта.

Если программа Brentano имеет философскую значимость, то каким бы мог быть способ ее более методологически строгой, наглядной и эмпирически фундированной (т.е. фундированной в конкретном эмпирическом материале естественных языков), а потому и научной, реализации, как не изучение способов представленности смыслов в естественных языках? Ведь именно они выражают структуру человеческой мысли именно в тех ее разновидностях, в которых она реально представлена. И если это так, то аналитическая философия в целом и ее логико-семантическая методология в частности, будучи примененной сегодня к естественно-языковому материалу, имеет не просто прямую философскую релевантность, но даже в известной степени эксклюзивную значимость.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Брентано 1996 – *Брентано Ф.* Избранные работы. – М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1996.

Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть 1. – М.: Гнозис, 1994.

Карнап 1959 – *Карнап Р.* Значение и необходимость. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1959.

Фреге 2000а – *Фреге Г.* О смысле и значении // *Фреге Г.* Логика и логическая семантика. – М.: Аспект Пресс, 2000. С. 230–246.

Фреге 2000б – *Фреге Г.* Логические исследования. Часть 3: Структура мысли // *Фреге Г.* Логика и логическая семантика. – М.: Аспект Пресс, 2000. С. 356–370.

Block 1995 – *Block N.* On a Confusion about a Function of Consciousness // *The Nature of Consciousness / ed. by N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere.* – Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Chisholm 1957 – *Chisholm R.M.* Perceiving: A Philosophical Study. – Ithaca, NY: Cornell University, 1957.

Hicks 2014 – *Hicks D.J.* A New Direction for Science and Values // *Synthese.* 2014. Vol. 191. P. 3271–3295.

Jacob 2019 – *Jacob P.* Intentionality // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition) / ed. by E.N. Zalta.* – URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/intentionality/>

Montague 1973 – *Montague R.* The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English // *Approaches to Natural Language / ed. by J. Hintikka, J. Moravcsik, P. Suppes.* – Dordrecht: D. Reidel, 1973. P. 221–242.

Montague 1974 – *Montague R. English as a Formal Language // Formal Philosophy. Selected Papers of Richard Montague / ed. by R.H. Thomason. – New Heaven: Yale University Press, 1974.*

Russell 1905 – *Russell B. On Denoting // Mind. 1905. Vol. 14. No. 56. P. 479–493.*

REFERENCES

Block N. (1995) On a Confusion about a Function of Consciousness. In: Block N., Flanagan O., & Güzeldere G. (Eds.) *The Nature of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.

Brentano F. (1996) *Selected Works*. Moscow: Dom intellektual'noy knigi; Russkoye fenomenologicheskoye obschestvo (Russian translation).

Carnap R. (1959) *Meaning and Necessity*. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoy literatury (Russian translation).

Chisolm R.M. (1957) *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca, NY: Cornell University.

Frege G. (2000a) On Sense and Denotation. In: Frege G. *Logic and Logical Semantics* (pp. 230–246). Moscow: Aspekt Press (in Russian).

Frege G. (2000b) Logical Investigations. Part Three: The Structure of Thought. In: Frege G. *Logic and Logical Semantics* (pp. 356–370). Moscow: Aspekt Press (in Russian).

Hicks D.J. (2014) A New Direction for Science and Values. *Synthese*. Vol. 191, pp. 3271–3295.

Jacob P. (2019) Intentionality. In: Zalta E.D. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/intentionality/>

Montague R. (1973) The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English. In: Hintikka J., Moravcsik J., & Suppes P. (Eds.) *Approaches to Natural Language* (pp. 221–242). Dordrecht: D. Reidel.

Montague R. (1974) English as a Formal Language. In: Thomason R.H. (Ed.) *Formal Philosophy. Selected Papers of Richard Montague*. New Heaven: Yale University Press.

Russell B. (1905) On Denoting. *Mind*. Vol. 14, no. 56, pp. 479–493.

Wittgenstein L. (1994) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Moscow: Gnozis (Russian translation).

**Аналитическая традиция в праве:
через анализ языка –
к реконструкции социального порядка***

Л.А. Тухватулина

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Автор реконструирует предпосылки рецепции аналитической философии в правоведении и показывает, что разработка метода прояснения значений юридических понятий не в последнюю очередь связана с проблемой легитимации правоприменения. Проанализирован подход Г. Харта к проблеме соотношения «буквы» и «духа» закона в процессе интерпретации правовых норм. В статье обосновывается тезис о том, что процесс интерпретации определяется телеологически. В пределе своем толкование правовых норм предполагает воссоздание желаемого образа общества, реконструкцию той социальной онтологии, которая в наибольшей мере соответствует идеалу достижения социального блага. В статье рассмотрена коллизия «идеала порядка» и «идеала справедливости» как двух регулятивов правоприменения. Автор полагает, что осмысление этой коллизии в рамках аналитической традиции характеризовалось постепенным движением от идеала «механического» правоприменения, минимизирующего творческую роль интерпретатора, к идеалу гибкого толкования, ориентированного на достижение правовых целей в условиях изменчивости среды. Отмечается, что в рамках аналитического подхода было предложено теоретическое решение этой коллизии благодаря разработке идей «открытой структуры» (Г. Харт) и «открытой текстуры» права (Ф. Вайсман). Автор приходит к выводу, что развитие аналитической традиции в правоведении показало: критика языка и толкование значений отнюдь не являются техническими задачами, но предполагают построение метафизики права. В этой связи автор заключает: развитие идей аналитической традиции в правоведении демонстрирует, что тезис об отсутствии позитивной программы в аналитической философии, выдвинутый в заглавной статье дискуссии, может быть оспорен.

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 17-29-09178 «Анализ языка и междисциплинарность».

Ключевые слова: язык права, открытая структура права, идеал порядка, идеал справедливости, Г. Харт, Ф. Вайсман.

Тухватулина Лиана Анваровна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

spero-meliora@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9390-9701>

Для цитирования: *Тухватулина Л.А.* Аналитическая традиция в праве: через анализ языка – к реконструкции социального порядка // *Философские науки.* 2020. Т. 63. № 8. С. 47–55.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-47-55

Analytic Tradition in Law: Through the Analysis of Language to the Reconstruction of Social Order*

L.A. Tukhvatulina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article reconstructs the premises of the reception of analytic philosophy in jurisprudence and shows that the development of a method for clarifying the meanings of legal concepts is not least connected with the problem of legitimizing law enforcement. The article analyzes H.L.A. Hart's approach to the problem of correlation between the "letter" and "spirit" of the law in the process of interpreting legal norms. The article argues that the process of interpretation is determined teleologically. In its limit, the interpretation of legal norms presupposes the re-creation of the desired image of society, the reconstruction of such social ontology that is most consistent with the ideal of achieving social welfare. The article examines the collision of the "ideal of order" and the "ideal of justice" as two regulations of law enforcement. The author believes that the interpretation of this collision within the analytical tradition was characterized by a gradual movement from the ideal of "mechanical" law enforcement, which minimizes the creative role of the interpreter, to the ideal of flexible interpretation focused on achieving legal goals in a changing environment. It is noted that, according to analytic approach, a theoretical solution to this conflict was proposed due to the development of the ideas of an "open texture" of law (H.L.A. Hart,

* The research is supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 17-29-09178 "The Analysis of Language and Multidisciplinarity."

F. Waismann). The author demonstrates that the development of the analytic tradition in jurisprudence has shown that the criticism of language and the interpretation of meanings are not technical tasks, but it presupposes the construction of a metaphysics of law. In this regard, the author concludes: the development of the ideas of the analytic tradition in jurisprudence demonstrates that the thesis about the absence of a positive program in analytic philosophy, put forward in the first (A.L. Nikiforov's) article of the discussion, can be challenged.

Keywords: language of law, open texture of law, ideal of order, ideal of justice, H.L.A. Hart, F. Waismann.

Liana A. Tuxvatulina – Ph.D. in Philosophy, Research Fellow, Department of Social Epistemology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

spero-meliora@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9390-9701>

For citation: Tuxvatulina L.A. (2020) Analytic Tradition in Law: Through the Analysis of Language to the Reconstruction of Social Order. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 47–55. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-47-55

Введение

Тот факт, что аналитическая философия нашла широкое применение в области права, кажется вполне предсказуемым и понятным. Право существует как языковой феномен, который моделирует социальную реальность, меняет социальные отношения, организует жизнь людей в обществе. Что как не анализ языка права может дать ответ на вопрос о том, что есть право? Однако востребованность языкового анализа в праве имеет и политико-философские предпосылки. Общеобязательность и действенность правовых норм основана на том, что они предписывают тот или иной образ действий от имени абстрактной «общей воли». В системе права артикулируется образ желаемого для общества порядка – того, который должен в наибольшей степени отвечать существующим идеалам справедливости. Этот образ не предписывается народу сувереном, но отражает консенсус между свободными людьми. В дальнейшем источнике конкретных норм, безусловно, становится суверен (какие бы институциональные формы ни принимала его власть). Однако в истоках легитимности нормативного порядка – именно деперсонифицированная «общая воля». По-видимому, именно с этими философскими основаниями

легитимности политической власти и правового порядка связаны стремления максимально «обезличить» и саму реализацию власти через правоприменение. «Обезличить» – значит сделать процесс толкования норм максимально «механическим», подчиненным строгой инструкции и минимизирующим творческое участие интерпретатора. Всякое субъективное привнесение в толкование права и процесс правоприменения должно быть сведено к минимуму, поскольку «частная» воля (скажем, воля судьи), приводящая норму в действие, некоторым образом ставит под вопрос самую легитимность вменения. Именно поэтому желанным идеалом некоторых правоведов оставалось построение такой модели обоснования права, где правовые нормы выстроены в логически упорядоченную цепочку, а правила интерпретации каждой нормы максимально прозрачны и подчинены логике структурной организации нормативной системы. В силу этого сама структура позволяет минимизировать (в идеале – и вовсе устранить) риск субъективного усмотрения и обеспечить единообразие правоприменения. Несколько утрируя замысел сторонников формализма, можно заключить, что правоведом или судьей «должна говорить норма». Наиболее последовательная реализация этого проекта была представлена в концепции Г. Кельзена. Однако идеи английского правоведа, наиболее яркого представителя аналитической традиции в философии права Герберта Харта, во многом связаны с достижением этой же цели.

Интерпретация и телеология

Ключевой задачей аналитическая юриспруденция сделала анализ юридических понятий в различных контекстах их употребления. При этом прояснение смысла не может исчерпываться определением понятий, но предполагает *объяснение* их употребления («рассмотрение условий, при которых высказывания, где они используются характерным для них образом, являются истинными» [Боденхаймер 2017, 272]. В силу того, что правовые понятия не имеют прямой связи с «вещами», определение не способствует преодолению проблемы семантической двусмысленности. При этом задача прояснения значений слов в правовой норме состоит в выявлении «стандартного значения» (совокупности вещей, которые обозначает то или иное слово независимо от контекста его употребления) и в обнаружении «полутеней» значений, которые определяются контекстуально.

Пример, который демонстрирует возникающие здесь трудности, мы возьмем из полемиического комментария гарвардского философа права Лона Фуллера. Предположим, существует такое правовое установление: «Тот, кто спит на железнодорожной станции, совершает проступок, наказуемый штрафом в размере 5 долларов» [Фуллер 2017, 322]. Полицейские задерживают двух граждан, один из которых, утомившись в ожидании поезда, сидел на скамейке прямо, но тихо храпел. В то время как второй принес на станцию подушку и одеяло, однако был задержан до того, как уснул. На кого из этих граждан должен наложить штраф судья? Существенно, что выявление «стандартного значения» слова «спать» (находиться в физиологическом состоянии сна) не способствует прояснению смысла правовой нормы. Так, не может вызвать одобрения решение судьи оштрафовать первого гражданина, состояние которого на момент задержания соответствовало физиологическому состоянию спящего человека. Здравый смысл подсказывает, что оштрафовать следует второго гражданина, несмотря на то что он не находился в состоянии сна, когда к нему подошли полицейские. Подталкивает нас к этому представление о *цели*, которую, как мы полагаем, преследовал законодатель, вводя эту норму, – а именно: не допустить превращения железнодорожной станции в ночлежку для лиц без определенного места жительства. При этом знание об этой цели никоим образом не извлекается из толкования отдельных слов, составляющих правовую норму. Понимание целей правоприменения выходит за границу анализа языка права и требует более широкого философского контекста. Такого рода знание является ценностно нагруженным, оно выражает причастность интерпретатора определенной правовой культуре и остается во многом неявным. В пределе своем, толкование правовых терминов требует постановки вопроса о возможности достижения желаемого для общества блага посредством определенного толкования нормы. К слову, именно этот, «телеологический», аспект правоприменения позволяет предположить, что функцию судьи едва ли смог бы выполнять искусственный интеллект, интерпретирующий нормы на основании предзаданных алгоритмов. Минимизация «человеческого фактора», связанного как с личностными особенностями (например, склонность к обвинительным приговорам), так и с неформальными установками внутри судейского сообщества, является одним из условий «чистоты» правоприменения. Однако

такого рода «редукция» субъекта, по-видимому, противоречит самой природе права.

Интерпретация и контекст

Подход к интерпретации норм через прояснение значений обнаруживает свою уязвимость в том, что он не позволяет сформулировать однозначные принципы интерпретации «полутеней». При этом «в самой природе понятия укоренено то, что оно фиксировано и определено только в своей сердцевине или ядре и что оно становится смутным и нечетким, когда мыдвигаемся от центра к периферии... Именно в этой внешней области полутеней право неизбежно пересекается с этикой, экономикой, социальной политикой и другими факторами. По этой причине чисто правовое «прояснение» (или «объяснение») понятий, не сопровождающееся исчерпывающим рассмотрением социальных факторов, которые могут оправдать расширение, сужение или переформулировку понятий, не может рассматриваться как значительный шаг вперед по сравнению с простым определением» [Боденхаймер 2017, 276].

Иными словами, понимание «буквы» закона в данном случае достижимо лишь в ее соотнесении с «духом» закона. При этом отметим, что сама по себе ориентация на цель при толковании правовых норм вовсе не является залогом того, что правовой порядок будет способствовать достижению общего блага или же отвечать идеалам справедливости. Опыт нацистского правосудия показал, что «размытость» правовых понятий создает колоссальные возможности для правового обоснования заведомо неправосудных деяний, которые оправдывались своеобразными представлениями об *исторической необходимости*. Понимание целей права отражает общие представления о добре и зле, отношении к человеку, понимании задач, которые ставит перед собой общество. И если эти представления деформированы тоталитарной идеологией, то подчинение «буквы» закона его «духу» разрушает автономию права и превращает его в средство политических репрессий. Ригидность права, которая становится следствием буквалистского прочтения норм, равно как и произвольность интерпретации в стремлении к реализации внешних целей, – две крайности, которые инициируют поиск компромиссных теоретических решений внутри различных направлений в философии права. Примечательно, что аналитическая традиция нашла своеобразный ответ

на этот вызов, не согласившись с утверждением Г. Кельзена о том, что «вся правовая система может с успехом опираться на эмоциональное предпочтение идеала порядка, ставящего себя над идеалом справедливости» [Фуллер 2017, 283].

Задача соотнесения значения и контекста нашла отражение в идее «открытой структуры права», которую в работе «Понятие права» сформулировал Г. Харт. Здесь отразилось понимание того, что правовые нормы включают термины, которым свойственна «возможность смутности» («открытая текстура», по Ф. Вайсману [Вайсман 2019]). Важно, что эта особенность является неустранимой в силу того, что никогда не могут быть заранее определены все возможные контексты их употребления. Иными словами, эти термины невозможно раз и навсегда «прояснить до конца», их определение предполагает возможность корректировки [Оглезнев 2019]¹. В свою очередь, корректировка создает основу для гибкого правоприменения, ориентированного на такое толкование норм, которое максимально соответствовало бы обстоятельствам. «Если бы мир, в котором мы живем, описывался лишь конечным числом свойств и все они, вместе со всеми комбинациями, в которых могут встречаться, были бы известны нам, тогда можно было бы предусмотреть заранее каждую возможность. Мы бы создали правила, применение которых в отдельных случаях не приводило бы к дальнейшему выбору... Это был бы мир, пригодный для “механической” юриспруденции» [Харт 2007, 131]. Однако такое понимание правовой реальности является едва ли пригодным для решения задач, стоящих перед правоведами. И весьма примечательно, что именно в рамках аналитической философии права, которая могла бы выстроить «башню из слоновой кости» для юридической герменевтики, была сформулирована идея об определяющей роли социального контекста в толковании норм.

Заключение

Именно идея «открытой структуры» как неотъемлемой характеристики права создает возможности для поиска компромисса между «идеалом порядка» и «идеалом справедливости» как двумя фундаментальными, но зачастую конфликтующими

¹ В приведенном нами выше примере, по сути, продемонстрирована «открытая структура» нормы, запрещающей спать на железнодорожной станции.

ценностями в праве. Впоследствии эта идея нашла отражение в концепциях, не принадлежащих аналитической традиции (скажем, в работах правоведов – последователей Н. Лумана [Luhmann 1988; Perez 2006; Тухватулина 2017]). Однако возникла она именно в контексте логического анализа языка права – благодаря признанию того, что понимание «механики» права возможно лишь в контексте понимания мировоззренческих установок, целей и ориентиров, определяющих образ общества. Именно поэтому нельзя согласиться с тезисом о том, что аналитическая традиция не является собственно философской, поскольку исчерпывается критикой языка и не содержит позитивной программы. Именно анализ языка оказывается необходимым этапом реконструкции целостного образа общества, социальной картины мира, данной через правовые нормы. И эта реконструкция всякий раз предполагает соотнесение «буквы» и «духа» закона, как того требует «открытая структура права». А значит, подход, предложенный аналитиками, дает возможность для построения метафизики права, которая не будет «витать в облаках», но будет иметь строгие основания.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Боденхаймер 2017 – *Боденхаймер Е.* Современная аналитическая юриспруденция и границы ее полезности // *Харт Г.Л.А.* Философия и язык права. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2017. С. 271–280.

Вайсман 2018 – *Вайсман Ф.* Многоуровневая структура языка // *Эпистемология и философия науки.* 2018. № 4. С. 219–230.

Оглезнев 2019 – *Оглезнев В.В.* «Открытая текстура» эмпирических понятий и лингвистический антиредукционизм Фридриха Вайсмана // *Эпистемология и философия науки.* 2019. № 3. С. 110–122.

Тухватулина 2017 – *Тухватулина Л.А.* Рациональность в праве: подход Н. Лумана // *Эпистемология и философия науки.* 2017. № 4. С. 175–190.

Фуллер 2017 – *Фуллер Л.Л.* Позитивизм и верность праву: ответ профессору Харту // *Харт Г.Л.А.* Философия и язык права. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2017. С. 281–333.

Харт 2007 – *Харт Г.Л.А.* Понятие права. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.

Luhmann 1988 – *Luhmann N.* Closure and Openness: on Reality in the World of Law // *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society* / ed. by G. Teubner. – Berlin: Walter de Gruyter, 1988. P. 335–348.

Perez 2006 – *Perez O.* The Institutionalisation of Inconsistency: From Fluid Concepts to Random Walk // *Paradoxes and Inconsistencies in the Law* / ed. by O. Perez & G. Teubner. – Oxford; Portland, OR: Hart Publishing, 2006. P. 119–144.

REFERENCES

Bodenheimer E. (2017) Modern Analytical Jurisprudence and the Limits of its Usefulness. In: Hart H.L.A. *Philosophy and the Language of Law* (pp. 271–280). Moscow: Kanon+, ROOI Reabilitatsiya (Russian translation).

Fuller L.L. (2017) Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart. In: Hart H.L.A. *Philosophy and the Language of Law* (pp. 281–333). Moscow: Kanon+, ROOI Reabilitatsiya (Russian translation).

Hart H.L.A. (1961) *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press (Russian translation: Saint Petersburg: Saint Petersburg State University, 2007).

Luhmann N. (1988) Closure and Openness: on Reality in the World of Law. In: Teubner G. (Ed.) *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society* (pp. 335–348). Berlin: Walter de Gruyter, 1988,

Ogleznev V.V. (2019) Open Texture of Empirical Definitions and Linguistic Anti-Reductionism of Friedrich Waismann. *Epistemology & Philosophy of Science*. Vol. 56, no. 3, pp. 110–122 (in Russian).

Perez O. (2006) The Institutionalisation of Inconsistency: From Fluid Concepts to Random Walk. In: Perez O. & Teubner G. (Eds.). *Paradoxes and Inconsistencies in the Law* (pp. 119–144). Oxford; Portland, OR: Hart Publishing.

Tukhvatulina L.A. (2017) Rationality in Law: N. Luhmann's Approach. *Ratsional'nost' v prave: podkhod N. Lumana. Epistemology & Philosophy of Science*. Vol. 54, no. 4, pp. 175–190 (in Russian).

Waismann F. (2018) The Multi-Level Structure of Language (V.V. Ogleznev & V.A. Surovtsev, Trans.). *Epistemology & Philosophy of Science*. Vol. 55, no. 4, pp. 219–230 (in Russian).



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-56-71

Оригинальная исследовательская статья
Original research paper

Наука у Вебера в контексте современного мышления

Л.А. Маркова

Института философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Макс Вебер анализирует классическую науку (XVII – начало XX веков), не касаясь революции в физике начала прошлого столетия. Вебер не анализирует тот факт, что прошлое знание при этом не опровергается, не разрушается, оно становится маргинальным и вступает в общение со своим конкурентом. Однако именно такой тип связи с философией науки Вебера помогает нам понять ее особенности. Новое знание по Веберу выводится из предыдущего, опровергая его истинность. На этом основании Вебер пишет, что наука отличается от искусства, где произведения сохраняют свою значимость независимо от времени, когда они были созданы. Классическая наука, современником которой он был, как любая другая в истории, будет признана несовершенной и ее место в мышлении, именно как науки, будет менее значимым. Меняется роль науки, но ее характеристики остаются прежними. Однако значимость ее, именно как науки, снижается. Можно согласиться с Вебером, что классическая наука продолжает активно функционировать, она необходима. Удовлетворяя вновь возникающие запросы общества, классика может обнаруживать прежде скрытые свои возможности и в то же время побуждать новое научное мышление укреплять свои позиции. Понятие революции постепенно исчезает из работ, исследующих науку, вместо него популярными становятся такие социологические понятия как технопарк, инновационный центр, сочетающие в себе одновременно перемены и в логике знания, и в техническом оснащении социума. Логические и социальные характеристики науки совмещаются, граница между ними становится менее заметной. Если в эпоху классики окружающий человека искусственный мир выстраивался на базе законов природы, то теперь он создается на базе законов мышления. Для Вебера этот мир был безмолвным и мертвым, именно об этом свидетельствовала классическая наука. Думать иначе Веберу было трудно и в силу рамок его жизни.

Теперь окружающий мир наделен искусственным интеллектом, и с ним надо уметь общаться. Чтобы понять Вебера, необходимо установить контакт с классической наукой в его понимании, а не пытаться разрушить ее и объявить ненужной.

Ключевые слова: наука, социум, религия, логика, общение, диалог, классика, не-классика, Новое время, разрушение.

Маркова Людмила Артемьевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

markova.lyudmila2013@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-3396-9235>

Для цитирования: *Маркова Л.А.* Наука у Вебера в контексте современного мышления // *Философские науки.* 2020. Т. 63. № 8. С. 56–71. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-56-71

Max Weber on Science, in the Context of our Days Thinking

L.A. Markova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

Max Weber analyzes the science of the Modern Period. The revolution in physics at the beginning of the 20th century, the creation of quantum mechanics bring to the fore another type of scientific thinking. It is important to note that past knowledge in this case is not refuted, not destroyed, it becomes marginal and enters into communication with its competitor. It is this type of communication with Weber's philosophy of scientific thinking that helps us to understand its specificity. According to Weber, new knowledge is derived from the previous one, refuting its truth. On this basis, Weber writes that science is different from the art, where the created works retain their significance regardless of the time when they were created. For modern science the predecessor is necessary as *another*, without which not any communication is possible. Classical science, about which Weber writes, is necessary and continues to function. Satisfying the re-emerging needs of society, it can detect previously hidden possibilities and, at the same time, encourage new scientific thinking to strengthen its position. The concept of revolution disappears gradually from the works on science. Instead, sociological concepts such as an innovation center or a technopark that combine simultaneously changes in the logic of knowledge and in the technical equipment of society are becoming popular. Logical and social

characteristics of science are combined, the boundary between them becomes less noticeable. If in the era of classics the artificial world surrounding man was built on the basis of the laws of nature, now it is being created on the basis of the laws of thinking. For Weber, this world was silent and dead, this is what classical science testified to. Now the world around us is endowed with artificial intelligence, and we must be able to communicate with it. To understand Weber, it is necessary to establish contact with the world of classics, and not to try to destroy it and to declare it worthless.

Keywords: science, social, religion, logic, communication, dialog, classical, no-classical, New time, destruction.

Lyudmila A. Markova – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow, Department of Social Epistemology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

markova.lyudmila2013@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-3396-9235>

For citation: Markova L.A. (2020) Max Weber on Science, in the Context of our Days Thinking. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 56–71.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-56-71

Введение

Что заставляет ученых заниматься наукой? Что привлекает их в научной деятельности? Ответ не будет одинаковым во времена Макса Вебера и в конце XX – начале XXI века. Вебер дает вполне адекватную, точную характеристику классической науке, науке Нового времени. Нельзя с ним согласиться в одном: он распространяет ее особенности в историческое прошлое, отыскивает отдельные черты классики в мышлении древних индусов или древних греков, придавая им, этим чертам, слишком большое значение для тех эпох. Да и науку будущего он представляет такой же, в ее логических характеристиках, как и современная ему. Однако к этому Вебера принуждает его собственное определение, понимание науки Нового времени.

Основные идеи о строении общества, о сущности социальных связей Макс Вебер развивает без ссылок на науку как серьезную составляющую этих отношений. Это можно объяснить тем, что для него работа ученого и социальная деятельность людей по организации их коммуникаций друг с другом в повседневной жизни очень далеки друг от друга. Основа экономического и социального развития общества в целом, по мнению Вебера, определяется, прежде всего, протестантской религией. Те страны, которые в большей

степени были привержены Реформации, гораздо успешнее развивали капиталистическое производство. Религия поддерживала хозяйственную деятельность и наделяла ее нравственным и духовным значением. Прежде всего, она характеризовалась индивидуальным подходом при решении хозяйственных задач.

Общественные науки ближе Веберу, видимо поэтому он уделяет много внимания политике [Вебер 1990а]. Вебер считает главными две особенности науки. Это, во-первых, для него является фактом, что все предпосылки, все личные склонности ученого лежат за пределами научного знания и процессов его развития. Во-вторых, само развитие знания совершается строго прогрессивно.

Вопрос, каким должен быть политик, является этическим вопросом, утверждает Вебер. Страсть, чувство ответственности, глазомер – решающие качества для политика. Тщеславие есть свойство весьма распространенное, от которого не свободен, пожалуй, никто. Это нечто вроде профессионального заболевания в академических кругах. Но тщеславие обычно не является помехой научной деятельности. Иное дело – политика. Стремление к власти есть одно из его необходимых средств, поэтому «инстинкт власти» обычно называют нормальным качеством политика. Грех против его призвания начинается там, где стремление к власти становится предметом сугубо личного самоопьянения вместо того, чтобы служить исключительно делу.

Занятия политикой обладают легитимностью, если опираются на три основания, считает Вебер. Это, во-первых, авторитет нравов, *привычка* ориентироваться на их соблюдение. Второе – авторитет *личного дара*, харизма, полная личная преданность. В третьих – сила легальности, *вера* в рационально созданные правила, ориентация на подчинение установленным правилам. Бросается в глаза использование Вебером таких не свойственных научной рациональности понятий, как привычка, личный дар, харизма, личная преданность, вера в правила, надежда и им подобные. В значительной степени на этом обстоятельстве он основывает тип рациональности, которая, в определенном смысле, не является абсолютной. То есть присущие ей свойства меняют свое значение в зависимости от их использования в тех или иных условиях.

В качестве примера Вебер пишет о заповедях Нагорной проповеди, другими словами, об абсолютной этике Евангелия. Богатый юноша опечален, у него было большое имение. Но Евангельская заповедь безусловна и однозначна: отдай все, что ты имеешь, совершенно все. Политик скажет, что это требование социально бессмысленно, пока оно касается всех. Но этическая заповедь

говорит именно об этом, такова ее сущность. Налогообложение, конфискация, одним словом, насилие и порядок – против всех. Или: подставь другую щеку! – безусловная заповедь не задается вопросом, каким же это образом другому приличествует бить. Этика только для святого. Следует быть святым во всем, хотя бы в идеале. Христианские заповеди абсолютны: убивать плохо, красть нельзя, обманывать тоже запрещено, но в отдельных случаях обстоятельства могут заставить человека пойти на несоблюдение этих норм, при этом *сами заповеди остаются неизблемыми*. Подход к поступкам человека индивидуальный. Бить плохо, но, защищая свою честь, можно ответить ударом на удар. Таким образом, в повседневной жизни, в политической деятельности нравственные нормы неизблемы, но использоваться они могут по-разному. Важно, однако, что при этом сами они, в своем содержании, *остаются неизменными*. В отношении естествознания Вебер более строг.

Вебер о естествознании

Деятельность ученых-естествоиспытателей не допускает никакого отступления от законов научной рациональности, пишет Вебер. Их нарушение всегда находится под запретом. Если вода при строго обозначенных условиях (температура, давление) кипит при 100 градусах, то она будет кипеть при этой температуре в любой лаборатории, в любое время, в любой стране. Именно такое поведение изучаемого предмета обеспечит получение объективного, истинного знания об окружающем мире.

Ученый должен быть увлечен наукой. Без страсти и убежденности в том, что должны были пройти тысячелетия, прежде чем появился ты, и другие тысячелетия молчаливо ждут, удастся ли тебе твоя догадка, без этого человек не имеет призвания к науке. Однако страсть является предварительным условием самого главного, считает Вебер, вдохновения. Он не согласен с распространившимся мнением, что наука стала чем-то вроде арифметической задачи, решаемой в лаборатории вроде как на фабрике, что она создается одним только холодным рассудком, а не всей душой. Кто так рассуждает, тот не учитывает, что ученому нужна идея, причем идея верная. Но ничего не приходит в голову по желанию. Одним холодным расчетом ничего не достигнешь. Расчет – это только предварительное условие. У дилетанта может возникнуть внезапная догадка, но она не заменит упорного труда. Вдохновение играет в науке не меньшую роль, чем в искусстве. Но судьба научной работы очень отличается от судьбы результата художественного творчества. Научная работа вплетена в движение

прогресса. В то же время совершенное произведение искусства никогда не будет превзойдено и никогда не устареет. В искусстве прогресса нет. Однако каждый ученый знает, что полученный им результат устареет через 10, 20, 50 лет. Таков смысл научной работы. Почему же мы занимаемся наукой? Прежде всего, полагает Вебер, ради чисто практических, технических целей.

Научный прогресс является важнейшей частью процесса интеллектуализации, который происходит на протяжении тысячелетий. История науки прогрессивна. Но имеет ли этот прогресс выход за пределы чисто практической и технической сферы, задается вопросом Вебер. Для ответа Вебер обращается к произведениям Льва Толстого, который решает его через проблему смерти. Для культурного человека смерти нет, потому что жизнь отдельного человека, включенная в прогресс, по своему внутреннему смыслу не имеет конца, она уходит в бесконечность. Далее Вебер обращается к Платону, во времена которого был открыт смысл понятия. Из постижения понятия вытекало следствие: достаточно найти правильное понятие прекрасного, теплого, храброго и так далее, как будет постигнуто их истинное бытие. А это открывало путь к тому, чтобы учиться, как надлежит вести себя в реальной жизни. В эпоху Возрождения возник второй инструмент научного познания, эксперимент, который контролирует познание, считает Вебер, и без которого была бы невозможна эмпирическая наука.

Но что же значит наука для человека, что делает ее привлекательной для ученого в наши дни, что она дает позитивного для практической и личной жизни? Задавая этот вопрос, пишет Вебер, мы стоим перед проблемой «призвания» в науке. Во-первых, наука прежде всего разрабатывает, конечно, технику овладения жизнью – как внешними вещами, так и поступками людей – путем расчета. Во-вторых, наука разрабатывает методы мышления, рабочие инструменты и вырабатывает навыки обращения с ними. Но на этом дело науки, к счастью, полагает Вебер, еще не кончается [Вебер 1990б].

Жизнь, основанная на самой себе, знает только несовместимость наиболее принципиальных жизненных позиций, между которыми надо делать выбор. Вместе с тем, как пишет Вебер, «сегодня наука есть профессия, осуществляемая как специальная дисциплина и служащая делу самосознания и познания фактических связей, а вовсе... не составная часть размышления мудрецов и философов о смысле мира» [Вебер 1990б, 6].

Наука в XX веке, уверен Вебер, позволяет человеку ориентироваться в жизни и судить о ней, принимать правильные реше-

ния в жизненных ситуациях, когда необходимо сделать нужный выбор. Но это возможно, только если вы опираетесь на расчет и технические параметры развития общества. Такого типа интеллектуализация мышления на базе науки требует устранения из получаемого результата всего, связанного с человеком. Вдохновение, увлеченность, страсть, которые привели ученого в науку, остаются за пределами получаемого результата. Соответственно, и окружающий мир воспринимается отчужденным от человека, существующим самостоятельно, он безмолвный и безответный. Человек может чувствовать себя его властелином, извлекать пользу из его эксплуатации, не задумываясь о наличии пределов такого отношения к природе. Ученого привлекает перспектива стать субъектом такого рода деятельности, господином окружающего мира.

Произошедшие в научном мышлении перемены, прежде всего в результате научной революции начала XX века, оказали огромное влияние и на философское, и на социологическое истолкование науки. Существенно трансформировалось ее место в обществе, связь научного исследования с другими видами деятельности. Социология Вебера, как и в целом классическое мышление периода Нового времени (XVII – начало XX века), формировалась по образцу научного. Фундаментальные трансформации, которые претерпела наука, неизбежно отразились и на философском мышлении, и на повседневном. Не мог не претерпеть серьезных трансформаций и тот подход, классический, к анализу науки, одним из ярких представителей которого был Вебер. Классика вычленяет определенные свойства мысли и делает их базой мышления в целом. Эти свойства берутся из реальности, человек их способен воспринять тем или иным из своих органов чувств. Для классики очень важно, что предметы могут объединяться, обладая каким-то общим для них свойством. Дэвид Юм использовал такой пример. Англичане очень отличаются от французов, но у них есть общее качество – они люди. В науке причастность изучаемого предмета именно к тому понятию, которое обозначает определенный круг вещей, обосновывается в ходе эксперимента, не всегда реального, эксперимент может быть и мысленным.

Суть классического эксперимента в том, что отбрасываются, игнорируются все свойства предмета, которые выделяют его из совокупности родственных ему. Оставшееся свойство или свойства взяты из реальности и из них формируется идеальная модель действительности. Эта модель демонстрирует *простое* на определенном уровне устройство мира, подчиняющегося фундамен-

тальным законам. Человеку в этом мире места нет. И. Пригожин и И. Стенгерс пишут, что классическая наука открыла человеку безмолвный мир. «Она открыла людям мертвую, пассивную природу, поведение которой с полным основанием можно сравнить с поведением автомата» [Пригожин, Стенгерс 1986, 45]. Революция в физике одновременно совершила переворот в философском мышлении, а великие физики первой половины прошлого века, авторы научной революции, продумывали и философские проблемы. М. Борн писал, что о науке Нового времени, начиная с Г. Галилея и И. Ньютона, он будет говорить, опираясь «исключительно на одну сторону вопроса – на разделение субъекта и объекта при описании природы» [Борн 1963, 228]. И он же: «Классическая физика принимала как само собой разумеющееся, что имеется такой объективный мир, который не только существует независимо от наблюдателя, но может быть изучен этим наблюдателем без нарушения его в процессе наблюдения. ...Но современная физика показала, что как раз это неправильно. А с этим связана философская проблема, трудность которой состоит в том, что нужно говорить о состоянии объективного мира, при условии, что это состояние зависит от того, что делает наблюдатель. Это ведет к критическому исследованию того, что мы понимаем под выражением “объективный мир”» [Борн 1963, 81].

Вебер, вполне в духе классики, освобождает мир от всего человеческого. Соответственно, и получаемое о нем знание тоже, если оно истинное, должно быть лишено, во всяком случае в идеале, от чего бы то ни было хоть как-то связанного с ученым и его деятельностью. Этот тезис в Новое время в значительной степени определял не только теоретическое, но и эмпирическое восприятие мира. Не случайно в середине прошлого столетия столь популярным стало выражение теоретическая нагруженность эксперимента. Другими словами, эксперимент предназначен для подтверждения или опровержения того или иного теоретического положения, которое определяет постановку и ход эксперимента. Даже простое эмпирическое наблюдение имеет некоторую предварительную установку, и эмпирия не может быть одинаковой для всех. Между тем, в классике познаваемый предмет должен оставаться одним и тем же, независимо от того, познается он или нет, а если познается, то не имеет значения, кем и когда. В результате мы имеем один-единственный мир и единого субъекта, познающего этот мир и бесконечно совершенствующий свое знание о нем. Только в этом случае получаемое знание будет объективным и истинным, будет обладать этими краеугольными

свойствами классического мышления. И Вебер со своих позиций достаточно точно, вполне в духе классики вписывается в рациональность этого типа.

Поворот в научном мышлении середины XX – начала XXI века

В середине XX века совершился поворот научного мышления, состоявший в том, что не предмет, а ученый целым рядом своих характеристик определяет и логику, и содержание получаемого знания. Идеи Вебера никак не вписываются в формирующееся неклассическое мышление. Иначе стал видаться весь окружающий нас мир. Он уже не мертвый и безмолвный, и мы не столько *познаем* его как некоторую объективную данность, а стремимся *понять* его, установить контакт с автором познаваемого в данный момент предмета [Маркова 2016]. Вместо отношения человек – предмет, мы имеем отношение человек – человек. Гейзенберг писал, что по существу мы познаем самих себя. В этом направлении трансформировалось мышление многих философов прошлого века. Витгенштейн в начале века не допускал выхода логики в эмпирическую действительность. Он писал, что если вы не можете выразить мысль логически, то лучше вообще ничего не говорите. В философии науки может быть только одна логика и один субъект. Однако в конце своей профессиональной деятельности он придерживался уже других взглядов, он дополнил и релятивизировал свою классическую модель неисчерпаемой прагматикой языковых игр. В философии У. Куайна тоже осуществляется выход в нелогическую сферу, в контекст, в деятельность субъекта. Куайн делает этот шаг, поставив под вопрос разделение предложений на аналитические и синтетические, а также показав, что точность перевода представляет собой большую проблему. Р. Рорти предлагает заменить отношение человек – природа на отношение человек – человек. Вместо исследования – разговор как окончательный контекст.

Такое погружение мысли в контекст, в условия ее возникновения, порождало много, на первый взгляд неразрешимых, трудностей логического характера. И анализ Вебером классического мышления предлагает выход из них. Главная из этих сложностей – проблемность понятий *объективности* и *истинности* научного знания. Если знание зависит от процесса получения результата, от особенностей ученого-автора этого процесса, то в разных ситуациях проведения исследования одного и того же предмета результаты будут получены тоже разные. Если физики правы,

и самый акт наблюдения влияет на характеристики и поведение изучаемого предмета, то невозможно познать действительность «как она есть сама по себе». Эта действительность будет присутствовать в научном знании нагруженной социальностью своего происхождения из условий деятельности ученого. Пусть не все, но какие-то свойства контекста будут влиять на получаемое знание. И эти свойства каждый раз другие. Контекст формируется из той среды, в которой работает ученый, где он проводит свой эксперимент. Эта среда не может повторяться с абсолютной точностью, и каждый раз эксперимент воспроизводит это неизбежное различие. Как же быть с прогрессивным развитием науки у Вебера? В классике, в *макрофизике*, этот факт игнорируется, так как для формирования классической логики значение имеют только значимые, каждый раз повторяющиеся свойства контекста, «управляющие» процессом получения результата. Если новое знание не выводится логическими средствами из предыдущего, а возникает из контекста [Касавин 2008; Fuller 2002], большинство элементов которого вообще не принадлежит науке, то как этот новый результат вписывается в структуру науки, становится ее частью [Мамардашвили 1996]? У Вебера такой трудности не возникает, так как в прогрессивной истории научного знания все, не принадлежащее логике знания, с самого начала из этой истории исключается. Новое знание рождается из предыдущего логическими средствами, и не возникает даже проблемы о его включении в общий ряд развития. У Т. Куна такая проблема появляется как несоизмеримость нового знания, логики новой парадигмы с логикой парадигмы старой. Важно, однако, что при этом не только прежняя парадигма, но и только что возникшая рассматриваются им как уже существующие в своей логической целостности. Каким образом сформировалось новое знание в голове ученого, если этот процесс не происходит как выведение новой парадигмы из ей предшествовавшей, Куном не рассматривается. Этот шаг в развитии науки Кун видит как определенную трудность, но не как проблему, требующую своего решения. Он пишет: «... новая парадигма возникает всегда сразу, иногда среди ночи, в голове человека, глубоко втянутого в водоворот кризиса. Какова природа этой конечной стадии, как индивидуум открывает (или приходит к выводу, что он открыл) новый способ упорядочения данных, которые теперь оказываются объединенными, – этот вопрос приходится оставить здесь не рассмотренным и, может быть, навсегда» [Кун 1977, 160].

Как видим, Кун достаточно пессимистически смотрел на возможность уловить логику рождения нового знания. Вернее сказать, он допускал, что такой логики вообще не существует. Однако тут он был неправ. Для решения возникшей проблемы не годилась классическая логика, но уже возникала логика другая, с которой можно было установить контакт, как с источником нового типа рассуждений. Библер говорил по этому поводу, что если не удастся понять эмпирию, надо превратить ее в другую логику и вступить с ней в диалог. Для этого необходимо предельное самообращение нашего разума, его способность изменять основания, начала собственного бытия. Разум по-новому актуализирует бесконечно-возможное бытие мира. Библер пишет: «Это и есть замедленная, заторможенная в до-действии точка (средоточие) философской логики, собственно философского мышления. Это – пафос предельного погружения в изначальность мышления, это – способность авторства “мира впервые”» [Библер 1991, 376].

Логика, чтобы логически обосновать свое начало, полагает Библер, должна стать *диалогикой*, стать спором двух и более сфокусированных в одной точке логик. Начало логики формируется не в результате влияния социальных структур извне, само начало приобретает черты социальности, встраивая в себя социальные характеристики контекста. В начале мысли нет еще разделения на материальное и идеальное. Здесь осуществляется выход за пределы логического, в эмпирию (что запрещалось ранним Виттгенштейном), которая не может быть осмыслена существующей логикой. Формируется новая логика, с новым началом. В результате, новая логика не может встроиться в структуру науки прежним способом, то есть не может быть выведена логически из предыдущего знания. Другими словами, появление нового знания совсем не обязательно, как полагал Вебер, должно пониматься как продолжение прогрессивного развития. У науки может быть и другой способ собственного построения. Проблема состоит в отношении этого нового начала с началом другого типа, началом его предшественницы. Однако не только предшественницы, но и основаниями других сосуществующих друг с другом парадигм (воспользуемся терминологией Куна). Новое знание встраивается в науку не своими результатами, а своими корнями. Временной ряд можно проследить, но он уже не играет решающей роли. Пространство играет большую роль, чем время. Эту мысль развивал и Ж. Делез.

Такой взгляд на рождение нового знания предлагает другую, чем в классике, картину науки. Это теперь не следование во време-

ни научных открытий, когда каждое новое достижение выводится из предыдущего и превосходит его по точности, адекватности воспроизводства действительности. При этом прогрессивность – неотъемлемое свойство развития знания. В не-классике подход к изучению научного знания иной. Каждое новое открытие рождается не из предыдущего знания, а из своих собственных корней, которые включают в себя и проблемность своей предшественницы, и эмпирию, которую не удастся познать прежними средствами. Нарушается прежний вариант связи прошлого и настоящего, их взаимодействие «погружается» в основания, а не является следованием результатов, одного за другим, со все большей точностью воспроизводящих в себе действительность. Но основания разные, отсюда возникает проблема несоизмеримости. По словам Библера, логика становится «спором логических начал», а не конкуренцией достигнутых результатов, как у Вебера. Этот спор начал в прошлом веке выражается прежде всего в форме диалога.

Диалог принципиально меняет представление о науке. Пожалуй, главное отличие можно сфокусировать в следующем факте. Новое знание не отрицает, не разрушает, не объявляет устаревшим и ложным знание предшествующее. Более того, оно ему необходимо. Ведь для диалога необходимы, как минимум, два собеседника. Таким собеседником в первую очередь и является предшественник нового результата. Как и диалог двух действующих персонажей в театральной постановке, в науке спор оппонентов выявляет те или иные черты каждого из них, при этом не только слабые, а даже чаще сильные, но до сих пор не проявившие себя. Классическая наука функционирует и в XXI веке, причем успешно выполняет сложные возникшие в обществе новые задачи. При этом проявляются такие ее свойства, которые до сих пор не были востребованы. И в этом смысле идеи Вебера о науке никак нельзя считать устаревшими. В связи с новыми веяниями из лексикона и философов, и социологов постепенно исчезает понятие революции, оно используется все реже и реже. Утверждение в науке на первых ролях нового типа знания не приводит к революционному разрушению прежнего.

Рождение нового знания, формирование его оснований – это творческий процесс, происходящий в голове ученого. Исследование науки перемещается с изучения результатов на изучение деятельности ученого, но не всякой, а именно творческой, которая всегда в классике выводилась за пределы доступного логическому пониманию. В изучении науки происходит поворот. Знание рассматривается не с точки зрения его обращенности к внешнему

миру, а с точки зрения его оснований в работе ученого. Чтобы понять науку, надо увидеть в научном знании следы человеческой деятельности. Эти следы не устраняются, наоборот, они выявляются как определяющие специфику полученного результата. Результаты все разные, каждый из них имеет своего автора. Новое понимание науки рождалось в дискуссиях философов и социологов [Касавин 2013; Fuller, Lipinska 2014; Goldman 2010; Goldman 1999; Fuller 2002]. Во внимание принимается не только последний полученный результат и его предшественник, но и сосуществующие с ними в настоящем, а также и в историческом прошлом достижения деятельности ученых. Ведь современное научное знание для его понимания соотносится, вступает в диалог и с античным, и средневековым типами мышления. И не только с научным, но и религиозным, и художественным, и бытовым. И все это разнообразие бытия служит «материалом» для построения соответствующего *контекста* того или иного творческого акта. Подобно тому, как персонаж на театральной сцене по-разному проявляет себя в разговоре-общении с другими действующими лицами, используя те или иные свои способности для убеждения собеседника в своей правоте, так и в научном диспуте классики с не-классикой первая может обнаружить не замеченные прежде даже ее сторонниками возможности своего функционирования. Исследователя науки интересует не только цепочка следующих друг за другом и обоснованных в таком порядке *полученных результатов* деятельности ученых, но и все пространство, заполненное «вспышками» *творческих актов* в головах ученых. Интерес представляет в первую очередь не полученный результат, а процесс его получения и сопутствующие ему события социального, личностного характера. Именно этот процесс как социальный оказывается в центре внимания, а линейное, прогрессивное развитие знания рассматривается как маргинальное, но ни в коем случае не отрицается его присутствие в современной науке как один из ее признаков [Маркова 2016].

Безусловно, Вебер с полным основанием вычленяет в развитии классической науки ее прогрессивный характер и в этом видит ее отличие от искусства. И трудно упрекать его в том, что он не мог успеть осмыслить результаты научной революции начала прошлого века. Но для нас представляет большой интерес та точность, с которой он вычленяет главные особенности классики. Это позволяет нам, в соответствии с нашим же пониманием современного диалогического характера мышления, уточнять, совершенствовать особенности науки наших дней. Без этого спорить

с Вебером особенно трудно. Тем более что он очень скрупулезно, точно выявляет социальные, психологические, нравственные особенности научного творчества, хотя и в качестве таких его сторон, которые должны быть удалены из логики научного мышления. Но ведь прежде, чем что-то устранять, это что-то надо еще уметь обнаружить.

Заключение

Понимание науки Вебером не отрицается как ложное, не разрушается научным мышлением XXI века, но становится маргинальным, как и вся классическая наука. Интерпретация Вебера продолжает существовать и функционировать в наши дни, но задачи, которые она решает, не обладают первостепенным значением для общества. Наука Вебера базируется на законах мира, понимаемого как объективно существующий независимо от человека. Наука наших дней опирается на законы человеческого мышления. Соответственно и современная техника базируется на искусственном интеллекте [Berry 2014; Маркова 2017].

Подъемный кран, паровоз, самолет, не снабженные электронной начинкой, работают на базе классической науки. Но самолет наших дней главным элементом своей конструкции имеет электронное управление. Разумеется, корпус самолета нельзя сделать, не зная законов классической физики. И использование этих законов может становиться более искусным, а их знание более совершенным. И все-таки искусственный интеллект – главная составляющая современного самолета, и функционирует этот интеллект на базе законов человеческого мышления в первую очередь, а не на законах материального мира [Маркова 2016]. Поэтому подходить к технике наших дней, считая ее воплощением исключительно математических законов, с циркулем и линейкой в руках, не имеет смысла. Но Вебер был прав, он имел дело с классикой, а классическое естествознание было математическим. Однако его собственная теория науки никогда, ни через 10, ни через 50 лет не будет признана преодоленной и отвергнутой, но не потому, что она занимает место в прогрессивном развитии научного знания, хотя это тоже имеет место. Она всегда будет присутствующей и необходимой в совокупности философских представлений о мышлении, и это присутствие будет не отдалять, как думал Вебер, а сближать ее с искусством. Веберу, однако, трудно было предвидеть такое направление развития науки в самом начале прошлого века, когда ученых начинает привлекать возможность соотнести, сравнить свои идеи и с современниками, и с предшественниками не с целью их преодолеть и опровергнуть, а чтобы вступить с ними в общение.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Библер 1991 – *Библер В.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Издательство политической литературы, 1991.

Борн 1963 – *Борн М.* Физика в жизни моего поколения. – М.: Издательство иностранной литературы, 1963.

Вебер 1990а – *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990.

Вебер 1990б – *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990.

Касавин 2008 – *Касавин И.* Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию. – М.: Альфа-М, 2008.

Касавин 2013 – *Касавин И.* Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. – М.: Альфа-М, 2013.

Кун 1977 – *Кун Т.* Структура научных революций. – М.: Наука, 1977.

Мамардашвили 1996 – *Мамардашвили М.К.* Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. – М.: Языки русской культуры, 1996.

Маркова 2016 – *Маркова Л.А.* Поворот в исследованиях социального характера научного знания // *Вопросы философии.* 2016. № 4. С. 182–193.

Маркова 2017 – *Маркова Л.А.* Другая наука, в результате – новая научная политика // *Вопросы философии.* 2017. № 12. С. 91–102.

Пригожин, Стенгерс 1986 – *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986.

Berry 2014 – *Berry D.M.* The Social Epistemologies of Software // *On Twenty-Five Years of Social Epistemology: A Way Forward* / ed. by J.H. Collier. – London: Routledge, 2014. P. 123–143.

Fuller 2002 – *Fuller S.* Social Epistemology / 2nd ed. – Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Fuller, Lipinska 2014 – *Fuller S., Lipinska V.* The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism. – London: Palgrave Macmillan, 2014.

Goldman 1999 – *Goldman A.* Knowledge in a Social World. – Oxford: Oxford University Press, 1999.

Goldman 2010 – *Goldman A.* Why Social Epistemology is Real Epistemology // *Social Epistemology* / ed. by A. Haddock, A. Millar, and D. Pritchard. – Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 1–28.

REFERENCES

Berry D.V. (2014) The Social Epistemologies of Software. In: Collier J.H. (Ed.) *On Twenty-Five Years of Social Epistemology: A Way Forward* (pp. 123–143). London: Routledge.

Bibler V.S. (1991) *From the Wissenschaftslehre to the Logic of Culture. Two Philosophical Introductions in the Twenty First Century*. Moscow: Politizdat (in Russian).

Born M. (1963) *Physics in My Generation*. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoy literatury. (Russian translation).

Fuller S. (2002) *Social Epistemology* (2nd ed.). Bloomington: Indiana University Press.

Fuller S. & Lipinska V. (2014) *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism*. London: Palgrave Macmillan.

Goldman A. (1999) *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press.

Goldman A. (2010) Why Social Epistemology is Real Epistemology. In: Haddock A., Millar A., & Pritchard D. (Eds.) *Social Epistemology* (pp. 1–28). Oxford: Oxford University Press.

Kasavin I.T. (2008) *Text. Discourse. Context. Introduction to Social Epistemology of Language*. Moscow: Alfa-M (in Russian).

Kasavin I.T. (2013) *Social Epistemology. Basic and Applied Problems*. Moscow: Alfa-M (in Russian).

Kuhn T. (1977) *Structure of Scientific Revolutions*. Moscow: Nauka (Russian translation).

Mamardashvili M. (1996) *Arrow of Cognition: Sketches of Natural-Historical Epistemology*. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury (in Russian).

Markova L. (2016) Turn in Research Social Nature of Scientific Knowledge. *Voprosy filosofii*. No. 4, pp. 182–193 (in Russian).

Markova L. (2017) Other Science, in Result – a New Science Policy. *Voprosy filosofii*. No. 12, pp. 102–114 (in Russian).

Prigogine I. & Stengers I. (1986) *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Moscow: Progress (Russian translation).

Weber M. (1990a) Politics as a Vocation and Profession. In: Weber M. *Selected Works*. Moscow: Progress (in Russian).

Weber M. (1990b) Science as a Vocation and Profession. In: Weber M. *Selected Works*. Moscow: Progress (in Russian).

**Современная политическая экономика
в контексте социальной философии**

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-72-90

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

**Ноономика. Опыт творческого развития
идей С.Д. Бодрунова**

С.В. Шачин

*Мурманский арктический государственный университет,
Мурманск, Россия*

Аннотация

Статья излагает основные положения теории ноономики С.Д. Бодрунова, сформулированные в его книге «Ноономика», и синтезирует их с ведущими теориями лидеров Франкфуртской школы – Ю. Хабермаса и А. Хоннета. Под ноономикой понимается новая стадия развития общества в целом, в котором произойдет вытеснение человека из материального производства, что даст возможность каждому свободно развивать свои творческие силы. Однако на пути к ноономике человечеству надо избежать срыва в состояние «цифрового концлагеря», что возможно только путем трансформации самой человеческой природы, перехода «от зоо к ноо». Это подразумевает синтез науки и культуры и высшую ценность нравственного самосовершенствования для каждого человека. Поэтому именно развитие разума человека позволит осуществить переход к ноономике. Именно исследование содержания и возможностей разума позволит творчески развить теорию ноономики путем привлечения концепции коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса и новой теории социализма А. Хоннета. Коммуникативная рациональность есть особая способность, посредством которой возможно достижение взаимопонимания между представителями конфликтующих общественных классов и выработка универсальных норм деятельности, позволяющих обеспечить устойчивое развитие общества в целом. Данная способность может развиваться в рамках особой институциональной среды, основанной на солидарной деятельности. В ней каждый человек будет рассматривать успешную реализацию планов других в качестве условия возможности осуществления своих планов. Эта среда будет реализацией свободы в ее социальной форме. В рамках солидарной деятельности возникают новые универсальные смыслы общественного развития, которые сумеет сформулировать коммуникативная общественность. Далее эти смыслы заменят

существующие, ориентированные на прибыль и неограниченный экономический рост, и тем самым преобразуют сложившуюся институциональную систему.

Ключевые слова: ноономика, теоретический разум, практический разум, коммуникативный разум, коллективное благо, социальная свобода.

Шачин Святослав Вячеславович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социальных наук Мурманского арктического государственного университета.

s_shachin@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-3959-5585>

Для цитирования: Шачин С.В. Ноономика. Опыт творческого развития идей С.Д. Бодрунова // Философские науки. 2020. Т. 63. № 8. С. 72–90. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-72-90

Noonomics. Experience of Creative Continuation of S.D. Bodrunov's Ideas

S.V. Shachin

Murmansk Arctic State University, Murmansk, Russia

Abstract

The article presents the main provisions of S.D. Bodrunov's theory of noonomics and synthesizes them with the leading theories of the leaders of the Frankfurt school: Jürgen Habermas and Axel Honneth. Noonomics refers to a new stage in the development of society as a whole, in which people will be forced out of material production, which will allow everyone to freely develop their creative powers. However, on the way to noonomics, humanity must avoid falling into a state of “digital concentration camp,” which is possible only by transforming human nature itself, moving “from zoo- to noo-state.” This implies a synthesis of science and culture and the highest value of moral self-improvement for each person. Therefore, it is the development of the human mind that will allow the transition to noonomics. It is the study of the content and possibilities of the mind that will allow us to creatively develop the theory of noonomics by using J. Habermas's concept of communicative rationality and A. Honneth's new theory of socialism. Communicative rationality is a special capability which makes possible to achieve mutual understanding between representatives of conflicting social classes and develop universal norms of activity that allow for the sustainable development of society as a whole. This capability can be developed within a special institutional environment based on solidarity activities. Thus, each person will consider the successful implementation

of the plans of others as a condition for the possibility of implementing their plans. This network of social institutions based on solidarity activity will be the realization of freedom in its social form. Within the framework of solidarity activities, new universal meanings of social development arise, which the communicative community will be able to formulate. Further, these meanings will replace the existing ones, which are focused on profit and unlimited economic growth, and thus transform the existing institutional system.

Keywords: noonomics, theoretical reason, practical reason, communicative reason, collective good, social freedom.

Sviatoslav V. Shachin – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Social Sciences, Murmansk Arctic State University.
s_shachin@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0003-3959-5585>

For citation: Shachin S.V. (2020) Noonomics. Experience of Creative Continuation of S.D. Bodrunov's Ideas *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 72–90.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-72-90

Теория ноономики С.Д. Бодрунова

Автор теории ноономики С.Д. Бодрунов в своей одноименной монографии «Ноономика» проводит комплексный анализ тех качественных изменений не просто в экономике, но и во всех сферах общественной жизни и культуры, которые происходят с человечеством в настоящее время [Бодрунов 2018а, 2].

Ноономика определяется как «производство, основанное, во-первых, на вытеснении человека из непосредственного процесса производства через предельное повышение его знаниеинтенсивности, и во-вторых, на постановке этого производства под контроль человеческого разума, опирающегося на адекватный уровень культуры самого человека» [Бодрунов 2018а, 129]. Вся часть как бы подводит читателя к пониманию этого определения. Сначала автор анализирует изменения в индустриальном обществе и отмечает, что возникают две тенденции, которые на первый взгляд выглядят противоречащими друг другу: все большая концентрация капиталов и экономической власти собственников транснациональных корпораций до такой степени, что происходит манипулирование спросом и предложением в глобальном масштабе, с другой стороны, все большая децентрализация управления и формирование индивидуальных «электронных коттеджей», связанных между собой интернетом, т.е. реализуется сетевой принцип структурирования экономики и общества

[Бодрунов 2018а, 45–47]. Автор даже заостряет указанное противоречие и, обобщая реалии всемирного экономического кризиса, делает вывод о том, что «мы подошли к пределу эффективности существующей модели развития» [Бодрунов 2018а, 56]. Формируется новый технологический уклад, основанный на использовании NBICS-технологий, Бодрунов подчеркивает, что постоянное изменение технологий становится неотъемлемой частью самого производственного процесса, а это ведет к необходимости «интеграции науки, производства и образования» (именно под таким названием в Москве ежегодно проводятся Конгрессы работников образования и науки, где С.Д. Бодрунов – один из главных организаторов и спонсоров) [Бодрунов 2018а, 60]. Такая интеграция откроет возможность образования в течение всей жизни (тут Бодрунов опирается на идеи еще одного из лидеров данного конгресса – О.Н. Смолина) [Бодрунов 2018а, 60]. Скрытые же формы экономического господства ведут к тому, что такая новая экономика сможет образоваться только в центре мирового капиталистического хозяйства, а периферия будет лишена доступа как к знаниям, так и к новому технологическому укладу, и от усилий россиян зависит, сумеют ли они пробиться в новую экономическую реальность или нет [Бодрунов 2018а, 66].

Повествуя о технологических предпосылках к новому этапу индустриального производства, С. Бодрунов отмечает, что удельный вес материальных затрат в общих издержках производства последовательно уменьшается, а удельный вес интеллектуальных затрат увеличивается, так что наступает момент качественного перехода, когда математические кривые, выражающие удельный вес описанных затрат, пересекаются, после чего готовый продукт становится как бы все более дематериализуемым, т.е. все более знаниеемким и менее материалоемким [Бодрунов 2018а, 72] (А.В. Бугалин в своих устных выступлениях метко называет этот график «крестом Бодрунова»). Итак, «именно знания станут главным ресурсом будущего времени» [Бодрунов 2018а, 73]. Описанные NBICS-технологии, усиливая друг друга, позволяют получать готовый продукт вместо дистриктивных (т.е. вычитающих, удаляющих лишнее) производственных технологий (обрезок, спиливаний, стачивания исходных заготовок) противоположными технологиями, позволяющими совершить сборку продукта из элементов путем объединения разных материалов или даже наращивания слоя за слоем [Бодрунов 2018а, 82]. На основе этого анализа Бодрунов уточняет, что основой экономики XXI века является комплекс из высокотехнологического материального

производства, науки и культуры в единстве с образованием, формирующим человека, владеющего знаниями и способного применить их в производстве [Бодрунов 2018а, 87].

Общество, которое возникает на основе описанных качественных изменений в экономике, С.Д. Бодрунов называет НИО-2 (т.е. новым индустриальным обществом второго поколения, первым же поколением было общество, описанное в знаменитой книге Д. Гэлбрейта). Прежде всего в этом обществе человек не просто будет освобожден от использования физической силы в процессе производства, но сумеет все больше выходить вообще за пределы производства, то есть все базовые физиологические потребности человека будут удовлетворены, и отпадет необходимость работать ради выживания; само же производство будет во все большей степени передаваться автономно функционирующим комплексам, производящим готовый продукт без вмешательства человека (последнее будет требоваться только в случае нарушений или аварий) [Бодрунов 2018а, 91–93]. В этой связи уже сегодня раздаются тревожные голоса о том, что рабочие места станут прогрессирующим дефицитом, вплоть до ситуации, когда само наличие работы будет важной социальной привилегией. С. Бодрунов склоняется к тому, что высвободившиеся из материального производства люди найдут себя в сфере науки, образования и творчества в целом, поскольку именно развитие этой сферы позволит формировать нового человека, который будет способен сначала создать НИО-2, а затем и справиться с его вызовами [Бодрунов 2018а, 100–101]. Одним из таких вызовов является необходимость качественного изменения человеческих потребностей: необходимо во все более возрастающей мере ставить виталические потребности под контроль высокой культуры, чтобы не допустить культа сверхпотребления в глобальном масштабе, для которого на Земле уже сейчас недостаточно природных ресурсов [Бодрунов 2018а, 104–105]. Эту мысль нельзя понимать примитивно в смысле искусственного ограничения удовлетворения потребностей, так как это удовлетворение всегда было главным драйвером экономического развития. Имеется в виду ограничение именно «неоптимальности действий, девиантности человека в процессе удовлетворения своих потребностей» [Бодрунов 2018а, 108]; автор книги даже высказывает утверждения о том, что человек должен становиться все более духовным, что в процессе воспитания потребуются «вливать в него сакральные духовные знания» [Бодрунов 2018а, 109], что позволит сгладить будущие конфликты, связанные с повышением доступности знаний, а также с изменением природы материаль-

ного производства и всех производственных отношений в этом контексте [Бодрунов 2018а, 110–112].

В разделе «Ноосфера и ноопроизводство: новые технологии – вызов человеку и обществу» ее автор рассматривает проблему исходного выбора направления развития ноопроизводства, который встает перед человечеством: «либо поворот к человеку разумному; либо в тупик, в технотронное общество, где элита удовлетворяет безмерно растущие и преимущественно симулятивные потребности, а большинство занято в сфере обслуживания, которая все больше превращается в сферу *прислуживания* – с возможной утратой контроля за развитием техносферы» [Бодрунов 2018а, 118]. Выбор в позитивном направлении (то есть выбор в пользу становления ноосферы) предполагает прежде всего смену целевой установки развития: вместо примата количественных показателей должны возникнуть ориентиры качественного прогресса, предполагающего духовное развитие самого человека, а также развитие его способностей к общению [Бодрунов 2018а, 120–121]. Условием возможности такого позитивного выбора является достижение особого синтеза между наукой и культурой в том смысле, что наука будет получать все больше подлинных знаний о мире и о человеке в нем, а культура будет развивать самопознание человека и способствовать его нравственному самосовершенствованию [Бодрунов 2018а, 128]. Однако на пути к ноопроизводству и ноосферному обществу человечество вошло в фундаментальный кризис, причинами которого является растущее несоответствие между высокими темпами научно-технического прогресса и медленными изменениями в структуре социально-экономической системы [Бодрунов 2018а, 137]. Демо-социальные аспекты этого кризиса – как уже описанный дефицит рабочих мест, так и «недо-разумная» деятельность человека в технологической сфере, ведущая к техногенным катастрофам, нарастанию негативных побочных последствий от непродуманных изменений в производстве (например, продуктов питания, где массово применяются технологии генной инженерии) и мн. др. [Бодрунов 2018а, 138].

Далее С.Д. Бодрунов вводит два понятия, с помощью которых он обсуждает технологические предпосылки становления ноопроизводства: потенциал пенетрации, то есть мера способности различных технологий (особенно из разных составляющих NBICS-экономики) проникать друг в друга и взаимно друг друга усиливать, и рединесс (от английского *ready*, быть готовым), то есть готовность различных материальных производств и – шире – общества в целом к восприятию новых технологий и их внедре-

нию. Этот раздел книги важен для понимания следующего раздела, прямо посвященного нооэкономике. Тонкость в понимании этого понятия состоит в том, что нооэкономика уже не есть новая форма экономики, а есть нечто более универсальное, чем всего лишь экономика: нооэкономика охватывает не просто отношения между людьми в процессе производства, а «отношения по поводу ноопроизводства, развивающегося без прямого участия человека, но регулируемого и направляемого человеческим разумом» [Бодрунов 2018а, 167]. Бодрунов приходит к еще более сильному утверждению о том, что нооэкономика как хозяйственная система отличается от экономики отсутствием прямых отношений между людьми в процессе материального производства (эти отношения становятся опосредованными сложным комплексом всех общественных отношений, обеспечивающих описанное выше повышение потенциала пенетрации разных технологий и высокий редиесс к ним, по сути дела – теми отношениями между людьми, которые складываются в сфере науки, образования и культуры) [Бодрунов 2018а, 171]. В связи с этим изменяется природа общественных отношений в самой основе: все больше усиливается зависимость капиталиста от высокообразованного и креативного работника и уменьшается зависимость работника от капиталиста; расширяется пространство общественной собственности при уменьшении пространства собственности частной в связи с тем, что сами знания выступают в роли общедоступного блага, которое не уменьшается по мере его потребления, а наоборот – увеличивается [Бодрунов 2018а, 179]. Поэтому происходит смена самих принципов социальной стратификации: на место ранжирования по объему капитала (экономического и политического) встает распределение людей по уровню образования и шире – по уровню их творческих способностей, а также по силе их развития и саморазвития в целом [Бодрунов 2018а, 188–189]. Социальное неравенство при этом остается, но оно заключается теперь не в неравных возможностях удовлетворить свои потребности, а в неравных способностях воспринять те возможности, что открывает нооэкономика [Бодрунов 2018а, 193], т.е. в неравных способностях к саморазвитию, к преодолению искушения сверхпотребления, демонстративного потребления для подтверждения статуса, а также к решению экзистенциального вопроса о смысле своего существования в целом. Нообщество предполагает не просто формирование новой иерархии потребностей по сравнению с привычной для всех нас (выраженной в так называемой «пирамиде Маслоу»), а в новой иерархии ценностей как общества, так и само-

го человека в направлении высшей ценности творчества и самопознания, что предполагает в том числе и развитие способности сознательного самоограничения виталических потребностей как на уровне общества, так и каждым индивидом [Бодрунов 2018а, 211]. Также все больше будет стираться различие между профессиональной деятельностью и жизнью, между рабочим и свободным временем, а человек будет стремиться стать все более универсальным и в пределе – приобщиться к универсальному знанию [Бодрунов 2018а, 215]. Предвидя скепсис читателей, сошлемся на С. Бодрунова, что в переходный период к ноономике наиболее действенным будет не внешнее ограничение потребительства, а внутреннее самоограничение, которое будет определяться новым характером и содержанием деятельности человека и формирующимися на ее основе социальными отношениями [Бодрунов 2018а, 220]. Новый же человек, описанный в этом абзаце, является не пустым лозунгом, а необходимым элементом самого общества, позволяющим сохранить и развивать нообщество (если же человек останется прежним, то мы получаем «цифровой концлагерь»), а более глубокое обоснование самой природы нового человека и понимание путей перехода к нему потребует развития «когнитивных технологий» (что и позволяет гуманитариям разглядеть свое место в нообществе) [Бодрунов 2018а, 222–223].

В завершающем разделе книги «На пути к нооэкономике» описывается процесс становления нооэкономики как два последовательных эволюционных шага, на первом из которых происходит преобразование человеком своей биологической природы, а на втором – возвышение человека над техносферой и экономикой в целом, что подразумевает все большее подчинение разуму развития общества, причем сама рациональность при этом качественно трансформируется [Бодрунов 2018а, 226, 245–247]. Критерием экономического *развития* (С. Бодрунов подчеркивает, что именно оно должно прийти на смену экономическому *росту*) в ноономике является удовлетворение конкретных разумных потребностей человека [Бодрунов 2018а, 256–258]. Вопрос о том, как же конкретно надо понимать эту новую рациональность и что означают разумные потребности, С. Бодрунов оставляет открытым, лишь замечая, что разум намного шире, чем его узкое понимание в существующей сейчас экономической парадигме [Бодрунов 2018а, 263]. Также отмечается необходимость соединения технологической рациональности и того разума, что воплощен в культуре, поскольку именно «культурный код» позволяет установить качественные характеристики разумных потребностей и тех благ, что будут про-

изводиться и потребляться, а также именно на основе культуры могут быть завязаны новые отношения между людьми в процессе труда и общественной жизни в целом [Бодрунов 2018а, 296] – например, в экономических отношениях будут постепенно сниматься все посредники и «останутся прямые отношения людей и их потребностей» [Бодрунов 2018а, 267], регулируемые так называемыми «технологиями доверия» [Бодрунов 2018а, 268]. С. Бодрунов не исключает также и целенаправленное воздействие на эволюцию самого человека через эволюцию технологической среды, в которой будет протекать его существование, замену естественного отбора отбором технологическим [Бодрунов 2018а, 285].

Наконец, в последней главе, посвященной России, автор «Нономики» не просто акцентирует необходимость новой индустриализации, чтобы мы сумели вырваться из полупериферии и попасть в центр капиталистического мира, а необходимость содействия изменению самих принципов мирового хозяйства в направлении ноосферных [Бодрунов 2018а, 299]. У России есть короткое «окно возможностей» в период смены технологических укладов [Бодрунов 2018а, 307], но для этого в российской экономике должны быть совершены определенные изменения системного характера [Бодрунов 2018а, 310], связанные с возвращением к планированию [Бодрунов 2018а, 314], причем предполагающего сочетание разных видов планирования (директивного, селективного, индикативного, т.е. рекомендательного), а также сбалансированное сочетание плана и рынка [Бодрунов 2018а, 321]; с цифровизацией на основе единых стандартов для всех участников евразийской интеграции на постсоветском пространстве [Бодрунов 2018а, 315]; реализацией на новом уровне разработок прошлого, в частности, академика В.М. Глушкова о децентрализованной (распределенной) базе данных, предвосхитившей технологии блокчейна [Бодрунов 2018а, 320]. Именно это позволит нашему обществу сконцентрировать силы на самых передовых направлениях развития и строить нономику уже сейчас, даже и на узком сегменте [Бодрунов 2018а, 323]. Вероятно, усилия самого С.Д. Бодрунова по интеграции производства, науки и образования в рамках организации конгрессов работников образования и науки могут быть практической иллюстрацией последней мысли книги.

С.Д. Бодрунов разработал теорию нового экономического уклада, который, согласно автору, должен прийти на смену индустриальному капитализму. В рамках этого уклада материальное производство будет во все большей мере передаваться

автономным техническим системам и искусственному интеллекту [Бодрунов 2018а, 128–129, 149–151], знание должно стать более важной основой материального производства, причем постепенно значимость знания для готового продукта труда будет возрастать, а материально-вещественной составляющей – уменьшаться [Бодрунов 2018а, 78–79, 215; Бодрунов 2018б]. Из этого вытекает, что отношения собственности по поводу средств производства будут во все большей мере становиться незначимыми, на передний план в качестве критерия общественного положения человека будет выходить уровень его общего образования и самое главное – его креативности [Бодрунов 2018а, 105–108]. В результате должен возникнуть целый комплекс общественных конфликтов: прежде всего – между креативной элитой общества, имеющей доступ к качественному образованию и мотивацию к саморазвитию и деятельности на благо общественного целого; и остальным обществом, члены которого не научились творчеству или не имеют достаточных личностных способностей для него, а вместо этого стремятся к удовлетворению «симулятивных потребностей» (т.е. излишеств или потребностей, которые в принципе не могут быть удовлетворены, но могут сопровождаться растратой ресурсов) [Бодрунов 2018а, 187–196, 201–202, 209–212, 220–223]. Второй конфликт заключается в том, что прогрессирующее высвобождение работника из сферы материального производства приводит к увеличению свободного времени, однако при капитализме существует жесткая структура «работа на выживание – потребление в свободное время»; следовательно, большинство людей может развивать все более симулятивные потребности, расточающие ресурсы и делающие невозможным переход к ноономике, что может иметь своим последствием срыв человечества в ситуацию тотального рабства «техноцивилизации» [Бодрунов 2018а, 119, 213–215, 251].

Творческое продолжение теории ноономики

Развитие концепции С.Д. Бодрунова предлагается на базе следующих идей.

1. Наиболее четко связь между производством, наукой и образованием видна в том разделе книги, который посвящен проблеме взаимной проницаемости технологий [Бодрунов 2018а, 151–175]. Эта проблема может быть решена на основе того, что у разных технологий имеется общая теоретическая основа, восходящая к определенной научной парадигме познания мира. Если образовательная система будет ориентирована не на постижение прикладного знания, а на развитие разума теоретического, то люди сами смогут

увидеть общее в кажущихся разными технологиях, что приведет к эффекту проникновения и взаимоусиления разных технологий.

2. Проблема изменения человеческой природы может быть решена путем пробуждения в людях еще одной разумной способности – практического разума, который описал И. Кант. Как известно, практический разум отвечает на вопросы, что я должен желать, в отличие от разума теоретического, отвечающего на вопросы, что я могу знать. Следуя практическому разуму, человек оказывается способным уяснить моральный закон, который приводит человека к свободе, то есть к преодолению склонностей (безраздельной подверженности своей биологической природе без попытки ее облагораживания) и страстей как раковых опухолей разума. Поэтому ограничение стремлений каждого человека к безудержному потреблению, о котором пишет С. Бодрунов в своей книге – это только одна задача [Бодрунов 2018а, 211], которую следует решить для создания нового экономического уклада, так сказать, негативного порядка. Вторая задача носит позитивный характер – нравственное самосовершенствование, для чего необходимо создание системы нравственного воспитания в качестве необходимого элемента образования в ситуации перехода к ноономике. Существуют теории нравственного воспитания, и их анализ, а также их актуализация применительно к современной ситуации развития будут плодотворны в процессе реализации намерения творческого продолжения теории ноономики. (Этой теме, в частности, посвящена монография: [Шачина 2019].)

3. Общество сможет взять под контроль процесс материального производства в условиях ноономики путем развития т.н. коммуникативной общественности, т.е. сообщества людей, способных дискутировать о смыслах и перспективах общественного развития. Коммуникативная общественность есть творческая сила демократического правового государства, которое и является той институциональной системой, что сумеет реформировать капитализм в направлении его гуманизации. Следовательно, экономические отношения в ноономике должны быть устроены таким образом, чтобы способствовать развитию институтов коммуникативной общественности. (На эту тему имеется монография: [Шачин 2019].) Чтобы конкретизировать эту идею, необходимо согласовать друг с другом развитие сфер семьи, гражданского общества и государства как трех подсистем общества с целью высвобождения их разумного потенциала (каким образом это сделать – показал А. Хоннет в книге «Право свободы») (об этой книге см.: [Шачина, Шачин 2012]). Именно это положение может быть

ориентиром для планирования такого развития общества, которое приведет именно к ноономике, а не к «технокапитализму» (С. Бодрунов), при котором меньшинство будет максимально удовлетворять все более изощренные потребности, а остальные станут обслуживающим персоналом, способным преимущественно к неразумному потреблению в свободное время.

В целом развитие теории ноономики возможно на основе социально-философских идей Франкфуртской школы, поскольку в рамках последних разум может быть понят как так называемое «конкретное тождество», то есть как единство в многообразии различных форм разума и при взаимопроникновении их содержания, что не противоречит сохранению различий между этими формами и содержаниями. Это общее соображение будет конкретизировано путем привлечения некоторых идей Ю. Хабермаса и А. Хоннета.

Синтез теории ноономики и социальной философии Франкфуртской школы

Если мы связываем ноономику со знаниями, которые реализованы в технических системах, то мы для начала должны понять, какие именно знания могут быть предметом нашего анализа. Прежде всего речь идет о тех, которые дают экономическую эффективность, повышают производительность труда и увеличивают материальное благополучие общества в целом. Однако при дальнейших размышлениях возникает проблема, которая связана с тем, что человек даже в рамках отлаженно действующих технических систем испытывает психологический дискомфорт. Этот дискомфорт обусловлен тем, что социальные отношения становятся все более машиноподобными, все более овеществленными, поскольку в личности исключаются все те способности, которые не могут получить экономическую оценку. Тем самым человек начинает ориентироваться на текущее состояние экономической системы, забывая о том, что оно очень переменчиво, что развитие экономики происходит путем вытеснения кажущихся необходимыми профессий и технологий и появления новых, в том числе и казавшихся немислимыми. В результате у человека не остается личностных сил для осознания необходимости постоянного самосовершенствования, причем не просто в узко-профессиональном виде деятельности, но и совершенствования своих уникальных творческих способностей: человек готов будет ими пожертвовать ради того, чтобы быть экономически успешным здесь и сейчас, но упускает при этом свои будущие шансы [Rosa 2016].

Следовательно, экономическая эффективность не может иметь решающего голоса при определении вопроса об ориентирах разви-

тия ноономики, о чем также хорошо говорится в книге – например, в качестве ориентира может фигурировать развитие человеческого потенциала. Однако при этом мы начинаем опираться на совсем другое знание, которое уже не выразимо в категориях эффективности. Именно такое знание позволит избежать негативного сценария превращения общества в технократический или цифровой концлагерь. Чтобы получить это знание, люди должны поставить вопрос о своем месте в бытии и о смысле своей жизни, причем эти вопросы решаются как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Способны к такой постановке вопросов только люди, имеющие смелость следовать за своим собственным разумом, а не за расхожими стереотипами.

Проблема заключается в том, что развитие этой способности было очень востребовано на заре модернизации, когда надо было подвергнуть сомнению исходные положения средневекового мировоззрения, чтобы на смену религиозно-метафизической картине мира пришло просветительское мировоззрение. В настоящее время в силу прогресса знания и накопления информации, превосходящей человеческие способности к ее осмыслению, целостное мировоззрение становится огромной редкостью: отдельные профессионалы в лучшем случае способны ориентироваться в главных достижениях познания исключительно в своей узкой области, а за ее пределами не отличаются от дилетантов, которые воспринимают только информацию со стороны экспертных субкультур; остальное общество также находится во власти тех стереотипных представлений, которые продуцируются массовой культурой, в которое заложен механизм манипулирования массовым сознанием в качестве конститутивного момента. В конечном счете массовая культура формирует в личностях мотивационную готовность исполнять свои роли в капиталистических институтах, не представляя возможность альтернативной жизни и самостоятельного образа мыслей (см. об этом: [Honneth 2007, 7–8; Зиновьев 2004, 343–345, 550–553]). В настоящее время в обществе имеет место «вторичный традиционализм» [Habermas 2007, 509–516, в опоре на М. Вебера], т.е. стандартизация мировоззрения общества вокруг представлений о личной выгоде и «экономической эффективности», которые порождаются не столько самими индивидами, сколько системой образования, воспитания и массовой культурой. Однако у этих представлений отсутствуют надежные ценностные ориентиры помимо тех, которые навязываются обществу господствующими классами, т.е. по сути дела общество считает благом все то, что способствует накоплению капиталов

и их преумножению. Однако за этой логикой капиталистического развития может скрываться иррациональная воля к власти, причем это надо понимать сразу в комплексе смыслов: не только тривиальной жажды обогащения любой ценой и возбуждения страстного желания потребления в среде остального общества, но еще и стремления понимать всю реальность исключительно с позиции личной или общественной выгоды. Это неизбежно должно порождать примат социальной инженерии над попытками осмысления бытия и понимания надындивидуальных смыслов.

В этой связи возможность перехода к той ноономике, как она описана в книге С. Бодрунова, зависит от успешного формирования мышления, альтернативного тому, что поведет общество в мир, описанный авторами антиутопий (напр., А. Зиновьевым в книге «Глобальный человек»). Проявлением альтернативного мышления можно считать распространенные среди прогрессивных капиталистов представления о социальной ответственности бизнеса, причем не только применительно к узкой группе «своих» (сначала окружения, затем и всех сотрудников фирмы), но и в масштабе общества в целом. Однако этого недостаточно. Важно ориентироваться не на обозримую выгоду, которая может найти свое выражение в конкретных показателях рентабельности, а на отдаленные последствия деятельности капиталистических организаций и общества в целом: есть шанс, что в общественном сознании постепенно распространятся идеи устойчивого и сбалансированного развития. Однако и этого мало, поскольку все равно не ставится вопрос о ценностных ориентирах такого развития, не проблематизируется само понимание блага, характерное для современности (причем уход от такого обсуждения скрывается за ссылками на плюрализм понимания блага в рамках различных культур в условиях модерна и признанием равноправия таких ориентиров).

Именно в этом смысле требуется развитие гуманитарного познания ради выработки такой методологии, которая позволит соотнести друг с другом ценностные ориентиры различных культур, найти основания для их сближения и оставить в то же время плодотворные разногласия между этими ориентирами в том смысле, что разные культуры вправе порождать и реализовывать разные проекты общественного развития. Другими словами, требуется не формулирование новой идеологии глобализма, а развертывание полноценной дискуссии между представителями различных культурных сообществ. (Именно философская герменевтика Г.-Г. Гадамера обосновала возможности дискурса между представителями различных культур и народов и предложила метод

герменевтического «сплавления горизонтов», который может позволить получать общезначимые результаты в этом дискурсе: [Гадамер 1988, 447–453, 508–528].) Эти дискуссии не могут происходить по иерархическому принципу, в том смысле, что западный модернистский дискурс прав человека, демократии и т.п. должен быть распространен во всех культурах и сообществах; напротив, последний должен открыться для постижения коллективных опытов других культур, вплоть до проблематизации своих оснований [Habermas 1987, 588]. С.Д. Бодрунов также высказывает мысль о развитии новой рациональности в условиях становления ноономики: *«На самом деле наш разум, рацио – гораздо шире и богаче, чем те экономические пределы, в которые пытается нас загнать сегодняшняя экономическая парадигма»* [Бодрунов 2018а, 263]. Далее он отмечает, что при генезисе ноономики все большее развитие получают *«технологии доверия»*, дающие возможность сотрудничества без посредников – это касается экономических отношений между людьми, в форме которых происходит удовлетворение потребностей» [Бодрунов 2018а, 269]. Следовательно, продолжая мысль автора, можно отметить диалектику снятия экономического посредничества при сохранении посредничества как такового, предполагающего смену его формы с экономической на герменевтическую. Поэтому содержание технологий доверия может быть конкретизировано в том смысле, что они будут способствовать установлению символических взаимосвязей между различными социальными стратами, в том числе отстоящими далеко друг от друга на иерархической лестнице по критериям собственности или власти: жизненные миры этих сообществ станут проницаемыми друг для друга, в результате будет возможным формирование мировоззрения, в котором будет иметь место опосредование конфликтующих позиций. Сам С. Бодрунов приводит в качестве примера поговорку «не в деньгах счастье». Мы можем представить диалог между бедным и богатым так: одна сторона покажет, сколько много радостей можно найти за пределами денежных отношений, а другая – поделится своим опытом разумного (а не расточительного) применения богатства. Все здесь описанное указывает на необходимость развития в человечестве нового гуманитарного знания, основанного на развитии герменевтических способностей (так мы конкретизируем идею С. Бодрунова о когнитивистике).

Следовательно, ноономика как особая стадия развития общества, предполагающая преодоление диктата экономической необходимости над человечеством в форме создания производ-

ственных систем, удовлетворяющих необходимые потребности общества в целом, будет иметь вторую составляющую, внеэкономическую: инструментальное знание должно быть дополнено таким знанием, которое будет получено путем развития коммуникативной способности. Это означает развитие практик дискуссий относительно ориентиров деятельности самих экономических субъектов, которые в нашу эпоху принимают форму транснациональных корпораций. Эти практики призвана инициировать коммуникативная общественность, сложившаяся как внутри самих корпораций, так и в обществе на основе организации сообществ потребителей производимых корпорациями товаров и услуг. В ходе этих практик предметом обсуждения будут такие нормы деятельности, которые учтут интересы как самих экономических субъектов, так и их потребителей, а также тех обществ, в которых происходит их деятельность. Самим экономическим субъектам тем самым будет предоставлена возможность получения устойчивого дохода в обозримой перспективе в силу того, что общество убедится в полезности их деятельности, ценой ограничения их стремления к получению быстрой прибыли за счет разрушения природной среды, социальной дезинтеграции сообществ и т.п. Сами специалисты из экономических субъектов сумеют тем самым вести осмысленную жизнь, а не просто будут выполнять профессиональный долг, основываясь исключительно на экономической мотивации. Само же общество при этом будет понимать основные принципы экономических технологий, основанные на прогрессе в теоретическом знании, что позволит распространиться подлинным образовательным практикам, которые в конечном итоге будут предоставлять экономическим субъектам высококвалифицированную рабочую силу, способную к постоянным инновациям.

Но мы можем видеть и другое, более глубокое, последствие распространения коммуникативного разума в обществе, чем выработку новых разумных социальных норм. В книге С. Бодрунова неоднократно воспроизводится знаменитая мысль К. Маркса о том, что главное богатство человеческого общества есть свободное время, которое следует использовать именно для саморазвития личности, а не прожигания согласно тем практикам манипулирования общественного сознания, которые предоставляет современная массовая культура [Бодрунов 2018а, 213, 216–217]. Под развитием в свободное время стоит понимать не только индивидуальное, но и коллективное развитие. Это означает формирование особой институциональной системы в рамках деятельности, основанной на солидарности между людьми в качестве конститутивного мо-

мента, определяющего устройство таких институтов. При этом уже при постановке целей своей деятельности каждый человек будет ориентироваться на других не просто как на тех, со стороны которых он может получить поддержку, но будет рассматривать успешную реализацию их планов в качестве условия возможности осуществления своих планов. На основе такого солидарного целеполагания может осуществляться такая деятельность, в ходе которой каждый ее участник будет понимать свой вклад в общее дело, что позволит ему осознавать себя как нужного остальным людям, как признанного и в качестве телесно-биологического существа, обладающего потребностями, что требуют удовлетворения, и в качестве социального существа, обладающего правами – индивидуальными и социальными, и в качестве личности с ее конкретными способностями и достижениями, занятой как раз тем делом, что она может исполнять наилучшим образом. Каждый участник таких институтов будет вести полноценную осмысленную жизнь, что позволит постепенно преодолевать экзистенциальные кризисы (заостренно выраженные в словах Гамлета «быть или не быть»), а также другие формы социальных патологий, связанные с пониманием несправедливости общественного устройства в разнообразных ее формах. Тем самым в обществе будет постепенно появляться особая форма свободы, открытая и описанная Акселем Хоннетом – социальная свобода, что предполагает состояние, при котором личность ощущает себя «у себя дома» в рамках социальных институтов, что будут максимально содействовать осознанию и реализации творческого потенциала каждого. Именно такое понимание социальной свободы развил Аксель Хоннет и положил в основу новой формулировки идеи социализма как общественного строя, гарантирующего социальную свободу личности и обществу в целом [Honneth 2015, 42, 45–48]. В этом смысле и можно говорить о постепенном переходе человечества к социализму в глобальном масштабе как раз на основе становления ноономики как нового хозяйственного уклада. Индустриальное общество второго поколения оказывается социалистическим на основе деятельности коммуникативной общечеловеческой ответственности, которая (и общественность, и ее деятельность) будет постепенно становиться всемирной. Именно так можно избежать срыва человечества в «цифровой концлагерь» и «технотронное рабство» в качестве реализации негативного сценария, когда переход к ноономике не осуществится, а коммуникативная общечеловеческая ответственность не сформируется или не сумеет адекватно выполнить свою историческую миссию.

Заключение

Идея коммуникативного разума, которая была разработана в трудах мыслителей Франкфуртской школы второй половины XX – начала XXI века, т.е. Ю. Хабермаса и А. Хоннета, позволяет указать на то сообщество, которое призвано поставить экономику под контроль смыслом, связанным в развитии самого человека, с осуществлением его миссии в бытии в целом. Это – сообщество коммуникативной общественности, которое должно сформироваться в связи с теми технологическими и социальными изменениями, что описаны в книге С. Бодрунова и воспроизведены в первой части статьи. На основе деятельности коммуникативной общественности может возникнуть социализм как комплекс взаимосвязанных социальных институтов, которые гарантируют социальную свободу всем и каждому. Идея социализма тем самым оказывается освобожденной от идеологического контекста, характерного для XX века, и может быть по-новому обоснована в качестве не просто посткапиталистической общественно-экономической формации, а в качестве общественного устройства, соответствующего нормам разума, стимулирующего развитие разума во всем многообразии его форм и тем самым развитие человечности в человеке. Ноономика как социально-экономический уклад закладывает материальные и социальные предпосылки для разумного человеческого бытия.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА:

Бодрунов 2018а – *Бодрунов С.Д.* Ноономика. – М.: Культурная революция, 2018.

Бодрунов 2018б – *Бодрунов С.Д.* Нооиндустриальное общество: шаг к неэкономическому развитию // Экономическое возрождение России. 2018. № 1 (55). С. 5–15.

Гадамер 1988 – *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988.

Зиновьев 2004 – *Зиновьев А.А.* На пути к сверхобществу. – СПб.: Нева, 2004.

Шачин 2019 – *Шачин С.В.* Коммуникативная теория разума Ю. Хабермаса: Опыт диалектической реконструкции теории коммуникативного действия. – М.: Эдиториал УРСС, 2019.

Шачина 2019 – *Шачина А.Ю.* Идеи нравственного воспитания в рациональной этике И. Канта. – М.: Эдиториал УРСС, 2019.

Шачина, Шачин 2012 – *Шачина А.Ю., Шачин С.В.* Обзор книги: Honneth A. Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011 // Кантовский сборник. 2012. № 1 (39). С. 91–100.

Habermas 1987 – *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handel.* Bd. 2 / 4. Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1987.

Honneth 2007 – *Honneth A. Pathologien der Vernunft.* – Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 2007.

Honneth 2015 – *Honneth A. Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung.* – Berlin: Suhrkamp-Verlag, 2015.

Risse 2007 – *Risse Th. Global Governance und kommunikatives Handeln // Anarchie der kommunikativen Freiheit: Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik / hrsg. von P. Niesen und B. Herborth.* – Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 2007. S. 57–86.

Rosa 2016 – *Rosa H. Geld oder Leben – Über falsche und wahre Bedürfnisse.* – Berlin; Ulrich: Auditorium Netzwerk, 2016.

REFERENCES

Bodrunov S.D. (2018a) *The Noonomics.* Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya (in Russian).

Bodrunov S.D. (2018b) The Nooindustrial Society: A Step towards Non-Economic Development. *Economic Revival of Russia.* No. 1 (55), pp. 5–15 (in Russian).

Gadamer H.-G. (1988) *Truth and Method.* Moscow: Progress (Russian translation).

Habermas J. (1987) *Theorie des kommunikativen Handelns* (4th ed.; Vol. 2). Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag (in German).

Honneth A. (2007) *Pathologien der Vernunft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag (in German).

Honneth A. (2015) *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung.* Berlin: Suhrkamp-Verlag (in German).

Risse T. (2007) Global Governance und kommunikatives Handeln. In: Niesen P. & Herborth B. (Eds.) *Anarchie der kommunikativen Freiheit: Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik* (pp. 57–86). Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag (in German).

Rosa H. (2016) *Über falsche und wahre Bedürfnisse.* Berlin: Auditorium Netzwerk (in German).

Shachin S.V. (2019) *The Communicative Theory of Reason by Jürgen Habermas: Experience of Dialectical Reconstruction of the Theory of Communicative Action.* Moscow: Editorial URSS (in Russian).

Shachina A.Yu. (2019) *Ideas of Moral Education in the Rational Ethics of I. Kant.* Moscow: Editorial URSS (in Russian).

Shacina A.Yu. & Shachin S.V. (2012) The Review of the book: Honneth A. *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit.* Berlin: Suhrkamp, 2011. *Kantovskiy sbornik.* No. 1 (39), pp. 91–100 (in Russian).

Zinoviev A. (2004) *On the Way to the Super-Community.* Saint Petersburg: Neva (in Russian).

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-91-105

Original research paper

Оригинальная исследовательская статья

Evolution of the Doctrine of Signatures of Things and the Adamic Language in the Chemical Philosophy of the 16th and 17th Centuries*

A.V. Karabykov

V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Simferopol, Russia

Abstract

The aim of the paper is to investigate paths along which a transformation of the doctrine of natural signs was developed in works by Paracelsians, forming one of the main religious and philosophic currents of Late Renaissance. The modifications of the doctrine are discussed in a context of intensive speculations on the essence of the primordial language of humankind and on the possibility of its restoration, which can describe the intellectual life of that epoch. It is argued that within “chemical philosophy” the possibility of restoration of the Adamic language directly depends on mastering the art of interpreting natural signs (*signatura rerum*), which can give a key to correct understanding of nature. And shifts in the conceptualization of such signatures involved transformations in formulating and solving of the Adamistic problems, which did not exclude reverse causation. It is also ascertained that the most orthodox followers of Paracelsus usually appealed to the Adamistic narrative in order to reinforce legitimacy of the symbolic hermeneutics of nature, developed with chiefly medico-pharmacological purposes. Meanwhile, relatively more independent Paracelsians often paid more attention to linguo-philosophic issues. Realizing the deficiency of the doctrine of signatures for reconstruction of the primordial language, they postulated the necessity of one (or two) of the following premises: (a) supplementing the doctrine with a mystical illumination; (b) acceptance of a weaker version, according to which natural signs are just sparse reference points slightly simplifying empirical study of nature; (c) abandonment of search for the *Ursprache* and constructing its artificial substitute, a universal semiotic system.

* The research was supported by the grant of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-011-00601 “The ‘Book of Nature’ in the Renaissance and early modern hermeneutic strategies.”

Keywords: Renaissance esotericism, Book of Nature, symbolic and allegoric hermeneutics, Paracelsus, Rosicrucians, Oswald Croll, John Webster.

Anton V. Karabykov – D.Sc. in Philosophy, Ph.D. in Philology, Professor, Department of Philosophy, V.I. Vernadsky Crimean Federal University.

meavox@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9675-5429>

For citation: Karabykov A.V. (2020) The Evolution of the Doctrine of Signatures of Things and the Adamic Language in the Chemical Philosophy of the 16th and 17th Centuries. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 91–105.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-91-105

Эволюция учения о сигнатурах вещей и языке Адама в «химической» философии XVI–XVII веков*

А.В. Карабыков

Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского, Симферополь, Россия

Аннотация

Цель статьи – проследить пути, по которым происходила трансформация доктрины о природных знаках (сигнатурах) в трудах представителей парацельсианства – одного из ведущих религиозно-философских течений позднего Ренессанса. Изменение этой доктрины рассматривается в контексте интенсивных размышлений о сущности изначального языка человечества и возможности его реставрации, которые отличали интеллектуальную жизнь той эпохи. Доказывается, что в свете «химической» философии возможность обретения первозданного языка непосредственно зависела от владения искусством объяснения сигнатур, дававшим ключ корректному постижению природы. При этом сдвиги в осмыслении сигнатур влекли за собой трансформацию в постановке и решении адамической проблематики, что также не исключало обратной каузации. Выясняется, что наиболее ортодоксальные последователи Парацельса обращались к адамическому нарративу, как правило, для того, чтобы усилить легитимность символической герменевтики природы, разрабатываемой ими в основном из медико-фармакологических интересов. В свою очередь

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 18-011-00601 ««Книга Природы» в контексте герменевтических стратегий Возрождения и раннего Нового времени».

более независимые парацельсианцы нередко уделяли больше внимания собственно лингвофилософским вопросам. Видя недостаточность «сигнатурной» доктрины для воссоздания первоязыка, они утверждали необходимость одной (или двух) из следующих мер: а) дополнение этой доктрины идеей о мистическом озарении свыше; б) принятие ее слабой версии, по которой природные знаки суть нечастые ориентиры, незначительно упрощающие эмпирическое изучение природы; в) отказ от поисков первоязыка в пользу создания его искусственной замены – универсальной знаковой системы.

Ключевые слова: ренессансный оккультизм, Книга Природы, символика-аллегорическая герменевтика, Парацельс, розенкрейцеры, Освальд Кролл, Джон Уэбстер.

Карабыков Антон Владимирович – доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры философии естественнонаучного профиля Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского.

meavox@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9675-5429>

Для цитирования: *Карабыков А.В.* Эволюция учения о сигнатурах вещей и языке Адама в «химической» философии XVI–XVII веков // Философские науки. 2020. Т. 63. № 8. С. 91–105.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-91-105

Introduction. The Foundations of Paracelsus

Among the various views and designs inspired by the idea to recreate the language of Adam, especially relevant in the 16th – first half of the 17th centuries, only one fairly branched line of thought is traced. The central figure in its history was Theophrastus Paracelsus (1493–1541), a Swiss physician and natural philosopher, the founder of the so-called chemical philosophy and one of the creators of new, post-Galenian medicine. A.G. Debus [Debus 1977], W. Pagel [Pagel 1982], P. Meier [Meier 1993] researched the sources and principles of that philosophy and medicine. As the initiator of this line, Paracelsus established the fundamental principles that distinguished it from other intellectual movements developed within the Adamic project¹ during the Renaissance. In accordance with these principles, the primordial language of mankind, which was distinguished by a greater correspondence to the world than later tongues, had been lost but could be retrieved. An indispensable condition for this was the

¹ For analysis of this project in general, see: [Karabykov 2014].

knowledge of signatures, which are natural signs that God traced in his universe, created primarily for man. The doctrine of signatures was investigated by M. Bianchi [Bianchi 1987], T. Willard [Willard 1989] H. Haferland [Haferland 1989, 99–103], J. Bono [Bono 2008, 305–309], if to mention the few. Paracelsus himself described the art of interpreting signatures as “pre-installed” (*praedestinierten, signata*)². “Nature marks every thing in such a way that it can be seen from [itself] why it [can] be useful”³ [Paracelsus 1930a, 86]⁴. Such marks almost always are reduced to the similarity between a given subject and the object of its beneficial effect or the similarity can manifest itself in various ways, directly or indirectly [Sennertus 1619, 589; Porta 1619, 25–27]. Thus, the variety of signatures includes examples of obvious similarities between a thing, *e.g.* a plant, a mineral, *etc.* and a body organ or symptoms of a disease against which it is used. But that spectrum also encompasses speculatively deduced, theoretical and indirect correspondences attributed to objects that seem to have nothing in common. Paracelsian treatises on medical botany abound with examples of external similarities that bear witness to internal properties. In one of these tracts, written by the English naturalist William Coles (1626–1662), we read: “Wall-nuts have the perfect Signature of the Head: The outer husk or green Covering, represent the *Pericranium*, or outward skin of the skull, whereon the hair groweth, and therefore salt made of those husks or barks, are exceeding good for wounds in the head. The inner woody shell hath the signature of the Skull, and the little yellow skin, or Peel, that covereth the Kernell of the hard *Meninga & Pia Mater*, which are the thin scarfes that envelope the brain. The Kernel hath the very figure of the Brain, and therefore it is very profitable for the Brain...” [Coles 1657, 3].

² Cf. similar identification in Croll’s tract: “...ex arte praedestinata, id est signata” (from the art of predestined, that is, pre-installed) [Crollius 1643b, 38]. Along the way, I note that this significant semantic moment is often lost in translations.

³ Hereinafter, quotations from primary sources, with the exception of *Confessio Fraternitatis*, are given in my translation. In the footnotes, the original of the corresponding fragment is given. Where there is no page number in a reference, quotes are taken from the foreword or other non-paginated sections. “Die natur zeichnet ein ietlichs gewechs so von ir ausgêt zu dem, darzu es gut ist.”

⁴ Hereinafter, Paracelsus’ works are cited from his collected works edited by K. Sudhoff. Footnotes indicate the volume and, in parentheses, the year of publication.

In the eyes of Paracelsus and his followers, Adam was the first to “extract” the signatorial art and theory from natural things, making it the property of his posterity. Mastery thereof was the quintessence of Adam’s wisdom: in comparison with that, the creation of language was nothing but an appendage, relatively modest from the vantage point of the major interests of the first man. Drawing the image of Adam in his own likeness, Paracelsus presents him as a diligent researcher of nature, whose main desire was to gain medical knowledge [Paracelsus 1930b, 185; Crollius 1643a, 210]. Therefore, it would not be a mistake to consider that the significance of “pre-installed art” (*Kunst signata*) for the development of Adamicist problematics in the construct of Paracelsus and many of his followers was ambivalent. On the one hand, a correct and complete explanation of natural signs was thought as *sine qua non* in regard to the creation (and recuperation) of the original language. The Swiss philosopher repeatedly points to this, appealing to the relevant part of Genesis⁵: “You should first know that pre-installed art teaches you to give all things the right names. Our forefather Adam knew and owned it fully. Therefore, immediately upon completion of Creation, he gave all things, each individually, their special names. ...and became the first interpreter and creator of signs”⁶ [Paracelsus 1928, 397]. Thriving on the ground of anthropocentric and anthropomorphic views, the most significant of which was the analogy of macro- and microcosm, the signatorial doctrine nourished and fed in turn the unlimited epistemic optimism that Paracelsus displayed. “All that God created for the benefit of people, He gave it to them as property in their hands, for he did not want it to remain hidden. And although all this was created hidden, He did not leave them without external visible signs that would indicate a special purpose [of each thing],”

⁵ Cf.: “And out of the ground the Lord God formed every beast of the field, and every fowl of the air; and brought them unto Adam to see what he would call them: and whatsoever Adam called every living creature, that was the name thereof. And Adam gave names to all cattle, and to the fowl of the air, and to every beast of the field” (Genesis 2:19–20).

⁶ “Da sollen ir erstlich wissen, das die kunst signata leret die rechten namen geben allen dingen. die hat Adam unser erster vater volkomlich gewußt und erkantnus gehabt. dan gleich nach der schöpfung hat er allen dingen eim iedwedern seinen besondern namen geben. . . und wie er sie nun tauft und inen namen gab, also gefiel es got wol, dan es geschach aus dem rechten grunt, nit aus seinem gut gedunken, sonder aus einer praedestinierten kunst, nemlich aus der kunst signata, darumb er der erst signator gewesen.”

says the Swiss thinker⁷ [Paracelsus 1928, 393]. Due to this optimism, finding of the primordial language did not seem too difficult to him.

On the other hand, the extolment of the *Kunst signata*, quite explainable in the light of the Paracelsian doctrine, which had a medical-philosophical character, entailed devaluation of the properly Adamicist problematics. This tendency was manifested in a significant diminution of the ontological “quality” and heuristic potential of the primordial language. According to the philosopher, that was a secondary and to a certain degree artificial creation, as compared to the signatures of things. Paracelsus believed that if the language of Adam deserves special study, then it was only as an element of the great semiotic ensemble, combining the natural and cultural domains of reality. Consequently, it was to be studied in this pan-Semiotic perspective [Bianchi 1987, 70; Haferland 1989, 101–102].

It remains to be said that the Swiss thinker himself, who willingly resorted to the Biblical story about the giving of names, understood the essence of the primordial language rather trivially, and this also testifies to the superficiality of his linguo-philosophic interests. Paracelsus believed that the main thing that distinguished the Adamic language from later tongues was the metaphorical (motivatedness) of the names given by the protoplast to all natural things [Paracelsus 1928, 397–398]. In Paracelsus’ opinion, a similar feature was inherent in the Hebrew language, which, however, he did not identify with the original language of mankind. Thus, the importance of mastering of the signatorial art for establishing names could be explained only by that, with the help of the *Kunst signata* it seemed possible to find such a trait of a thing, the whose appellation) would form the foundation of the object’s name. But if one extends this conclusion to the situation of the original naming, one is to admit that in its original elements Adam’s language was arbitrary and did not differ from other tongues.

Alternatives and continuations

Turning to other adherents of the doctrine of signatures, we can notice that the degree of its inclusion in the context of Adamicism varied notably. For the most part, the spiritual heirs of Paracelsus held the view that, only after comprehending the natural signs, Adam was able to create his own epistemically and, according to some, magically perfect language. Those whose work on *signatura rerum* proceeded

⁷ “Das alles was got erschaffen hat dem menschen zu gutem und als sein eigentumb in seine hent geben, wil er nit das es verborgen bleib. Und ob ers gleich verborgen, so hat ers doch nicht unbezeichnet gelassen mit auswendigen sichtbarlichen zeichen, das dan ein sondere praedestination gewesen.”

in a different – not Paracelsian – way might not see any essential correlation between these lines of thought. Thus, in his famous work *De occulta philosophia (On Occult Philosophy)* (1533), the German physician, humanist, esotericist Agrippa von Nettesheim (1486–1535) pays attention to both proper Adamicist and natural semiotic themes but considers them as devoid of direct relationship to each other. According to Agrippa, the only thing that makes them related is the acknowledged primacy of astral determination. He claims that, having succeeded in understanding the stellar influences on the world, Adam created the names in accordance with the essence of things [Agrippa 1533, 90–91]. With some hesitation and ambiguity, the author of *De occulta philosophia* finds those names in Hebrew, paying tribute to Jewish mysticism [Agrippa 1533, 95–96]. From his point of view, Adam was primarily a Cabbalist and not a diligent explorer of nature. For, recognizing the presence of special signs in creation, Agrippa does not establish even a distant relationship between them and the Hebrew letters, which alone “have the greatest similitude with celestials, and the world”⁸ [Agrippa 2004, 224]. In addition, in his construct there is no idea that the Hebrew names were created by the forefather by “translating” natural signs into linguistic ones. Another theorist, the Italian natural philosopher Giambattista della Porta (1535–1615), liberated astrology and magic from a traditionally religious context and developed the doctrine of signatures without any reference to the Biblical or, in particular, Adamicist narrative. In his interpretation, the fathers of this doctrine were the legendary pagan sages: Hermes Trismegistus, Orpheus, Zoroaster, *etc.*, who were able to detect secret powers (*arcanae vires*) of things in their similarity, and then use them in magic [Porta 1619, 25–27].

Turning to adherents of the “chemical” philosophy, we first consider the views of Oswald Croll (c. 1560–1608), a German occultist and one of the most orthodox Paracelsians, who developed the doctrine of signatures for medical botany. Following his teacher, Croll sees the connection between the creation of the language and the “pre-installed art” comprehended by the protoplast. Like Paracelsus, he preferred to focus on the study of natural signs but, shifting the Adamicist problematics to the periphery, made it less trivial. The initial establishment of names is related in mystical tones and does not contain “too human” or compromising details. In the opinion of the German esotericist, Adam became an ideal names-giver not so much because

⁸ “[Hebraeae literae] habent similitudinem maximam cum coelestibus & mundo”.

he managed to rely on the *Kunst signata* but due to the initial exclusion from the general order of nature, over which the Creator had elevated man. Adam was the only terrestrial creature to be given the Lord's gift of breath, "thereby teaching knowledge of the properties of all things"⁹ [Crollius 1643b, 38–39]. Defined by the likeness of Adam to God, his language is mysterious, and Croll does not claim to reveal its secret. Unlike Paracelsus, he does not consider the original language as one close to Hebrew or any other specific tongue. Neither he reduces its *raison d'être* to an ordinary metaphorical transference. The devotion for mystery, strengthening of mystical pathos in both Adamistic and natural-semiotic relations testify to the fact that our "chemist" no longer shares the limitless epistemic optimism of his teacher. Instead, he focuses on the mystical elitism of "pre-installed art" and the original names setting¹⁰.

Oswald Croll was not the only Paracelsian in whose work a tendency to diminish faith in the heuristic power of the signatorial doctrine was manifested. With much greater clarity, such a trend was declared in the writings of later representatives of "chemical" philosophy, separating them in two opposing directions. Rudiments of those ways were combined in Paracelsus' thinking. One part of the "chemists" inclined toward a positive empirical study of signs and similarities in the natural world, trying to reconcile Paracelsianism with Baconian empiricism and / or with university Galenianism and Aristotelianism (Daniel Sennert, William Coles, Wolfgang Ambrosius Fabricius). Others turned onto a mystical path, arguing the need for supernatural illumination in successful cognition of signatures. The first group produced a weak version of the *Kunst signata*. According to it, the amount of natural signs is very modest, being limited by cases of visual similarity between objects. For such was the plan of God, who had put the signatures only in some creatures, so that, like sparse road signs, they could guide people in their empirical study of the world. One of the authors of that version, Daniel Sennert (1572–1637), a physician and scientist from Wittenberg, considered it unreasonable to eliminate the cardinal difference between Adam's original cognitive constitution and any

⁹ "Deus enim omnium rerum vires ac Naturam hominem ipsum [uno tantum spiritus Divini afflatu] docuit."

¹⁰ Cf.: "These mysterious secrets were always hidden from the philosophizing mob and most of all when people began to abuse knowledge, turning to evil that which was granted by God for health and good" (Haec secretorum secretissima semper fuerunt occultata a vulgo philosophantium, & maxime postquam Homines coeperunt abuti Sapientia, disponentes ad malum, quam Deus in salutem & utilitatem eorundem concesserat) [Crollius 1643a, 211].

historical, even exceedingly righteous and brilliant naturalist. “Before the Fall, Adam had that knowledg (*sic*) [which was ‘naturally in us’], but none hath it since”¹¹ [Sennert 1662, 24]. Thus, precisely because Adam’s path is unknown to us and his language is totally lost, we are doomed to be empiricists who gain knowledge from sensory experience, that is necessarily unsecure. The Creator made up for its insecurity with constant and obvious signs that teach us to find our ways in the maze of nature [Sennertus 1619, 117–125, 589–606; Coles 1657].

On the contrary, the mystical wing of Paracelsianism, extremely active in the first half of the 17th century, fostered the belief that the cognitive deficiency of mortals could be overcome in an act of God-given illumination. It pertained not only to individual inspiration: that was the time when the spiritual atmosphere of the West was heated by eschatological expectations. They were especially high in the Protestant countries, where some trembled in anticipation of the apocalypse, while others sought the last (and radical) Reformation, which promised to establish the millennial kingdom of Christ on Earth¹². With the advent of this era, the millenarians taught the world was to “shall awake out of her heavy and drowsy sleep” and, up to the end of its history, to be at the zenith of its intellectual strength, coupled with earthly prosperity and spiritual flourishing [Confessio 2003, 318]. In the words of *Confessio Fraternitatis* (1614) phrased by the mysterious Rosicrucians, an esoteric union invented or created by several German intellectuals at the dawn of “the Age of Geniuses,” these gifts would be fruit of “the blessedness of our age” [Confessio 2003, 317]. Paracelsus’ heirs in the religious-mystical lineage, the Rosicrucians persistently emphasized the idea of spiritual selectivity and initiation into mysteries, which was natural for a secret society. If the world as a whole is on the verge of total transformation, then there are already people who, by the grace of God, have crossed this threshold and preach to the world from the blessed kingdom that is still inside them. These elected perfectly understand “the great Book of Nature” that “stands [potentially] open to all men” and is equal to the Bible [Confessio 2003, 318]. For “these characters and letters, as God hath here and there incorporated them in the Holy Scriptures, the Bible, so hath he imprinted them most apparently into the wonderful creation of heaven and earth, yea in all beasts”, as the authors of the *Confessio* teach [Confessio 2003, 318]. Unlike Paracelsus

¹¹ “Et si enim Adamo ea inerat rerum ante lapsum Cognitio, ut ijs omnibus secundam suam scientiam vera nomina imponere posset: nulli tamen homini post lapsum a naturae hoc amplius concessum est” [Sennertus 1619, 121].

¹² For a picture of apocalyptic and millenarian sentiments in the early Modern Europe, see: [Johnston 2011; Laursen & Popkin 2001; Yates 2003, 58–81].

and Croll, they see in natural signs primarily signs forecasting the future and not a source of medical knowledge. At the same time, the Rosicrucians continue to comprehend the signatures in the Adamicist perspective. According to their pamphlet, they cognized both books of the Creator and, having brilliantly repeated the “path of Adam,” created from the signatures their “magic writing, and have found out, and made, a new language for ourselves, in the which withall is expressed and declared the nature of all things” [Confessio 2003, 319]. Aspiring to the future, the ideologists of the Brotherhood do not talk about their actions in terms of restoring the *Ursprache* and primordial wisdom. They seemed to evaluate their imagined system more modestly, and that modesty would be shared later by nearly all projectors of universal languages. Schemes of such artificial systems would be offered as palliatives against the “Babylonization” of the world, when all hopes for the restoration of the language of Eden would have run out¹³. At the same time, the Rosicrucians postulate continuity, linking their creation with the “language of our forefathers, Adam and Enoch,” and this strongly distinguishes their system from all known historical tongues [Confessio 2003, 319].

Webster’s program

The semiotic thinking of the authors of *Confessio Fraternitatis*, one of the most striking millenarian texts of that era, developed at the intersection of retrospective and perspective trends that coexisted in the Adamicist project at the later stage of its development. In order to form their new-old language, according to their testimony, the Rosicrucians had to find the necessary natural semiotic material, and both of those steps could not be carried out without divine assistance. We see a similar situation in the speculations of John Webster (1610–1682), a Puritan minister and educational reformer. Like the Rosicrucians and a number of other Protestant thinkers of that era (Croll, Boehme, Comenius), whose ideas echo in his *Academiarum examen* (1654), Webster believed in the infallible “symphony” of both Books of God. But if the Bible, which was now hidden by “the Papists,” has been returned to the nations through the efforts of the Reformers, then Nature, always available to the eyes of mortals, still remains in neglect [Webster 1654, 19–20]. The Puritan sees the cause of it in the cult of humanistic scholarship, with its extolment of philology and practical barrenness, echoing the sad diagnosis given to the modern culture in

¹³ For the best research on the 17th-century projects of universal language, see: [Maat 2004; Slaughter 1982].

*A.V. KARABYKOV. Evolution of the Doctrine of Signatures of Things and the Adamic... Confessio Fraternitatis*¹⁴ [Webster 1654, 19–21, 33]. Accordingly, the panacea can consist in a categorical refusal to build a secular culture and in returning to nature, which, for Webster, remains written in the language of emblems and hieroglyphs. He sees in each creature “living and speaking pictures, [not as dead letters, but as] preaching symbols”¹⁵ [Webster 1654, 30].

However, disappointed at the unfulfilled promises of the Rosicrucians, he criticizes those who, following Paracelsus and considering signatures to be an easily comprehensible subject, reduced them to signs of external similarity between things [Webster 1654, 30]. Adam himself did not create his perfect language because he was a pedantic empiricist, capable to recognize “pre-installed art” in nature. This language was embedded in the forefather during the act of Creation as a reflection of light, an echo of the divine voice of the Almighty, of his creative “*Fiat!*” “Like so many *Harmoniacal* and *Symphoniacal* voices,” all the created manifests “the wisdom, power, glory, and might of the transcendent central Abyesse of unity, from whence they did arise” [Webster 1654, 27–28]. According to Webster, Adam deliberately “lived... in the language of the Father,” which, alas, cannot be said about his descendants, brought down by the Fall [Webster 1654, 26]. What should they do then? Seeking an answer, the author of *Examen* noticeably fluctuates between maximalist and minimalist programs. The former was inspired by the Adamicist speculations of “chemists,” while the latter was inspired by the universal language movement which was in full swing at that time. The maximalist program strove to comprehend the “language of nature,” which came close to Adam’s tongue in the writings of Jacob Boehme (1575–1624), mentioned in this connection by Webster [Webster 1654, 26; Karabykov 2018]. The goal of the minimalist plan was the creation (or, as the author once says, “discovery”) of a universal sign system, which would be primarily of visual-graphic nature. Although the Puritan eagerly emphasizes the utilitarian benefits that this “mediator between the nations” promised

¹⁴ Cf.: “Concerning the alteration and amendment of Philosophy, we have (as much as at this present is needful) sufficiently declared, to wit, that the same is altogether weak and faulty; yet we doubt not, although the most part falsely do allege that she (I know not how) is sound and strong, yet notwithstanding she fetches her last breath and is departing” [Confessio 2003, 313].

¹⁵ Despite the influential thesis of Peter Harrison about the direct influence of the literary exegesis of Protestants on the rise of the literal-mindedness in the era of the Scientific revolution of the 16th–17th centuries, a symbolic understanding of nature lasted the longest in the midst of radical Protestant denominations [Harrison 1998; Fissel & Cooter 2008, 146–147; Zakai 2010, 17–26, 231–73].

to deliver, the new system should have become a means to heal all the consequences of the Babylonian catastrophe, including cognitive-epistemological ones. Webster thinks of it as a more effective tool for cognition and translation of knowledge than existing languages. The effectiveness of this system should not come from the *Kunst signata* that stands behind it, for the keys to the “pre-installed art” are generally lost [Webster 1654, 28–30]. The author takes a different concept as the cornerstone of his design, which played a paramount role in the 17th-century new philosophy of language. These were mentalism, according to which every thing perceived by a person imprints in his mind its “ideal-shape”, and a representationalist view of language [Webster 1654, 21; Formigari 1988, 86]. Like many in his time, Webster believed that if one transposes such – the same for everyone – image, into an adequate external form, one can create the desired semiotic system. Mentalism and representationalism seem to underlie his maximalist program too, the theoretical foundations of which are not clearly defined.

The author of *Academiarum examen* does not follow the “chemists” in referring to the doctrine of signatures, whose meaning is only open to the illuminated by God. Instead, he appeals to hieroglyphics, steganography and cryptography – the sacred and profane means of communication. Finding them similar in structure to his system in its weak (“the universal character”) and strong (“the language of nature”) versions, Webster believes that they are also based on the translation of mental images into graphic ones [Webster 1654, 24–25].

Conclusion

The cultural rise of the doctrine of signatures was manifested in high esteem, in which the “arts” associated with it (physiognomy, palmistry, etc.), were held as well as in their remarkable variety claiming to read the whole Book of Nature. All this sheds light on causes of the marginalization of linguistic issues in the Adamicist construct of Paracelsus and his followers. However, we observe not mere pushing to the periphery but also substitution. In its process understanding of natural signs *in toto* was gradually shaped in a new quasi-linguistic concept of the language of nature, brought closer to the language of Adam. The most fundamental development of this concept (*Natursprache*) was proposed by the mentioned German mystic and theosophist Jacob Boehme. He advanced the Paracelsian doctrine of natural signs and of the primordial language. Unlike Boehme, most orthodox Paracelsians used the Adamicist narrative mainly for

theological justification of their activity. The latter was directed by utilitarian, chiefly pharmaceutical, purposes and embraced the related fields of medicine, natural magic and alchemy. On the contrary, those of the “chemical” philosophers who earnestly considered the essence and restoration of the Adamic language, came to suggest combined strategies, realizing the difficulty of this task. According to those strategies, the study of natural signs was to be supplemented with divine inspiration of a researcher (Boehme, Ellistone, *etc.*) or with creation of a new sign system that was to replace the primordial language (Rosicrucians, Webster, *etc.*). A special place was occupied by the weak version of the signatorial doctrine (Sennert, Coles, Sala, *etc.*), which reconciled Paracelsian and Galenic principles and affirmed *only relative value* of cognition of signatures, clearly insufficient to solve the Adamicist problematics. Therefore, being confident that *Ursprache* had been lost and could not be recreated under current conditions, the supporters of that version moved the Adamicist project nearer to its logical conclusion.

REFERENCES

Agrippa ab Netteszheim (1533) *De Occulta Philosophia*. Libri Tres. Coloniae (in Latin).

Agrippa von Nettesheim H.C. (2004) *Three Books of Occult Philosophy* (J. Freake, Trans.). St. Paul, MN: Llewellyn.

Bianchi M.L. (1987) *Signatura rerum: segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*. Roma: Edizioni dell’Ateneo (in Italian).

Coles W. (1657) *Adam in Eden: or, Natures Paradise, The History of Plants, Fruits, Herbs and Flowers*. London: Printed by J. Streater, for Nathaniel Brooke.

Confessio Fraternitatis or The Confession of the Laudable Fraternity of the Most Honorable Order of the Rosy Cross, Written to All the Learned of Europe (2003). (F.A. Yates, Trans.). In: Yates F.A. *The Rosicrucian Enlightenment* (pp. 312–322). London, New York: Routledge.

Crollius O. (1643a) *Basilica chymica: pluribus selectis et secretissimis propria manuali experientia approbata descriptionibus, et usu Remdiorum chymicorum selectissimorum*. Genevae: Chouet (in Latin).

Crollius O. (1643b) *Tractatus de Signaturis internis rerum, seu de vera et viva anatomia majoris & minoris mundi*. In: Crollius O. *Basilica chymica: pluribus selectis et secretissimis propria manuali experientia approbata descriptionibus, et usu Remdiorum chymicorum selectissimorum*. Genevae: Chouet (in Latin).

Debus A.G. (1977) *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Vols. 1–2). New York: Science History Publications.

Ellistone J. (1651) Preface to the Reader. In: *Signatura rerum, or, The signature of all things... by Jacob Behmen, aliàs Teutonicus Phylosophus*. London: Printed by John Macock for Gyles Calvert.

Fabricius W.A. (1653) *Ἀπόρρημα βοτανικόν. De signaturis plantarum*. Norimbergae: Wolfg. Endterus (in Latin).

Formigari L. (1988) *Language and Experience in 17th-century British Philosophy*. Amsterdam: John Benjamins B.V.

Haferland H. (1989) Mystische Theorie der Sprache bei Jacob Böhme. In: Gessinger J. & von Rahden W. (Eds.) *Theorien vom Ursprung der Sprache* (Vol. 2, pp. 89–130). Berlin: De Gruyter (in German).

Harrison P. (1998) *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Karabykov A.V. (2014) “So the Man Gave Names”: The Strategies of Reconstitution of the Adamic Language in Renaissance Culture. *Chelovek*. No. 5, pp. 114–131 (in Russian).

Karabykov A.V. (2018) Language, Being, History in Jacob Boehme’s Theosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. No. 11, pp. 126–142 (in Russian).

Laursen J. Ch., Popkin R.H. (Eds.) (2001) *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. IV: Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics*. Dordrecht, Boston, London: Springer.

Maat J. (2004) *Philosophical Languages in the Seventeenth Century: Dalgarno, Wilkins, Leibniz*. Dordrecht: Springer.

Meier P. (1993) *Paracelsus: Arzt Und Prophet Annäherungen an Theophrastus von Hohenheim*. Zürich: Ammann Verlag (in German).

Pagel W. (1982) *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of Renaissance*. Basel: Karger.

Paracelsus T. von H. (1928) *Sämtliche Werke. I Abt. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften* (K. Sudhoff, Ed.; Vol. 11). München: K. Oldenbourg (in German).

Paracelsus T. von H. (1930a) *Sämtliche Werke. I Abt. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften* (K. Sudhoff, Ed.; Vol. 2). München: K. Oldenbourg (in German).

Paracelsus T. von H. (1930b) *Sämtliche Werke. I Abt. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften* (K. Sudhoff, Ed.; Vol. 3). München: K. Oldenbourg (in German).

A.V. KARABYKOV. Evolution of the Doctrine of Signatures of Things and the Adamic...

Porta I.B. (1619) *Magiae naturalis libri viginti*. Hanoviae: Typis Wecheliani (in Latin).

Sennert D. (1662) *Chymistry Made Easie and Useful. Or, The Agreement and Disagreement of the Chymists and Galenists* (N. Culpeper & A Cole, Trans.). London: Peter Cole.

Sennertus D. (1619) *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu*. Wittebergae: Zaharia Shurerus (in Latin).

Webster J. (1654) *Academiarum Examen, Or, The Examination of Academies: Wherein is Discussed and Examined the Matter, Method and Customes of Academick and Scholastick Learning [...]*. London: Giles Calvert (in Latin).

Willard Th. (1982) Rosicrucian Sign Lore and the Origin of Language In: Gessinger J. & von Rahden W. (Eds.) *Theorien vom Ursprung der Sprache* (Vol. 2, pp. 131–157). Berlin: De Gruyter.

Yates Fr.A. (2003) *The Rosicrucian Enlightenment*. London: Routledge.

Zakai A. (2010) *Jonathan Edwards's Philosophy of Nature: The Re-enchantment of the World in the Age of Scientific Reasoning*. London: T&T Clark.

Феномен универсальности в морали

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-106-125

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Георг Зиммель и идея нравственного закона*

К.Е. Троицкий

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье я анализирую эссе Георга Зиммеля об индивидуальном законе и представляю в обобщенном виде его критику понятия всеобщего нравственного закона, которое разрабатывал Иммануил Кант. Зиммель выделяет два способа концептуализации понятия нравственного закона: как всеобщего, относящегося к нормированию действий всех разумных существ, и как индивидуального, включающего конкретного действующего человека в его целостности и связи с миром, но при этом абсолютного только для него. Олицетворениям первого способа для Зиммеля стал Кант, второй способ Зиммель выдвинул в качестве альтернативы к первому. Центральная характеристика закона для Зиммеля заключается в его целостности и индивидуальности, а не разумности и всеобщности. Если у Канта нравственный закон понимается через отвлечение от личных особенностей и склонностей в пользу безличных, действующих для всех разумных существ норм, то для Зиммеля нравственный закон проявляет себя как целостный и индивидуальный поступок человека, в котором во всей полноте проявляет себя поток жизни. Зиммель настаивает, что в идее всеобщего закона Канта упускается из виду сама суть морального долженствования, которое может быть только индивидуальным, так как только в индивидуальной форме проявляет себя жизнь – единый источник как действительного, так и должного. Завершается статья критикой зиммелевского примера индивидуального закона, который, как я показываю, не только противоречит многим утверждениям самого Зиммеля, но и демонстрирует неразработанность его концепции в целом, а именно: нечувствительность к различению между целостностью и тотальностью, а также пренебрежение фигурой Другого.

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта Российского научного фонда (РНФ) «Феномен универсальности в морали», грант № 18-18-00068.

Ключевые слова: мораль, этика, Георг Зиммель, Иммануил Кант, всеобщий нравственный закон, индивидуальный закон, моральный поступок.

Троицкий Константин Евгеньевич – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

konstantin.e.troitskiy@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1976-0168>

Для цитирования: *Троицкий К.Е.* Георг Зиммель и идея нравственного закона // Философские науки. 2019. Т. 63. № 8. С. 106–125.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-106-125

Georg Simmel and the Idea of Moral Law*

К.Е. Troitskiy

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

In the article, I analyze Georg Simmel's essay on individual law and summarize his criticism of the concept of a universal moral law, which was developed by Immanuel Kant. Simmel identifies two ways of conceptualizing the concept of a moral law: as universal, referring to the regulation of the actions of all rational beings, and as individual, including a specific acting person in his integrity and connection with the world, which is, at the same time, absolute only for him. Kant became the personification of the first method for Simmel; Simmel put forward the second method as an alternative to the first. The central characteristic of law for Simmel is its integrity and individuality, not rationality and universality. If Kant understands the moral law through a distraction from personal characteristics and inclinations in favor of impersonal norms that operate for all rational beings, then, for Simmel, the moral law manifests itself as an integral and individual human act, in which the flow of life manifests itself in the whole. Simmel insists that the idea of Kant's universal law overlooks the very essence of moral obligation, which can only be individual, since only in an individual form life manifests itself – a single source of both the real and the proper. The article ends with a criticism of Simmel's example of an individual law, which, as I show, not only contradicts a number of Simmel's statements made earlier, but also demonstrates the undeveloped nature of his concept as a whole, namely: Simmel's insensitivity to the distinction between integrity and totality as well as disregard for the figure of the Other.

*The paper has been developed within the research project "The Phenomenon of Moral Universality," supported by the Russian Science Foundation, grant no. 18-18-00068.

Keywords: morality, ethics, Georg Simmel, Immanuel Kant, universal moral law, individual law, moral act.

Konstantin E. Troitskiy – Ph.D. in Philosophy, Research Fellow, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
konstantin.e.troitskiy@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1976-0168>

For citation: Troitskiy K.E. (2020) Georg Simmel and the Idea of Moral Law. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 106–125. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-106-125

Введение

Всеобщность как характеристика часто занимает важное место при попытках концептуализировать мораль. Именно так это предстает у Канта, позиция которого в этом отношении предельно однозначна – мораль предполагает моральный долг, который по своей сути состоит в действии из уважения и в соответствии со всеобщим нравственным законом¹. Иными словами, если действие обозначается как моральное, оно в то же время с необходимостью соответствует всеобщему нравственному закону, т.е. нравственно обязательно для всех разумных существ. В связи с этим возникают следующие вопросы: 1) На каком основании идеи закона и всеобщности неразрывно связаны? 2) Как форма долга и всеобщий нравственный закон соотносятся с содержанием индивидуального поступка? 3) Как из всеобщего нравственного закона выводится конкретное содержание морального долга? На первый вопрос Кант не дал ясного ответа, а для ответов на второй и третий вопросы он ввел идею категорического императива, которая почти сразу стала объектом критики.

Уже в XIX веке при обсуждении моральной философии Канта одни мыслители обозначали свою задачу как разъяснение, разработку или совершенствование его идей, в то время как другие сочли концепции всеобщего нравственного закона и категорического императива нежизнеспособными. Со второй половины XIX века критические замечания в адрес философии Канта звучали особенно громко, что было связано с выдвижением на первое место в этических размышлениях у все большего числа мыслителей идеи жизни вместо идеи разума. Таким воззрением, во многом благодаря книге «Философия жизни» неокантианца

¹ В данной статье я использую слова «нравственный» и «моральный» как синонимы.

Генриха Риккерта [Риккерт 1998], было присвоено одноименное с книгой название.

В статье я остановлюсь на критическом анализе этических идей Георга Зиммеля. При том, что Зиммель обычно характеризуется как социолог, он с таким же правом может называться философом и даже философом-этиком. В своих работах Зиммель, не удовлетворенный предшествующей традицией, предложил собственный взгляд на такие этические понятия, как всеобщее и индивидуальное, гетерономное и автономное, относительное и абсолютное, субъективное и объективное. Зиммель не просто критиковал предшествующую этическую мысль, и особенно моральную философию Канта, но попытался наметить альтернативные по отношению к ней основы этики с идеей индивидуального закона в ее центре. Некоторые положения критики Зиммеля остаются по-прежнему актуальными, но предложенная философом концепция индивидуального закона не была им последовательно проработана [Йоас 2013, 123; Fuchs-Heinritz 2018, 366, 373–375] и страдает рядом серьезнейших недостатков. Далее с помощью работ Зиммеля об индивидуальном законе рассмотрим два возможных взгляда на идею нравственного (морального) закона: 1) как всеобщий и абсолютный, устанавливающий моральные нормы для всех разумных существ вне зависимости от личных особенностей и склонностей; 2) как индивидуальный, выражающий целостность жизни и все стороны конкретного действующего человека, но при этом абсолютный только для него.

Критика Георгом Зиммелем идеи всеобщности нравственного закона

Зиммель развивал свое этическое мировоззрение в качестве альтернативы моральной философии Канта, опираясь при этом на многие кантовские идеи [Kyslan 2016]. По некоторым данным, Кант – наиболее цитируемый автор в работах Зиммеля [Fuchs-Heinritz 2018, 366]. Не случайно наряду с утверждением, что в основе этики Зиммеля лежит философия жизни [Риккерт 1998, 294; Jankelevitch 1925; Kron 2001, 114], его также порой причисляют к неокантианцам [Gangas 2004; Podoksik 2016] или говорят о попытке Зиммеля «объединить Ницше и Канта» [Йоас 2013, 114]. Однако при популярности социологических и культурологических изысканий Зиммеля его концепция индивидуального закона и этические идеи часто остаются вне поля специального внимания исследователей.

Зиммель считал идею всеобщности нравственного закона центром всей этической мысли Канта, отмечая, что «принцип моральной философии Канта можно было бы вообще вывести из того, что ее сущность составляет *всеобщность* нравственного закона» [Зиммель 1996б, 133]. На идею всеобщности Зиммель и направляет большинство своих критических замечаний. В частности, он отмечает, что понятие всеобщности закона не может быть выражено без противоречия, так как сама конструкция понятия предполагает отказ от индивидуального, и, следовательно, всеобщий закон не может определяться индивидом, а «может быть определен только чем-то не-индивидуальным, он должен быть общезначимым, чтобы противостоять индивиду, как того требует его понятие» [Зиммель 2006, 11]. Собственно всеобщность, согласно такой позиции, – это свойство не морали, а понятийного мышления, через которое Кант и пытался определить моральный долг. Подобный подход, по мнению Зиммеля, ущербен в самой своей основе, так как при нем индивидуальное, а вместе с ним и действительное, вытесняется из сферы долженствования, а следовательно, по-настоящему всеобщность не достигается [Зиммель 2006, 15].

Критика рационального выведения долженствования из понятия звучала уже в книге «Введение в науку о морали», где Зиммель писал, что Кант «совершает онтологическую ошибку, которая не меньше, чем та, которую он сам так выразительно порицал в понятии сущего» [Simmel 1904, 10], что «никакое логическое заключение не способно нас научить тому, что мы должны делать, если мы не прочувствовали это долженствование» [Simmel 1904, 12]. Ряд критических замечаний об идее всеобщего нравственного закона содержится в работе Зиммеля «Кант. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете» [Зиммель 1996а]. И хотя позже Зиммель не всегда давал высокую оценку своим ранним произведениям, но уже в двух указанных, как и в ряде других, содержатся элементы, ставшие составными частями его более поздней концепции индивидуального закона [Fuchs-Heinritz 2018, 369–371].

В 1913 году Зиммель печатает в журнале «Логос» эссе «Индивидуальный закон» [Simmel 1913], в котором, критикуя основы моральной философии Канта, он в то же время предлагает альтернативу идее всеобщего закона. Эта статья в дополненном и существенно переработанном виде была включена в последнюю его книгу «Созерцание жизни. Четыре метафизические главы» [Зиммель 1996б; 1922]. В этих двух работах Зиммель отстаивает позицию, согласно которой Кант ошибочно утверждает необходи-

мую логическую связь между понятиями закона и всеобщности, предполагая, что «всякий закон как таковой должен обладать безусловно всеобщей значимостью» [Зиммель 2006, 15]. Зиммель считает, что в идее всеобщего закона упускается из виду сама суть морального долженствования, которое может быть только индивидуальным, так как только в индивидуальной форме проявляет себя жизнь – единый источник как сферы действительного, так и сферы должного. Попытки вырвать из беспрерывно текущего «потока жизни» (*der Lebensstrom*)² понятийные формы долженствования ведут, согласно Зиммелю, к удалению от индивидуального и морали, а не к уточнению сути долга. Он считает, что такой подход может быть действен и эффективен в естествознании, которое направлено «на самодовлеющее царство понятий и законов» [Зиммель 2006, 17], но в этике, непосредственно связанной с практической, а следовательно, индивидуальной жизнью, он оказывается неадекватным. Зиммель настаивает на необходимости принципиального различения, а не выведения по аналогии природного закона и закона морали.

Продолжая, по мнению Марии-Сибиллы Лоттер, критическую традицию Фридриха Шлейермахера, Артура Шопенгауэра и романтиков [Lotter 2000, 185–186]³, Зиммель сомневается в основе моральной философии Канта, видя ее в догматическом разделении на чувственность и разум, где за последним, без всякой убедительной аргументации, признается приоритет в определении сущности человека и его долженствования. Эксклюзивное значение разума для морали у Канта ведет, по мнению Зиммеля, к утверждению всеобщности как основной характеристики нравственного закона, хотя это место разума ничем не обосновано: «Иллюзию, будто если разум повелевает чувственностью, то тем самым все же “мы сами” даем себе закон, Канту было нечем подтвердить, кроме как ничем не доказанным, наивно догматическим утверждением, что разумная, общезначимая часть нас есть “подлинное я”, сущность нашего существа» [Зиммель 1996, 32–33]. Зиммель ставит под сомнение продуктивность понятийного деления человека на его

² Идеи о жизни как непрерывном и неделимом потоке, который разум искусственно прерывает и расчленяет на понятийные элементы Зиммель во многом разделяет с Анри Бергсоном (см., например: [Риккерт 1998, 294; Jankelevitch 1925; Vandenberghe 2000]).

³ Сам Зиммель дистанцируется от романтиков и указывает, что если Кант делал акцент на надиндивидуальном, что вело к подчинению особенного общему, то романтики неоправданно игнорировали общее (см.: [Зиммель 1996б, 175–176]).

разумную и чувственную части при определении сути морального должествования. Кроме того, он полагает, что общезначимое в принципе не является характеристикой морали, т.к. покоится на неверном допущении, что действительное с необходимостью индивидуально, тогда как возвышающаяся над ним сфера должествования идеальна и всеобща. Идея автономии Канта не работает, так как «авто-», или «Я» отождествляется с надындивидуальным разумом, а всеобщий закон выводится из логики, а не из изменчивой жизни, которая не может быть исчерпывающе отражена в понятиях.

Для понимания мысли Зиммеля важно уяснить, что его цель не поставить под сомнение абсолютность морального долга, а наоборот, дать ему новые основания, которые не привносят «никакого ослабления нравственных притязаний, а напротив, скорее ограничивают область “смягчающих обстоятельств”» [Зиммель 1996б, 179]. «Всеобщность» в построениях Зиммеля относится не ко всем разумным существам, а к индивиду, т.е. к его *целостности*, которая включает как разумную, так и чувственную части человека. При таком подходе само разделение на разум и чувственность должно пониматься в ограниченном смысле и не может вести к исключению значения последней в моральном поступке⁴. Это нашло выражение в следующих словах Зиммеля: «Но именно на основании требуемой мною широты в понимании и значении индивидуальности можно сохранить понятие “всеобщности”, предписывающей свой закон отдельному действию; только эта всеобщность не всех людей, а данного определенного индивида» [Зиммель 1996б, 150–151].

Эта «всеобщность» не простирается над человеком, охватывая его через надындивидуальный разум вместе со всеми разумными существами, а исходит из его целостности, конкретности и единственности в антропологическом, историческом и практическом смысле. Иными словами, с одной стороны, Зиммель говорит, что в поступке выражает себя весь человек, включая его чувства, волю и разум, а также прошлые поступки; с другой стороны, в его поступке отражается мировая история и действия социальных

⁴ У Зиммеля нет единого термина для обозначения того акта, в котором воплощается мораль, он попеременно, часто взаимозаменяемо и без терминологической строгости использует такие слова, как «die Handlung», «das Handeln», «das Tun», «die Tat», которые в русском переводе также взаимозаменяемо и без строгой привязки немецкого слова к какому-то одному русскому передаются попеременно словами «действие», «поступок», «действие».

образований. Все это вместе называется у Зиммеля проявлением «полноты жизни» (das ganze Leben) или «тотальности жизни» (die Lebenstotalität). Поэтому, сравнивая позиции Зиммеля и Канта, Моника Ли и Даниэль Сильвер отмечают: «Где Кант понимал нравственный императив как всеобщий по отношению ко всем индивидам, который бы властвовал над всеми отдельными поступками, там зиммелевский индивидуальный закон утверждает, что он особенный по отношению к каждому индивиду, но при этом всеобщ по отношению ко всем индивидуальным поступкам» [Lee, Silver 2012, 124]. Помимо прочего, это ведет Зиммеля к утверждению ошибочности оценки человека через подведение отделенных от него качеств или поступков под понятие, правило или закон, а также к признанию идеи категорического императива Канта как бесполезной с практической точки зрения [Зиммель 1996б, 148–149].

Георг Зиммель о понятии закона, поступка и морального субъекта

Для концептуализации всеобщего нравственного закона Кант, согласно Зиммелю, берет прототипом надындивидуальные естественнонаучный и правовой законы, тогда как на самом деле нравственный закон «не обладает ни принципиальной адекватностью частному случаю, подобно естественному закону, ни абсолютной противопоставленностью субъекту, подобно закону человеческому» [Зиммель 2006, 19]. Зиммель считает, что осмысление нравственного закона по аналогии с законами права и природы неверно, т.е. подход Канта ошибочен, а моральную философию требуется возвести на иных началах, важным шагом к чему служит критика постулирования любого закона как всеобщего. Эта мнимая связь закона и всеобщности, в свою очередь, основывается на принимаемой без должного размышления и обсуждения предпосылке, что только всеобщее может быть объективным, тогда как индивидуальное либо поддается универсализации, либо неизбежно субъективно.

Зиммель утверждает, что индивидуальное долженствование может быть в то же время объективным, поэтому он пишет: «До сих пор санкция нравственного требования зависела от следующего решения: есть ли оно то, что представляется должным в субъективном сознании, в личностном, основанном на совести решении, или приходит от объективного, от надындивидуального положения, выводящего свою значимость из своей объективно понятийной структуры. Я же считаю, что помимо такой альтер-

нативы есть третье: объективное долженствование именно этого индивида, требование, поставленное его жизнью, исходя из его жизни, которое в принципе независимо от того, считает ли он сам его правильным или нет» [Зиммель 1996б, 168–169]. Таким образом, Зиммель выделяет: 1) субъективное мнение, оставляя за ним место преимущественно в заблуждениях, 2) объективно-всеобщее требование, выводимое из законов логики, природы и права, а также 3) объективно-индивидуальное долженствование, в котором находит выражение «поток жизни».

Если всеобщность Зиммель переосмысливает как целостность, то категоричность (абсолютность) долженствования он пытается сохранить, чтобы избежать скатывания в моральный релятивизм, с помощью идеи индивидуального закона. Так, с опорой на идею целостности Зиммель заявляет о противоположности индивидуального закона, который он в одном месте также называет «законом индивидуально-целостного этического поведения» [Зиммель 2006, 59], и произвольности, которая охватывает лишь часть человека, тогда как в целостном поступке проявляет себя вся жизнь. При разработке идеи индивидуального закона Зиммель пробует развести понятия субъективного и индивидуального, признавая за последним, вопреки распространенному философскому пониманию, объективное значение.

Всеобщности, абстрактности и разумности нравственного закона Канта Зиммель противопоставляет индивидуальность, жизненность и целостность собственного взгляда на моральный поступок. Следуя этике Канта, поступок будет признан моральным или аморальным, исходя из соответствия или несоответствия его по отдельным признакам идее всеобщего закона. Зиммель пишет по этому поводу: «Всеобщность закона обусловлена тем, что целостность живого индивида предварительно упразднена, так как предметом долженствования она делает поступок, поскольку он определяется отдельным понятием, а не вздымается в непрерывном потоке жизни» [Зиммель 2006, 24]. Он же утверждает, что моральность поступка не налагается извне, а исходит из целостного проявления индивидуальной жизни. Но можно ли сказать что-то более конкретное об источнике объективного морального индивидуального долженствования?

Зиммель отвергает внешнее детерминирование, но отрицает подобную функцию и за субъектом. Здесь остается место для возможных спекуляций, так как окончательного ответа он не дает, если, правда, не рассматривать в качестве такового указание на «поток жизни». Именно жизнь, согласно Зиммелю,

предстает источником как действительности, так и долженствования, о чем он прямо и неоднократно заявляет (см., например: [Зиммель 1996б, 118, 128–129, 152, 179]). Но проблема в том, что подобный ответ не позволяет лучше понять природу морального долженствования и его соотнесенность с конкретными поступками. Это признавал и сам Зиммель, отмечая, что «такой индивидуально-всеобщий закон, вероятнее всего, не поддается закреплению в понятиях» [Зиммель 2006, 59]. Для прояснения мысли Зиммеля можно попробовать: 1) найти у него теоретический конструкт, который бы предлагался им в качестве альтернативы идее категорического императива как того, что конкретизирует моральное долженствование; 2) проанализировать конкретные примеры индивидуального закона, если таковые у Зиммеля имеются.

Лоттер утверждает, что *«безусловная ответственность за свою собственную жизнь, которую Зиммель приписывает индивиду, обоснована, только если допустить возможность в принципе познать в акте саморефлексии безусловное долженствование»* [Lotter 2000, 193]. Таким образом, формулировку категорического императива заменяет вопрос Зиммеля: «Можешь ли ты желать, чтобы это твое деяние определило всю твою жизнь?» [Зиммель 1996б, 180]. Лоттер видит в этой формулировке, с одной стороны, сильный оттенок консеквенциализма, а с другой – сомневается в реалистичности данной «проверки жизнью», утверждая, что «если “императив” Зиммеля не может предложить никакого всеобщего критерия для единичного осознанного решения, то тогда и бессмысленно (witzlos) формулировать его в первом лице» [Lotter 2000, 193]. Это утверждение представляется некорректным, так как Зиммель неоднократно демонстрирует, что количественная индивидуальность (всеобщность) не охватывает качественную индивидуальность (единичность) [Рууhtinen 2010, 135–140]. Но при этом сам он не развил идею морали от первого лица, постоянно переходя на третье, а иногда второе лицо (см., например: [Зиммель 1996б, 180]), а также пытаясь сформулировать всеобщий критерий, т.е. совершить то, что сам же признал невозможным. Последним Зиммель, как резонно отмечала та же Лоттер, противоречит самому себе и не решает вопроса о соотношении качественной и количественной индивидуальности [Lotter 2000, 196].

Зиммель не разрабатывает последовательно идею морального субъекта⁵ как источника морального поступка, да и сам поступок

⁵ Есть все основания заключить, что Бахтин пришел ко многим идеям «К философии поступка» [Бахтин 2003], находясь под сильным влиянием

находится у него далеко не в центре внимания, в отличие, например, от Михаила Бахтина⁶. Зиммель регулярно отодвигает фокус от индивидуального поступка к понятию «потока жизни» и от поступка, свершаемого в истории и несущего ответственность за нее, к поступку, в котором воплощается история и который подчиняется ей. Таким образом, у Зиммеля наряду с движением к моральному субъекту точно так же прослеживается движение от него в сторону онтологизации и историзации субъекта. Это последнее движение противоречит и другому возможному пути к индивидуализации морали, избранному позже Эммануэлем Левинасом, увидевшему мораль в индивидуальной безграничной ответственности за Другого; в ответственности, которая судит историю и высвобождает субъект от тотальности через трансцендирование к бесконечности Другого [Levinas 1957].

Итак, Зиммель не приходит ни к идее морального субъекта, ни к философии поступка, ни к пониманию морали как безграничной ответственности за Другого, а ограничивается указанием жизни в качестве источника как действительного, так и должного, причем Зиммель пытается соединить в концепции индивидуального закона несовместимые друг с другом элементы: акцент на конкретном ответственном, индивидуальном, моральном и в то же время историзацию человека через подчинение его, в том числе надчеловеческим и неморальным институтам (см., например: [Зиммель 1996б, 170]). Это ведет к тому, что, пытаясь избежать опасности морального субъективизма, Зиммель впадает в соблазн имморального тоталитаризма и милитаризма, о чем отчетливо свидетельствует конкретный пример индивидуального закона, который он приводит.

Критика зиммелевского примера индивидуального закона

При часто насыщенном содержании мысли Зиммеля его построения, с одной стороны, несут в себе элемент релятивизма относительно абсолютных нравственных запретов, а с другой – необоснованные и непоследовательные утверждения в качестве категорических очень сомнительных требований. Так,

размышлений Зиммеля (см., например: [Давыдов 1996, 6–11; Nielsen 2002, 96–102]).

⁶ Сама терминология, касающаяся морального субъекта, у Зиммеля не проработана. Он использует часто как взаимозаменяемые такие слова, как «der Person» (личность), «das Subjekt» (субъект), «das Individuum» (индивидуум), «die Persönlichkeit» (личностность), «die Individualität des Menschen» (индивидуальность человека).

релятивистский момент содержится в рассуждениях Зиммеля о понятиях, задающих каркас нравственной жизни и этической рефлексии о ней. Например, ложь, милосердие, благодеяние, по его мнению, далекие от жизни понятия, по поводу которых он пишет: «Если долженствование связано с такими общими понятиями, как ложь, благодеяние и т.д., то оно, следовательно, не может схватить действие в его внутреннем источнике» [Зиммель 1996б, 152]. Причем, наблюдая, как в своих работах Зиммель пытается провести «деконструкцию» важных этических понятий, можно было бы ожидать, что он не будет пробовать сформулировать какой-либо позитивный пример общего предписываемого действия, однако это не так.

В обеих версиях работы об индивидуальном законе, одна из которых была издана за год до начала Первой мировой войны, а вторая – во время военных действий, Зиммель ставит очень острый на тот момент вопрос: можно ли признать службу в армии моральным долгом? Совершенно неожиданно для читателя, который уже принял во внимание предыдущую критику гетерономных и всеобщих принципов, рационального мышления и этических понятий, Зиммель отвечает однозначно положительно на этот вопрос. Более того, свой ответ он делает примером индивидуального закона, где, как он утверждает, «форма долженствования жизни развивается, в сущности, одновременно и в постоянном сопутствии с формой ее действительности» [Зиммель 2006, 49]. Какие же аргументы приводит Зиммель в пользу своего утверждения?

По поводу этого очень странного заявления Зиммель делает лишь пару кратких разъяснений. Так, он пишет: «Ибо индивидуальность, которая живет в форме долженствования, ведь не есть антиисторическая, свободная от материала, состоящая лишь из так называемого “характера” личности. Она определена и тем (или включает это в себя как неэлиминируемый момент), что данный человек – гражданин определенного государства» [Зиммель 1996б, 169–170]. Чуть далее Зиммель также утверждает, что это моральный долг, «поскольку принадлежность к государству настолько вошла в действительное бытие или жизнь индивида, что долженствование, в качестве которого идеально-этически проходит эта жизнь, включает в себя выполнение этого требования» [Зиммель 1996б, 170]. Для вдумчивого читателя ясно, что пример и данные к нему разъяснения Зиммеля на самом деле ничего не проясняют и уж тем более не доказывают, а наоборот, вызывают недоумение и заставляют подозревать Зиммеля в ис-

пользовании философского произведения в целях государственной военной пропаганды.

Вот несколько очевидных вопросов и доводов против примера и разъяснений к нему Зиммеля:

Во-первых, согласно Зиммелю, получается, что «индивидуальность» на самом деле должна определяться в своих действиях тем, что она в определенном аспекте часть чего-то большего (в данном случае, что человек – гражданин государства). Но до этого момента усилия Зиммеля были направлены на то, чтобы, наоборот, утвердить индивидуальность как целое и отвергнуть сведение ее к какой-либо навязываемой извне роли.

Во-вторых, Зиммель утверждает, что государству требуется служение данного человека в армии. Но остается неясным, на основании чего он делает вывод, что государству в принципе необходимо, чтобы индивидуальность жертвовала собой и убивала других. Непонятно, почему Зиммель отмечает идею пацифистов, что благо, в том числе государства (или страны), состоит в отказе от участия в войне? Почему он не различает государство и страну?

В-третьих, Зиммель неоднократно говорит о воплощении в индивидуальном поступке всей жизни, но как эта позиция может вести к призыву участвовать в убийстве других живых людей? Почему в качестве постулата Зиммель принимает то, что решающую роль должна играть принадлежность индивида конкретному национальному государству, а не всему миру, не знающему границ? Это тем более удивительно, что явно противоречит его собственному, сделанному чуть ниже замечанию: «Императив, значимый для всех людей, имел бы в последней метафизической абсолютности лишь индивидуальное значение, ибо человечество есть индивидуальное образование» [Зиммель 1996б, 172]. Очевидно, что последнее не только подтверждает позицию пацифистов, но и действительно соответствует идее «потока жизни», который было бы глупо замыкать в государственные и исторические границы.

В-четвертых, Зиммель утверждает, что служба в армии обязательна, так как «принадлежность к государству» вошла в бытие и жизнь индивида, хотя остается совершенно непонятным, на каком основании он делает это утверждение. Почему он не считает, что этнос, пол, вероисповедание, социальный класс не образуют такую или иную для многих людей большую историческую «принадлежность»? Из голословно заявленного «факта» Зиммель, не раздумывая, выводит голословно заявленный «долг», хотя до этого утверждал, что действительное и должное разделены

и объединяются только в «индивидуальной жизни, из которой невозможно вывести общие правила и принципы».

В-пятых, Зиммель пишет об ошибке субъективного сознания, до этого отстаивая идею целостного индивидуального поступка. Но какая же целостность возможна, если отказаться учитывать сознание? Более того, на самом деле он призывает отбросить и чувственность, так как только некоторым садистам нравится убивать. Из этого отрицания сознания и чувственности «антимилитариста» приходится сделать вывод, что Зиммель не признает целостность Другого.

Утверждение Зиммеля о неправоте «антимилитариста» идет вразрез со многими другими его высказываниями, особенно там, где он переходит на повествование от первого лица. Одно из них звучит следующим образом: «Ведь никто не может назвать хотя бы одно действие, один общий закон, непризнание которых мы в известных обстоятельствах сочтем *нашим* долгом, – следовательно, нет ни одного закона, над содержанием которого не стоял бы в качестве высшей инстанции вопрос: *мой* ли это долг?» [Зиммель 1996б, 168]. Возможно, из-за этой очевидной непоследовательности исследователи часто либо игнорируют этот пример, продолжая видеть в работах Зиммеля об индивидуальном законе закон индивидуума и яркий образец индивидуализма [Kron 2001, 110–129; Pyyhinen 2010, 148–152], либо считают, что пример не заслуживает того, чтобы на нем особенно останавливаться [Amat 2017, 55].

Появление несуразного примера может быть объяснено тем, что свои работы об индивидуальном законе Зиммель писал в период предвоенного и военного времени, когда ему хотелось продемонстрировать свой «патриотизм» [Lotter 2000, 200], который привел его к прямому вовлечению в военную пропагандистскую программу правительства Германии [Hoeres 2012, 315]. Возможно также, что пример был полемическим выпадом Зиммеля, нацеленного на идеи социализма, а также на их заметных представителей того времени – Эрнста Блоха и Георга Лукача, выступивших против войны [Serra 2000, 262–263]. Но важно найти не только исторические или биографические причины, но и те, которые в размышлении Зиммеля делают такой пример возможным. Тут, на мой взгляд, можно выделить три взаимосвязанных причины: 1) Ошибочное представление о моральном поступке как части индивидуального поступка, 2) Игнорирование Другого, 3) Нечувствительность к различию между идеей целостности, которая допускает трансцендирование, т.е. направленность вовне к Другому, и идеей то-

тальности, которая не предполагает ничего вне себя. Рассмотрим эти причины подробнее.

Первая причина. Зиммель не представлял моральный поступок как центр и источник долженствования, а лишь как его часть. Концепция индивидуального закона направлена им на замещение идеи всеобщего нравственного закона, но при этом, согласно его позиции, индивидуальный закон не нравственен, а лишь включает нравственные требования. Зиммеля интересует в первую очередь не мораль, а ее источник – «поток жизни», что ведет его к онтологизации морали и подчинению этики онтологии. Это не противоречит тому, что Зиммель признает долженствование наряду с действительностью первичной категорией жизни, т.к., согласно его утверждению, долженствование «следует понимать не только как этическое, а как совершенно общее агрегатное состояние создания жизни, в котором сочетаются также надежды и влечения, эведемонистические и эстетические требования, даже капризы и антиэтические желания, часто одновременно с этическим началом и друг с другом» [Зиммель 1996б, 118]. Иными словами, Зиммель смешивает моральное долженствование и поступок с неморальными действиями и требованиями, тем самым открыв дверь моральному релятивизму, дополненному элементами псевдоморального абсолютизма, выразившегося в его примере индивидуального закона.

Вторая. В тех сочинениях, которые условно можно отнести к социологическим, Зиммель много внимания уделяет фигурам Другого и Чужого (см., например: [Rogers 1999; Pyyhtinen 2010, 90–94]). Тем значительнее контраст этих сочинений с работами об индивидуальном законе, где он игнорирует Другого. По сути, единственным местом в этих работах, где фигура Другого ярко обозначается, является пример с «антимилитаристом». Но здесь Другой вводится Зиммелем не для того, чтобы выдвинуть в качестве индивидуального закона личную ответственность за Другого, сориентировав поступок на благо Другого, как это делает вышеупомянутый Левинас. Зиммель вспоминает Другого, чтобы отказать ему в независимом суждении о морали, обвинить в ошибке, включить в свою целостность-тотальность и подчинить своему воинственному кличу.

Третья. В упомянутом отрывке Зиммеля заботит не сохранение Другого от насилия, а сохранение возможности насилия над Другим; даже двойного насилия, так как, защищая обязательный призыв в армию, он хочет насильно заставить «антимилитариста» насилловать. Как результат этого игнорирования Другого, зимме-

левская мысль сближается с пропагандой тоталитаризма, что, как представляется, напрямую связано с использованием Зиммелем слова «тотальность» (Totalität) как синонима слова «целостность» (Ganzheit) (ср.: [Зиммель 1996б, 121, 124, 148–149, 153–156, 164–168, 180–182; Simmel 1922, 156, 162, 191–193, 199–203, 213–220, 235–238]). Не случайно, что задачу философии Зиммель видит в унификации или «тотализации» множества [Lehtonen, Pyuhtinen 2008, 310–312]. В такой форме, особенно учитывая единственный зиммелевский пример индивидуального закона, это демонстрирует опасное «тоталитарное развитие “индивидуализма” философии жизни» [Lotter 2000, 203].

Заключение

При наличии отдельных ярких размышлений, а также глубокой критики идеи всеобщего нравственного закона и распространенного в этике понятия закона, Зиммель не оставил после себя проработанную этическую концепцию. Указание на односторонность и догматичность понимания Кантом идеи всеобщности, критика «логицизма» в качестве основы морали, подчеркивание разнородности морального опыта и невозможности его универсализации – важные достижения мысли Зиммеля. Но многие его собственные утверждения, направленные на разработку этической теории, противоречивы и туманны, а концепция индивидуального закона вызывает больше вопросов, чем дает ответов. Иными словами, следует говорить не об этике Зиммеля, а о несостоявшемся проекте и некоторых набросках, которые частично нашли свое выражение в работах других мыслителей.

Критикуя идею всеобщности нравственного закона, Зиммель не способен уйти от претензии на всеобщность, причем именно в духе опровергаемых им идей. Вместо начатого повествования от первого лица и развертывания того, что может быть названо «субъектностью» поступка, Зиммель переходит к разговору в третьем лице и выводит индивидуальный закон не столько из индивидуальности, сколько из неясно им обозначенного «потока жизни». Вместо отказа от выведения гетерономных и репрессивных требований, Зиммель предлагает идею целостности, но смешивает ее с идеей тотальности и скатывается к утверждению возможности обосновать отказ Другому в моральности, чем отмечены любые попытки найти оправдание насилию. Нашупав важное значение индивидуальности и ответственности для морального поступка, которые должны были бы вести к абсолютному моральному запрету на насилие, Зиммель резко сворачивает с этого пути, раство-

рая индивидуальности в социальных образованиях, и пытается найти оправдание насилию.

В итоге опыт Зиммеля по лишению всеобщности определяющего значения для морали с помощью идеи целостности, понимаемой как тотальность, а также попытка введения концепции индивидуального закона, на мой взгляд, не могут быть признаны успешными. Всеобщность, обретя черты тотальности, проявилась у Зиммеля на конкретном примере в уродливой форме попытки оправдать насилие. Индивидуальный закон, не обретя отчетливые характеристики, оказался выражением не морали индивидуума, а проявлением неопределенного «потока жизни». При этом мне видится, что идея индивидуального закона Зиммеля поддается переосмыслению, при котором: в центре морали и размышления о ней располагается поступок (в духе Бахтина); устанавливается безграничная ответственность за благо Другого (в духе Левинаса), что неизбежно ведет к фиксации как всеобщности, так и индивидуальности абсолютного запрета на насилие, выступающего в качестве основы морали.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бахтин 2003 – *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Бахтин М.М.* Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. – М.: Русские словари, 2003. С. 7–68.

Давыдов 1996 – *Давыдов Ю.Н.* Макс Вебер и Михаил Бахтин (к введению в социологию XX века) // Социологические исследования. 1996. № 10. С. 3–15.

Зиммель 1996а – *Зиммель Г.* Кант. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // *Зиммель Г.* Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. С. 7–157.

Зиммель 1996б – *Зиммель Г.* Созерцание жизни. Четыре метафизические главы // *Зиммель Г.* Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. С. 7–185.

Зиммель 2006 – *Зиммель Г.* Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики) // *Зиммель Г.* Избранные работы. – Киев: Ника-Центр, 2006. С. 11–60.

Йоас 2013 – *Йоас Х.* Возникновение ценностей. – СПб.: Алетейя, 2013.

Риккерт 1998 – *Риккерт Г.* Философия жизни. – Киев: Ника-Центр, 1998.

Amat 2017 – *Amat M.* Simmel's Law of the Individual: A Relational Idea of Culture // *Simmel Studies*. 2017. Vol. 21. No. 2. P. 41–72.

Fuchs-Heinritz 2018 – *Fuchs-Heinritz W.* Das individuelle Gesetz // *Georg Simmel und das Leben in der Gegenwart / hrsg. R. Lautmann, H. Wienold.* – Wiesbaden: Springer, 2018. S. 363–379.

Gangas 2004 – *Gangas S.* Axiological and Normative Dimensions in Georg Simmel's Philosophy and Sociology: A Dialectical Interpretation // *History of the Human Sciences*. 2004. Vol. 17. No. 4. P. 17–44.

Jankelevitch 1925 – *Jankelevitch V.* Georg Simmel. Philosophie de la vie // Revue de Métaphysique et de Morale. T. 32. No. 2. P. 213–257.

Hoeres 2012 – *Hoeres P.* Krieg der Philosophen. – Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2012.

Kron 2001 – *Kron T.* Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung. – Opladen: Leske + Budrich, 2001.

Kyslan 2016 – *Kyslan P.* What is Culture? Kant and Simmel // International Journal of Philosophy. 2016. Vol 1. No. 4. P. 158–166.

Lee, Silver 2012 – *Lee M., Silver D.* Simmel's Law of the Individual and the Ethics of the Relational Self // Theory, Culture & Society. 2012. Vol. 29. No. 7–8. P. 124–145.

Lehtonen, Pyyhtinen 2008 – *Lehtonen T-K., Pyyhtinen O.* On Simmel's Conception of Philosophy // Continental Philosophy Review. 2008. Vol. 41. No. 3. P. 301–322.

Levinas 1957 – *Levinas E.* La philosophie et l'idée de l'Infini // Revue de Métaphysique et de Morale. 1957. T. 62. No. 3. P. 241–253.

Lotter 2000 – *Lotter M.S.* Das individuelle Gesetz. Zu Simmels Kritik an der Lebensfremdheit der kantischen Moralphilosophie // Kant-Studien. 2000. Vol. 91. No. 2. P. 178–203.

Nielsen 2002 – *Nielsen G.M.* The Norms of Answerability. Social Theory Between Bakhtin and Habermas. – New York: State University of New York Press, 2002.

Podoksik 2016 – *Podoksik E.* Neo-Kantianism and Georg Simmel's Interpretation of Kant // Modern Intellectual History. 2016. Vol. 13. No. 3. P. 597–622.

Pyyhtinen 2010 – *Pyyhtinen O.* Simmel and 'the Social'. – London: Palgrave Macmillan, 2010.

Rogers 1999 – *Rogers E.M.* Georg Simmel's Concept of the Stranger and Intercultural Communication Research // Communication Theory. 1999. Vol. 9. No. 1. P. 58–74.

Serra 2000 – *Serra F.* Libertad y ley en Simmel // Revista Española de Investigaciones Sociológicas. 2000. Vol. 89. No. 1. P. 251–267.

Simmel 1904 – *Simmel G.* Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. – Stuttgart; Berlin: J.G. Gotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1904.

Simmel 1913 – *Simmel G.* Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Problem der Ethik // Logos. Bd. 4. S. 117–160.

Simmel 1922 – *Simmel G.* Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. – München; Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1922.

Vandenbergh 2000 – *Vandenbergh F.* La loi individuelle: une éthique nietzschéo-bergsonienne // Simmel Studies. 2000. Vol. 10. No. 2. P. 169–178.

REFERENCES

Amat M. (2017) Simmel's Law of the Individual: A Relational Idea of Culture. *Simmel Studies*. Vol. 21, no. 2, pp. 41–72.

Bakhtin M.M. (2003) On the Philosophy of an Act. In: Bakhtin M.M. *Collected Works in 7 Vols.* (Vol. 1, pp. 7–68). Moscow: Russkii slovari (in Russian).

Davydov Y.M. (1996) Max Weber and Mikhail Bakhtin. *Sotsiologicheskie issledovaniya*. No. 10, pp. 3–15 (in Russian).

Fuchs-Heinritz W. (2018) Das individuelle Gesetz. In: R. Lautmann & H. Wienold (Eds.). *Georg Simmel und das Leben in der Gegenwart* (pp. 363–379). Wiesbaden: Springer (in German).

Gangas S. (2004) Axiological and Normative Dimensions in Georg Simmel's Philosophy and Sociology: A Dialectical Interpretation. *History of the Human Sciences*. Vol. 17, no. 4, pp. 17–44.

Jankelevitch V. (1925) Georg Simmel. Philosophie de la vie. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol. 32, no. 2, pp. 213–257 (in French).

Joas H. (2013) *The Genesis of Values*. Saint Petersburg: Aletheia (Russian translation).

Hoeres P. (2012) *Krieg der Philosophen*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh (in German).

Kron T. (2001) *Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung*. Opladen: Leske + Budrich (in German).

Kyslan P. (2016) What is Culture? Kant and Simmel. *International Journal of Philosophy*. Vol. 1, no. 4, pp. 158–166.

Lee M. & Silver D. (2012) Simmel's Law of the Individual and the Ethics of the Relational Self. *Theory, Culture & Society*. Vol. 29, no. 7–8, pp. 124–145.

Lehtonen T-K. & Pyyhtinen O. (2008) On Simmel's Conception of Philosophy. *Continental Philosophy Review*. Vol. 41. No. 3, pp. 301–322.

Levinas E. (1957) La philosophie et l'idée de l'Infini. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol. 62, no. 3, pp. 241–253.

Lotter M.S. (2000) Das individuelle Gesetz. Zu Simmels Kritik an der Lebensfremdheit der kantischen Moralphilosophie. *Kant-Studien*. Vol. 91, pp. 178–203.

Nielsen G.M. (2002) *The Norms of Answerability. Social Theory Between Bakhtin and Habermas*. New York: State University of New York Press.

Podoksik E. (2016) Neo-Kantianism and Georg Simmel's Interpretation of Kant. *Modern Intellectual History*. Vol. 13, no 3, pp. 597–622.

Pyyhtinen O. (2010) *Simmel and 'the Social'*. London: Palgrave Macmillan.

Rickert H. (1998) *The Philosophy of Life*. Kiev: Nika-Centre (in Russian).

Rogers E.M. (1999) Georg Simmel's Concept of the Stranger and Intercultural Communication Research. *Communication Theory*. Vol. 9, no. 1, pp. 58–74.

Serra F. (2000) Libertad y ley en Simmel. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Vol. 89, no 1, pp. 251–267.

Simmel G. (1904) *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. Stuttgart und Berlin: J.G. Gotta'sche Bichhandlung Nachfolger.

Simmel G. (1913) Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Problem der Ethik. *Logos*. Vol. 4, pp. 117–160.

Simmel G. (1922) *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.

Simmel G. (1996a) Kant. In: Simmel G. *Selected Works* (Vol. 1. pp. 7–157). Moscow: Yurist (Russian translation).

Simmel G. (1996b) The View of Life: Four Metaphysical Essays. In: Simmel G. *Selected Works* (Vol. 2. pp. 7–185). Moscow: Yurist (Russian translation).

Simmel G. (2006) The Individual Law. In: Simmel G. *Selected Works* (pp. 11–60). Kiev: Nika-Tsentr (in Russian).

Vandenbergh F. (2000) La loi individuelle: une éthique nietzschéo-bergsonienne. *Simmel Studies*. Vol. 10. No. 2, pp. 169–178 (in French).



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-126-142

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Развитие религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии 1985–1991 годов: историко-философский анализ

О.А. Устинов

Культурно-просветительский центр «Дубрава» имени протоиерея Александра Меня, Сергиев Посад, Россия

Аннотация

Предметом исследования настоящей работы является процесс развития антропологической религиозно-философской парадигмы в советской философии в годы перестройки. Именно в этот период советские философы-идеалисты, вынужденные в течение семи десятилетий работать в условиях «научного подполья», впервые получили право на легальное участие в академических дискуссиях. Обосновав представление о человеке как о богосотворенном бессмертном существе, призванном к обожению, они восстановили и утвердили в официальном дискурсе религиозно-философскую антропологическую модель. Это делалось либо путем ее реинтерпретации по образцам византийской патристики, либо с помощью синтеза с индуистско-буддийскими верованиями. В статье реконструируются и анализируются базовые положения данной парадигмы: представления о происхождении человека, соотношении души и тела, свободы воли, смысла и назначения жизни, взаимосвязи личности и общества. Делается вывод о том, что развитие позднесоветской религиозно-философской антропологической мысли определялось тенденцией к самоизоляции, связанной с фактическим отказом ее сторонников от конструктивного диалога с адептами материалистических учений. Следствием этого был отказ от разработки целостного знания о человеке на основе творческого обобщения различных концепций и взглядов. Приверженцы религиозно-философского подхода выражали надежду на то, что христианская антропология будет взята за основу всех философских работ будущего, вследствие чего богословие подчинило и вытеснило в их работах науку. Однако вопреки планам, данная парадигма так и не приобрела доминантного положения в современной российской философии, оставшись объектом интереса преимущественно истори-

ков философии, а не специалистов по философской антропологии и социальной философии.

Ключевые слова: идеализм, антропологическая парадигма, человек, дух, душа и тело, свобода, теозис, смысл жизни, нравственные ценности, личность и общество, универсализм, философская антропология.

Устинов Олег Александрович – кандидат философских наук, заведующий научно-просветительским отделом Культурно-просветительского центра «Дубрава» имени протоиерея Александра Меня.

olustinov@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2994-2339>

Для цитирования: *Устинов О.А.* Развитие религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии 1985–1991 годов: историко-философский анализ // Философские науки. 2020. Т. 63. № 8. С. 126–142. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-126-142

The Development of Religious and Philosophical Anthropological Paradigm in Soviet Philosophy in 1985–1991: A Historical and Philosophical Analysis

O.A. Ustinov

Archpriest Alexander Men Cultural and Educational Center “Dubrava”, Segiyev Posad, Russia

Abstract

The article considers the religious-philosophical anthropological paradigm in Soviet philosophy during the years of perestroika. It was during this period that Soviet idealist philosophers, forced to work under the conditions of a “scientific underground” for seven decades, first gained the right to participate legally in academic discussions. They substantiated the idea of man as a divine immortal being called to deification, restored, and approved in the official discourse the religious-philosophical anthropological model, either reinterpreting it according to the samples of Byzantine patristics, or synthesizing it with oriental beliefs. The article reconstructs and analyzes the basic provisions of this paradigm: ideas about the origin of man, the relationship of soul and body, free will, the meaning and purpose of life, the relationship between the individual and society. It is concluded that the development of late Soviet religious and philosophical anthropological thought was determined by the tendency to self-isolation, associated with the actual refusal of its supporters from a constructive dialogue with adherents of materialistic teachings, and, consequently, the

refusal to develop a synthesized concept of man. Adherents of the religious-philosophical approach expressed the hope that Christian anthropology would be taken as the basis for all philosophical developments of the future. However, contrary to their plans, this paradigm did not acquire a dominant position in modern Russian philosophy, and remained an object of interest for historians of philosophy and not for experts in philosophical anthropology and social philosophy.

Keywords: idealism, anthropological paradigm, man, spirit, soul and body, freedom, theosis, creativity, meaning of life, moral values, personality and society, universalism, philosophical anthropology.

Oleg A. Ustinov – Ph.D. in Philosophy, Head of the Scientific and Educational Department, Archpriest Alexander Men Cultural and Educational Center “Dubrava.”

olustinov@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2994-2339>

For citation: Ustinov O.A. (2020) The Development of Religious and Philosophical Anthropological Paradigm in Soviet Philosophy in 1985–1991: A Historical and Philosophical Analysis. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 126–142.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-126-142

Введение

Вторая половина 1980-х – начало 1990-х годов – заключительный и переломный период в истории советской философии, значение которого состояло в реабилитации и восстановлении в официальном дискурсе религиозно-философской антропологической парадигмы. Данная парадигма с XI века и до начала XX века занимала доминантное положение в отечественной интеллектуальной традиции, конкурируя с середины XIX века с научно-философской моделью решения проблем человека [Бондарева, Устинов 2017]. Однако ее развитие было прервано революцией 1917 года, и лишь с утверждением в политике СССР принципа плюрализма в годы перестройки философы-идеалисты получили возможность открыто заявлять о результатах своих исследований. Удовлетворяя стремительно возрастающий общественный запрос на знакомство с запрещенной ранее русской религиозной философией, научные издательства и журналы приступили к републикации трудов мыслителей Серебряного века.

Однако начавшееся после празднования в 1988 году 1000-летия крещения Руси духовное возрождение, сопровождавшееся резким усилением социальных позиций Русской православной

церкви, наложило свой отпечаток на рецепцию русской идеалистической антропологии. Многие исследователи, отдавая должное теоретико-методологическому уровню дореволюционных исканий в области богословия, маркировали их как неправославные. В православном же учении о человеке виделось им сокровенное, цельное знание, которое будет повсеместно востребовано и взято за основу всех философских разработок.

Некоторые авторы констатировали необходимость консервативного обновления православной доктрины, которая, по их мнению, серьезно пострадала на рубеже XVIII–XIX веков. В качестве средства преодоления кризиса церковного сознания была избрана спиритуализация духовной практики, для которой характерно растворение христианства в платонизме. Правомерным итогом этого процесса стал расцвет в России теософии. Напротив, обращение к идеям византийской патристики, сформулированной с опорой на аристотелизм, должно было привести к перепрочтению православного вероучения через заимствование и разработку более рациональной и адекватной библейским истинам интерпретации учения Иисуса Христа [Аверинцев 2005].

Также в обществе продолжал сохраняться интерес к религиозно-мистической проблематике, аккумулированной в философском наследии Н.К. Рериха и Е.И. Рерих. Несколько визитов в СССР последнего оставшегося в живых члена легендарной семьи С.Н. Рериха имели своим следствием создание Международного центра Рерихов, целью которого являлось исследование «энергетического мировоззрения» с очевидным уклоном в теософию. Этот проект, начавшись в период перестройки с публикации статей о «Живой этике» и ее основателях [Шапошникова 2009], наберет силу уже в 1990-е годы. Рерихианство, оказывающее серьезное влияние на религиозные искания постсоветского общества, будет идентифицировано Русской православной церковью как лжеучение, не имеющее ничего общего с христианством. Но блок на распространение «энергетического мировоззрения» так и не будет поставлен. В философии прочно закрепится опыт религиозно-философского синтеза православных и индуистско-буддийских верований.

В 1960–1980-е годы ряд философов-нонконформистов (А.С. Мень, Г.С. Батищев, М.К. Мамардашвили и др.) фактически заявили о необходимости диалога между сторонниками религиозно-философской антропологической парадигмы с адептами научно-философской модели решения проблем человека, представив в своих работах начатки цельного антропологического знания на основе

синтеза данных религии и науки. Однако в период перестройки их предложение не было поддержано коллегами. Сосредоточившись на осмыслении проблем соотношения богословия и философии, платонизма и аристотелизма, веры подлинной и мнимой, они замкнулись в религиозно-философской парадигме, посчитав ее идейное разнообразие достаточным для будущего развития философской антропологии.

Прежде всего к числу основных участников религиозно-философского возрождения в России следует отнести исследователей, публично выступивших в это время со своими философскими концепциями человека (С.С. Аверинцев, Т.М. Горичева, В.В. Биbihин, С.С. Хоружий, Г.С. Померанц, З.А. Миркина и др.). Широкое признание получили на волне перестройки А.В. Мень и М.К. Мамардашвили, но их деятельность сводилась скорее к популяризации сформулированных ими ранее философско-антропологических концептов, чем к их развитию. Необходимо отметить и появление в официальном дискурсе выступления православных иерархов (митрополит Питирим Нечаев и др.), артикулирующих учение Церкви о человеке как верификацию приемлемых и неприемлемых с точки зрения догматики исследований.

Рассмотрим основные положения религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии в 1985–1991 годах.

Антропологический идеал

Формулируя антропологический идеал как конечную цель саморазвития, к которой должен стремиться человек в условиях секулярного общества, советские философы-идеалисты традиционно отталкивались от образа целостного человека, предложенного христианством. Они сохраняли в неприкосновенности смысловую цепочку «ветхий Адам» – теозис («обожение») – «Новый Адам», и несмотря на различные религиозные взгляды, одинаково понимали под целостностью динамическое развитие человеком его метафизической природы в максимально возможном приближении к Абсолюту.

Лейтмотивом выступлений большинства философов-идеалистов являлся обращенный к позднесоветскому человеку призыв «узнать» и «собрать» себя, стать целостной, гармонической личностью. Сторонники христианской антропологии воспроизводили библейскую трактовку человека как созданного Богом существа, отличающегося разумом, свободой, потенциальным бессмертием и одновременно греховностью и подверженностью страстям.

Наиболее ярким и оригинальным был антропологический проект С.С. Хоружего, в центр которого была помещена рецепция исихастской концепции человека [Овсянников 2004]. С.С. Хоружий полагал, что православная антропология обладает мощнейшим эвристическим потенциалом. Классическая антропология, начиная с Аристотеля, ошибочно разрабатывала эссенциалистский подход, приписывая человеку некую изначальную константную сущность. В реальности же человек представляет собой динамическое образование, состоящее из энергии, характер и форму которой определяет его духовная деятельность. Открытие этого взгляда на человека принадлежит восточно-христианской духовной традиции, которая была концептуализирована Григорием Паламой и его последователями.

С.С. Хоружий констатировал, что, находясь в молитвенной связи с Абсолютом и проходя через последовательно сменяющие друг друга стадии преобразования духа (покаяние, безмолвие, бесстрастие, созерцание Фаворского света), человек может достичь обожения в синергии своих энергий с энергиями Бога. С.С. Хоружий отвергал идею русских религиозных философов о «втором Абсолюте», делая акцент не только на принципиальной недоступности человеку в его молитвенном опыте Бога как такового, но и на том, что даже достигнутая им ступень духовной эволюции не может быть ничем гарантирована и немедленно утрачивается вследствие прекращения усилий [Хоружий 2000г, 181].

Отдельные философы-идеалисты формулировали антропологический идеал в соответствии с христианским образом Нового Адама, но использовали для раскрытия его сути индийско-буддийские верования. Согласно В.В. Бибихину, сущность человека определяется его онтологическим тяготением к тождеству со всем миром и прежде всего с другими людьми по принципу «я – это ты», в реализации которого им и обретается целостность, подлинное ноуменальное лицо [Бибихин 1998б, 148].

В.В. Бибихин рассматривал человека в рамках всей религиозно-философской традиции и сочувственно излагал теософскую точку зрения В.И. Иванова на человека в духе идей «второго Абсолюта», но равенство между Богом и человеком, тем не менее, не утверждал: «Человек стоит перед Богом не как некто, от себя имеющий нечто сказать, а только в той мере, в какой Бог дает человеку говорить» [Бибихин 2002, 310].

Близкой к позиции В.В. Бибихина была точка зрения Г.С. Померанца, основанная на безусловности идеи создания человека Богом как органически связанной с Ним, хотя и не тождественной

Ему и не способной в полной мере к Нему подняться личности [Померанц 2018, 245].

Своеобразным теософским анклавом в позднесоветской философии было находящееся в стадии становления рерихианство, адепты которого мыслили человека как бессмертное космическое существо, призванное к восхождению на вершины самостоятельного творения миров под руководством уже достигших всемогущества ноуменальных сущностей (Махатм), сотрудниками которых и была якобы семья Рерихов.

Соотношение души и тела

Проблема соотношения души и тела в работах советских философов-идеалистов была актуализирована в условиях дискуссии об аутентичном ортодоксальному христианству понимании человеческой природы. Абсолютизация роли духа и души при умалении значения тела характеризовалась ими как неправославная. Большинство исследователей констатировало необходимость обоснования принципа онтологической равнозначности души и тела, но проигнорировало идею о транскрибировании данной дихотомии на языке материалистической науки как соотношении социального и биологического.

К середине 1980-х годов сложившийся в «философии подполья» приоритет духа над телом как естественной реакции на осуществленную марксизмом ликвидацию категории «душа», в официальном дискурсе обусловил своеобразный перекокс в сторону отождествления бессмертной души с личностью, при фактическом провозглашении вторичности тела как ее временной физической оболочки. Именно это, ставшее весьма популярным отношение к душе, было одной из причин сближения христианской антропологии с религиозно-мистической антропологией Востока. Показательно следующее высказывание З.А. Миркиной: «В человеке есть божественная природа, но есть и другая, косяная, ограниченная, подвластная всем стихиям – смертная. ...два “я”: ...малое, человеческое. И ...великое, божественное» (цит. по: [Ремезова 2019, 95]). В первоизданном виде индо-буддийский примат души над телом воспроизводили в этот период рерихианцы, настаивающие на интерпретации человека как энергетической сущности, меняющей тела в процессе перерождения.

Православные философы, напротив, популяризировали ортодоксальное решение о соотношении души и тела с акцентом на их метафизическую взаимосвязь, отмечая, что патристика никогда не умаляла значение тела, а напротив, систематически утверждала

«антропологию цельности» (единство души и тела), согласующуюся с идеей об их совместном обожении. Физическая гибель тела после смерти является временной, так как в час Второго пришествия христианам будут возвращены их преображенные Божьей благодатью тела. С.С. Аверинцев констатировал: «...христианство предполагает учение о бессмертии души; ...но ...в Символе веры не говорится “верую в бессмертие души”, а говорится “чаю воскресения мертвых”. А в другом древнем символе веры говорится о воскресении плоти... Воскресение плоти, воскресение мертвых, судный день – вот библейская эсхатология» [Аверинцев 2005, 293]. В.В. Бибахин предлагал понимать под телом не только человеческий организм, а все созданное человеком социокультурное пространство, сливающееся с природой и далее с космосом, т.е. предельно расширял трактовку тела, фактически совмещая его с душой в рамках земной истории [Бибахин 2002, 300–321]. Аналогичные позиции занимали Т.М. Горичева и С.С. Хоружий.

Проблема соотношения социального и биологического в человеческой сущности для советских философов-идеалистов специального интереса не представляла. В годы перестройки продолжали работать А.В. Мень, М.К. Мамардашвили, Г.С. Батищев, в работах которых синтез науки и религии был апробирован, но позднесоветская религиозно-философская мысль развивалась уже в направлении к самоизоляции, основанной на уверенности в том, что в идеалистической антропологии сокрыто подлинное знание, и кооптация материалистических идей ей не требуется.

Проблема свободы

В решении проблемы свободы советские философы-идеалисты придерживались традиционных для христианской антропологии максим, согласно которым свобода есть богоданное человеку онтологическое свойство, отличающее его от все прочих созданий, но одновременно обязывающее его к постоянному выбору самого себя в процессе духовного развития. Социальные аспекты свободы разбирались ими в контексте типичной для перестройки критики авторитарного государственного устройства. Однако и в первом, и во втором случае точка зрения неортодоксально настроенных персоналистов резонировала со склонностью православных авторов умалять права личности на автономию и самодетерминацию в пользу принятия воли Божьей, озвучиваемой духовной иерархией.

Существенным уточнением к растиражированной максиме о создании человека Богом по Его образу и подобию было указание митрополита Питирима Нечаева на то, что, согласно Библии,

в намерении у Бога действительно две цели (образ и подобие), но в реализации одна (образ) [Митрополит Питирим 1991, 346], из чего следует, что если образ дан, то подобие задано: получив свободу, человек призван самостоятельно достичь богоподобия, сохраняя за собой право уклониться от этого пути.

При этом православные авторы настаивали на необходимости добровольного подчинения человека воле Божьей, трактуя личную свободу как препятствие для движения души к теозису, чем по сути дезавуировали онтологическое достоинство свободы: «В том-то и дело, что от Бога не уйти... Если мы не хотим быть у Него в свободном послушании, мы впадаем в самое ужасное, жалкое и смешное рабство» [Горичева 1991, 64].

Расхождения между позициями исследователей объяснялись в большинстве случаев различным пониманием личностного самоопределения, характер которого конкретизировался в ответе на вопрос о необходимости сторонней духовной помощи. Так, Г.С. Померанц исходил из того, что каждый человек, созданный Богом, изначально несет в себе достаточный ресурс самопознания и – автоматически – богопознания [Померанц 2013, 131], и в обращении к авторитетам нет специального смысла, а слепое послушание им не только бесполезно, но и опасно: «...те монахи, которые привыкли мучить себя во имя того, что считали добром, очень легко признавали возможным мучить других, чтобы освободить их от ереси. ...“дьявол начинается с пены на губах у ангела”» [Померанц 2013, 91]. Также сугубо индивидуальным делом считал процесс узнавания и собирания себя В.В. Биbihин.

Вместе с тем постоянно актуализировалась идея о невозможности адекватной духовной эволюции без установленных в Церкви правил и духовного руководства, исполняемого священниками, монахами или, что предпочтительнее, старцами, носителями реальной святости. Т.М. Горичева, делаясь личным опытом общения со старцами, показывала их кроткими и добрыми наставниками, тонко направляющими души своих «чад» к спасению: «...рядом со старцем испытываешь чувство... небывалой радости, когда... мир воцаряется в душе, – чувство освобождения... Они сверхчувствительны к страданиям мира, они хрупки и невозможны... но одновременно... для них нет границ» [Горичева 1991, 61]. По Т.М. Горичевой, подчинение старцам есть фактическое подчинение истине, которое не может восприниматься с протестом: «Старец никогда никому не навязывается, но найдя истинного старца, ученик должен беспрекословно подчиняться ему, ибо че-

рез старца открывается непосредственно воля Божья... старцы... умеют различать духов» [Горичева 1991, 63].

Обозначенный православными авторами подход к свободе замыкал сферу духовной автономии личности в достаточно жесткие церковные рамки, вне которых обожение рассматривалось как невозможное: «Отказ от посредника (Церкви...) – это отказ от истинного христианства...» [Горичева 1991, 45]. Церковь в лице ее иерархии являлась, таким образом, монопольной хранительницей благодати.

Высказывания А.В. Меня в защиту неприкосновенности личной свободы [Дэниел 2010] оставались частным мнением, а после их осуждения уже в 1990-е годы [О богословии... 1999] станет очевидно, что церковь не готова отказаться от отношения к свободе как бремени, с которым человек не способен справиться самостоятельно. В разговоре о праве личности на самоопределение возобладает негативистский тон.

В рассмотрении социального аспекта свободы советские философы-идеалисты поддерживали идею о необходимости борьбы граждан за свои права. Но у некоторых из них наблюдался и отрыв религиозных рассуждений от реальных проблем общественного развития в духе философов Серебряного века с их склонностью к утопическим идеям о «литургическом преображении» народа. Так, С.С. Хоружий подробно останавливался на «принципе совмещения и равновесия аскетической и социальной деятельности» христиан, считая возможным и желанным появление множества «монастырей в миру», но претворение этой программы мыслил абстрактно, возлагая надежду на благотворное воздействие на сознание людей Божьих энергий [Хоружий 2000а].

Персоналисты были едины во мнении о том, что локомотивом социальных преобразований должна быть интеллигенция, которой вменялась как непреложная задача активное участие в общественной и политической жизни страны, сохранение национального духовного и культурного наследия, а также широкая просветительская деятельность, итогом которой должно было стать вхождение в ряды интеллигенции как можно большего числа граждан [Аверинцев 1988].

Но для исследователей, относившихся к праву личности на самодетерминацию более настороженно, а иногда и негативно, субъектом преобразований являлась скорее духовная иерархия, обладающая, по их мнению, более весомой властью, чем светские правители, и обязанная свыше опекать и интеллигенцию, и все общество в целом: «У нас есть духовники, которые... будут духовными руководителями, ведущими нас в небесный Иерусалим»

[Горичева 1991, 61], «Политический класс Византии прибегал к указаниям исихастов, к исихастскому наставничеству, в некой мере усваивал исихастские установки – и в данных терминах это означает, что политический класс включался в примыкающий слой исихастской традиции» [Хоружий 2012]. Конечно, православными авторами проводилась граница между духовенством, притязавшим на власть над душами из алчных соображений, и подлинными духовными учителями [Хоружий 2000в, 140], но вопрос о критериях определения подлинного наставничества оставался у них без ответа.

Проблема смысла жизни

Размышления о смысле жизни советских философов-идеалистов обуславливались их представлением о человеке как бого-созданном бессмертном существе, призванном к теозису. Идея о самореализации личности как сущности счастья советскими философами-идеалистами в работах как их оппонентов-марксистов, так и коллег-единомышленников, замечена не была, вследствие чего и здесь в религиозно-философской парадигме произошло возвращение к ее состоянию начала XX века.

Для всех философов-идеалистов было очевидным, что вопрос о смысле жизни имеет для человека основополагающее значение и что как таковой он не может быть решен вне религиозной максимы о воссоединении человека с Творцом. Православные исследователи, как правило, ограничивались отсылками в описании теозиса к основам догматики, согласно которым человек должен стать «богом по благодати», развивая свою душу посредством литургической практики и нравственного поведения, но никогда не забывая о том, что это состояние является полностью недостижимым: падения так или иначе неизбежны, и само спасение происходит в результате не личных усилий, а крестной жертвы Христа, искупившей первородный грех Адама и перекрывающей человеческое несовершенство.

Аналогичную позицию разделяли и неортодоксальные христианские мыслители Г.С. Померанц и В.В. Бибахин, подчеркивающие, что только Бог спасает человека, постоянно предостерегая его от падения и страдая вместе с ним, в то время как сам человек должен сохранять веру в своего создателя вопреки всем земным испытаниям и трагедиям [Померанц 2013, 27; Бибахин 1998а, 450].

Императивность евангельских заповедей фундировалась их идентификацией как нравственных правил и норм, установленных непосредственно Богом и априори содержащих абсолютное

благо для спасения души. Другие точки зрения на мораль не могли претендовать на статус альтернативы: «...никакой другой, лучшей нравственности рационализм не смог придумать. Когда прекращается шепот неба... дьявольщина разрастается в обществе, пока не пожрет его. Все они (модели поведения. – О. У.) держатся на инерции религиозной нормы и падают вместе с ней» [Померанц 1991, 58].

Артикулированная в предшествующий период отдельными исследователями (Г.Г. Шпет, М.М. Рубинштейн, А.В. Мень) идея о творческой самореализации и счастья личности как основы ее гармонического развития не представлялась актуальной позднесоветским философам-идеалистам и фактически была потеряна. Более важным в годы «религиозного возрождения» казалось доказательство глубокой органичности человеку религиозных стремлений и интересов. Так, В.В. Бибахин рассуждал о жизни как уравнении, решив которое, человек может раскрыть Божий замысел о себе, но это сравнение не было у него раскрыто в приложении к проблеме социальной самореализации [Бибахин 1998б, 9].

Взаимосвязь личности и общества

Идеальное соотношение личности и общества мыслилось советскими философами-идеалистами традиционно сквозь призму христианского принципа универсализма, сводящего воедино часть и целое на основе онтологического равенства. Индивидуализм и коллективизм порицались ими как формы редукации христианских представлений о каждом человеке как абсолютной ценности. Однако в поиске социально-практического обеспечения универсализма в демократической государственной системе проявилась уже сентенция о гарантии социальной гармонии посредством проповеди православных духовных ценностей с примесью апологии авторитарной модели развития.

Все советские философы-идеалисты отмечали гуманистический потенциал христианства, в основе которого лежала идея об абсолютной ценности личности, обусловленной ее богообразностью и перспективным богоподобием. Так, С.С. Аверинцев показывал на примере ветхозаветной истории, что Бог воспринимает человека как единственного своего метафизического партнера [Аверинцев 2005, 296–297], подчеркивая, что специфика христианства определяется именно его персоналистическим подходом к проблеме личности. Однако акцент многих православных авторов на том, что личность как таковая возникает только в результате религиозного развития, сообщал этому персонализму условный

характер. Фактически этим констатировалось, что оторванный от религиозного смысла бытия человек личностью стать не может, а следовательно, утрачивает и свое метафизическое достоинство, которое было дано, но не было актуализировано. Диалоговых точек с научно-философской концепцией личности как социокультурного феномена здесь не было.

Индивидуализм и коллективизм отрицались как искажающие подлинное понимание человеческой сущности болезни Нового времени – «соционенавистничество» и «социопоклонство». При чем если коллективизм оценивался как в значительной степени уже преодолеваемая угроза, связанная с поклонением атеистического общества фальшивым богам в лице партийных вождей, то индивидуализм рассматривался как актуальная глобальная опасность. Так, Т.М. Горичева уделяла особое внимание подробному разбору индивидуалистических претензий постмодернистской философии, противопоставляющей человека-«нарцисса» Богу и другим людям на фоне отрицания вечных ценностей [Горичева 1991, 23–24]. Условное предпочтение коллективизма индивидуализму имплицитно было чревато перерастанием борьбы с индивидуализмом в борьбу с личностью вообще в случае ее отказа от религиозной самоидентификации. В полной мере эта тенденция проявится уже в начале XXI века в осуждении Церковью этического релятивизма, ставящего права и свободы человека и гражданина выше установленных для них религиозной традицией ограничений.

Представления советских философов-идеалистов об оптимальном взаимодействии людей в обществе исчерпывалось классической религиозно-философской максимой о соборности, согласно которой каждый человек призван относиться к своему ближнему как образу Бога («...царь я, царь и каждый...») [Бибихин 1998а, 511]. Г.С. Померанц и З.А. Миркина подчеркивали, что именно любовь должна определять взаимоотношение людей, так как в любви осуществляется не только восстановление общественной гармонии, но и происходит обретение человеком богоподобия: «Наши представления о Боге могут быть самыми прекрасными... но пока мы вынесли за пределы Бога хоть одно искалеченное безобразное существо... наш бог будет бессильной мечтой, а не истиной...» [Миркина 2013, 228]. По З.А. Миркиной, целостная сущность человека является совершенной социальностью, чувством абсолютной связи с Богом и со всеми людьми. Так же полагали С.С. Хоружий и В.В. Бибихин.

Советские философы-идеалисты разделяли идеологию «нового мышления», пропагандируемую инициаторами перестройки, и писали о ценности демократии и гражданской солидарности. Однако политическое решение проблемы личности и общества постепенно уступало у них решению религиозному, отводящему главную роль в преобразовании общества не социальным мерам, а духовному просвещению. Так, С.С. Хоружий допускал мысль о том, что молитвенные практики исихазма, ориентированные с самого начала не на монахов, священников или мирян, а на всех людей без исключения [Хоружий 2000б, 211], распространятся на современное секулярное общество, которое сформируется как христианское по модели, апробированной в Византии.

В рассуждениях многих авторов о необходимости развития личности только в рамках православного вероучения была имплицитно заложена возможность понимания представителей духовенства как арбитров социальной гармонии, а стало быть, подразумевалась и передача социальной инициативы с уровня личности на уровень иерархии. И предложение Г.С. Померанца понимать иерархию только как задающих вектор развития, но не вмешивающихся в сферу автодерминации духовных авторитетов, вступало в противоречие с нарастающим церковным патернализмом, который станет предметом социально-философской рефлексии уже в наши дни.

Заключение

Усилиями последнего поколения советских философов-неконформистов на закате истории СССР был осуществлен процесс реабилитации и восстановления в официальном дискурсе религиозно-философской антропологической парадигмы, основной спецификой которого стала попытка ее возвращения к христианской антропологической матрице посредством выявления чуждых ей неканонических суждений. Логическим следствием этого идейного движения стало преобладание богословия над философией. Однако вопреки надеждам, доминантного положения в современной российской науке данная парадигма так и не получила, закрепившись преимущественно как объект исследования историков философии, а не специалистов по философской антропологии и социальной философии.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев 1988 – *Аверинцев С.С.* Попытки объясниться: Беседы о культуре. – М.: Правда, 1988.

Аверинцев 2005 – *Аверинцев С.С.* Христианство в истории европейской культуры // *Аверинцев С.С.* Другой Рим: Избранные статьи. – СПб.: Амфора, 2005. С. 276–314.

Бибихин 1998а – *Бибихин В.В.* Из записей на тему самопознания // *Бибихин В.В.* Узнай себя. – СПб.: Наука, 1998. С. 226– 575.

Бибихин 1998б – *Бибихин В.В.* Узнай себя // *Бибихин В.В.* Узнай себя. – СПб.: Наука, 1998. С. 5–225.

Бибихин 2002 – *Бибихин В.В.* Язык философии / 2-е изд., испр. и доп. – М.: Языки славянской культуры, 2002.

Бондарева, Устинов 2017 – *Бондарева Я.В., Устинов О.А.* Религиозно-философская антропологическая парадигма в русской философии XIX – начала XX века: историко-философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 4. С. 159–171.

Горичева 1991 – *Горичева Т.М.* Православие и постмодернизм. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991.

Дэниел 2010 – *Дэниел У.Л.* Отец Александр Мень и конфликт между свободой и властью // Двадцать лет без отца Александра Менья. И с ним / сост. Е.Ю. Гениева. – М.: Центр книги Рудомино, 2010. С. 305–310.

Миркина 2013 – *Миркина З.А.* Вглядываясь в небо // *Померанц Г.С., Миркина З.А.* В тени Вавилонской башни / 2-е изд. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 223–245.

Митрополит Питирим 1991 – *Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим.* Тело, душа и совесть. Учение о человеке в христианской традиции и современность // О человеческом в человеке / под общ. ред. И.Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1991. С. 343–358.

О богословии... 1999 – О богословии протоиерея Александра Менья. – Житомир: НИКА, 1999.

Овсянников 2004 – *Овсянников А.В.* Антропологический проект С.С. Хоружего в компаративистской перспективе // Наука. Искусство. Культура. 2004. Вып. 3. С. 68–75.

Померанц 1991 – *Померанц Г.С.* Опыт философии солидарности // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 51–66.

Померанц 2013 – *Померанц Г.С.* Собираение себя. Курс лекций, прочитанный в Университете Истории Культуры в 1990–1991 гг. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.

Померанц 2018 – *Померанц Г.С.* Полнота бытия // Вестник культурологии. 2018. № 1 (84). С. 242–245.

Ремезова 2019 – *Ремезова И.И.* Проблема целостности человека в русской культуре // Вестник культурологии. 2019. № 2 (89). С. 92–112.

Хоружий 2000а – *Хоружий С.С.* Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия // *Хоружий С.С.* О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. С. 182–206.

Хоружий 2000б – Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. С. 207–260.

Хоружий 2000в – Хоружий С.С. Метаморфозы славянской идеи в XX веке // Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. С. 117–140.

Хоружий 2000г – Хоружий С.С. Проводы русского идеализма // Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. С. 169–181.

Хоружий 2012 – Хоружий С.С. Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий. – URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hog_polit_isikhasm.pdf (дата обращения: 17.11.2019).

Шапошникова 2009 – Шапошникова Л.В. Сотрудница космических сил // Великий облик: Сборник статей к 130-летию Е.И. Рерих. – Тверь: ГЕРС, 2009. С. 35–55.

REFERENCES

Averintsev S.S. (1988) *Attempts to Explain: Conversations about Culture*. Moscow: Pravda (in Russian).

Averintsev S.S. (2005) Christianity in the History of European Culture. In: Averintsev S.S. *Another Rome: Selected Articles* (pp. 276–314). Saint Petersburg: Amfora (in Russian).

Bibikhin V.V. (1998a) From Notes on the Subject of Self-Knowledge. In: Bibikhin V.V. *Know Thyself* (pp. 226–575). Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

Bibikhin V.V. (1998b) Know Thyself. In: Bibikhin V.V. *Know Thyself* (pp. 5–225). Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

Bibikhin V.V. (2002) *The Language of Philosophy*. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury (in Russian).

Bondareva Y.V. & Ustinov O.A. (2017) Religious and Philosophical Anthropological Paradigm in Russian Philosophy of the 19th – Early 20th Centuries: A Historical and Philosophical Analysis. *Tver State University Bulletin. Series: Philosophy*. No. 4, pp. 159–171 (in Russian).

Daniel W.L. (2010) Father Alexander Men and the Conflict Between Freedom and Authorities. In: Genieva E.Y. (Comp.) *Twenty Years without Father Alexander Me. And with Him* (pp. 305–310). Moscow: Tsentr knigi Rudomino (in Russian).

Goricheva T.M. (1991) *Orthodoxy and Postmodernism*. Leningrad: Leningrad University Press (in Russian).

Horuzhy S.S. (2000a) Vladimir Solovyov and the Mystical-Ascetic Tradition of Orthodoxy. In: Horuzhy S.S. *On the Old and the New* (pp. 182–206). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Horuzhy S.S. (2000b) Hesychasm in Byzantium and Russia: Historical Connections, Anthropological Problems. In: Horuzhy S.S. *On the Old and the New* (pp. 207–260). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Horuzhy S.S. (2000c) The Metamorphoses of the Slavic Idea in the 20th Century. In: Horuzhy S.S. *On the Old and on the New* (pp. 117–140). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Horuzhy S.S. (2000d) Farewell Ceremony of Russian Idealism. In: Horuzhy S.S. *On the Old and on the New* (pp. 169–181). Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Horuzhy S.S. (2012) “Hesychasm and “Political Hesychasm””: *On the Clarification of the Concepts*. Institute of Synergetic Anthropology. Retrieved from http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor_polit_isikhasm.pdf (in Russian).

Metropolitan Pitirim (Nechayev) (1991) Body, Soul, and Conscience. The Doctrine of Man in the Christian Tradition and Modernity. in: Frolova I.T. (Ed.) *On the Human in Man* (pp. 343–358). Moscow: Politizdat (in Russian).

Mirkina Z.A. (2013) Gazing into the Sky. In: Pomerants G.S. & Mirkina Z.A. (Eds.) *In the Shadow of the Tower of Babel* (pp. 223–245). Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ (in Russian).

Karelin F., Antiminson S., & Kuraev A. (1999) *On the Theology of Archpriest Alexander Men*. Zhitomir: NIKA (in Russian).

Ovsyannikov A.V. (2004) S.S. Horyzhy’s Anthropological Project in a Comparative Perspective. *Nauka. Iskustvo. Kul’tura*. No. 3, pp. 68–75 (in Russian).

Pomerants G.S. (1991) The Experience of the Philosophy of Solidarity. *Voprosy filosofii*. No. 3, pp. 51–66 (in Russian).

Pomerants G.S. (2013) *Collecting Yourself. Lecture Course Delivered at the University of Cultural History in 1990–1991*. Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ (in Russian).

Pomerants G.S. (2018) The Completeness of Being. *Vestnik kul’turologii*. No. 1, pp. 242–245 (in Russian).

Remezova I.I. (2019) The Problem of Human Integrity in Russian Culture. *Vestnik kul’turologii*. No. 2, pp. 92–112 (in Russian).

Shaposhnikova L.V. (2009) A Collaborator of Cosmic Forces. In: *The Great Image: Collection of Articles on the 130th Anniversary of the Birth of E.I. Roerich* (pp. 35–55). Tver: Gers (in Russian).

Н.А. Бердяев и М. Шелер: философско-антропологические подходы к проблеме теодицеи*

К.А. Мартемьянов

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Аннотация

В данной статье рассматриваются подходы к проблеме теодицеи русского и немецкого религиозно-ориентированных мыслителей – Николая Александровича Бердяева и Макса Шелера. Концепции данных мыслителей анализируются в контексте теолого-философских программ, составивших влиятельную традицию в истории европейской мысли (Августин, Фома Аквинский, Лейбниц), в рамках которых была артикулирована проблема теодицеи. Общим для мыслителей различных исторических эпох было представление о разумной устроенности сотворенного мира. Главным препятствием, не позволяющим признать это утверждение, согласно убеждениям философов и богословов, была проблема существования зла. Закономерным ходом мысли, нацеленным на доказательство совершенства мироустройства, становится попытка обоснования либо необходимости зла для выявления добра, либо его незначительности или даже его иллюзорности, обусловленной «слишком человеческой» перспективой. Подобные способы рассуждения становятся невозможными, начиная со второй половины XIX века, когда в качестве источника и материала философии выступает конкретный личностный опыт, а не оторванное от него мышление. В русской культуре этот поворот окончательно провозглашается Ф.М. Достоевским, в немецкой – Ф. Ницше. Бердяев и Шелер перенимают философский посыл данных авторов. Отличительной чертой их философских учений (сравнительно с раннехристианской и западноевропейской теолого-философскими традициями) является попытка концептуализации образа «нуждающегося» в человеке Бога, т.е. такого, который находится в процессе внутреннего становления, в движении к полному самоосуществлению. Ключевой «точкой» этого Божественного движения становится автономный человек, способный

* Статья подготовлена в соответствии с Программой фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

как к принятию, так и к отвержению Божественного «зова». Именно человек, его творчество и – главное – направление этого творчества обретают определяющую роль в судьбе истории и мира. Синергия Бога и человека трактуется как их обоюдная нужда друг в друге.

Ключевые слова: религиозная философия, теодицея, русская философия, философская антропология, Макс Шелер, Николай Бердяев.

Мартемьянов Кирилл Алексеевич – аспирант Школы философии и культурологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

martemyanov1996@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2878-923X>

Для цитирования: *Мартемьянов К.А.* Н.А. Бердяев и М. Шелер: философско-антропологические подходы к проблеме теодицеи // *Философские науки.* 2020. Т. 63. № 8. С. 143–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-143-159

N.A. Berdyaev and M. Scheler: Philosophical and Anthropological Approaches to the Problem of Theodicy*

K.A. Martemianov

*National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia*

Abstract

The article considers the approaches to theodicy's problem of Russian and German philosophers with clear religious orientation: Nikolai Alexandrovich Berdyaev and Max Scheler. However, for more explicit insight into our topic we found, the article provides the general overview of theodicy tradition (Augustine, Thomas Aquinas, Leibniz). Standpoints of these thinkers living in different epochs are linked by the steady belief in a reasonability of the world created by God. The main obstacle to acceptance of this argumentation is the problem of evil's existence. The way of thinking that has the goal to demonstrate the world's perfectness presumes either necessity of evil as a mean (for good's revealing) or the evil's insignificance or even its illusiveness, which is the result of "too human" perspec-

*The article was prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program and funded by the Russian Academic Excellence Project "5–100."

tive. Such ways of thought have become impossible since the second half of 19th century, when the concrete person's experience (not a separated from it thought) had been recognized as a main source of philosophy. In Russian culture, this attitude became widespread after F.M. Dostoevsky, in German culture – after F. Nietzsche. Berdyaev and Scheler inherit the impulse of their thought. Distinctive feature of religious philosophies of Berdyaev and Scheler (compared to early Christian and Western philosophical and theological traditions) is conceptualization of the assertion of God's need in human being, for God is in the process of becoming, is in the inner move toward full self-realization. And human being, who is capable to adopt or to reject the God's "call," is the crucial stage of God's formation. For this tradition of theodicy, exactly human creative act and the direction of this act have the main role in world history.

Keywords: religious philosophy, theodicy, religious anthropology, Russian philosophy, philosophical anthropology, Max Scheler, Nikolai Berdyaev.

Kirill A. Martemianov – Ph.D. student, School of Philosophy and Cultural Studies, National Research University Higher School of Economics.

martemyanov1996@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2878-923X>

For citation: Martemianov K.A. (2020) N.A. Berdyaev and M. Scheler: Philosophical and Anthropological Approaches to the Problem of Theodicy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 63, no. 8, pp. 143–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-8-143-159

Введение

В монотеистической традиции, которая вплоть до XX века задавала явную перспективу западноевропейскому мышлению, Бог ассоциировался прежде всего с невообразимой мощью, всемогуществом: Бог – это Тот, кто словом способен творить миры («И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:3)), вздымать океанические воды, уничтожать города. В новоевропейской философии эту тенденцию, с древности уже ставшую чем-то привычным и само собой разумеющимся, выразил И. Кант, представив суждение «Бог всемогущ» как *аналитическое*, т.е. как такое, в котором логический предикат, не добавляя ничего нового к содержанию логического субъекта, лишь проясняет его. «Суждение Бог всемогущ есть суждение необходимости. Полагая божество, т.е. бесконечную сущность, нельзя отрицать всемогущество, *понятие которого тождественно с понятием божества* (курсив мой. – К. М.)» [Кант 1994, 360]. Что касается характера *связи* всемогущества и благодати по отношению к че-

ловеку, то она хоть и присутствовала в Торе, однако явно еще не эксплицировалась. Более того, в Священном Писании иудеев есть фрагменты, являющие нам разрыв, *зияние* между Божьим Промыслом и человеческой способностью его постигнуть: «Вздохи мои предупреждают хлеб мой, и стоны мои льются как вода, ибо ужасное, чего я ужасался, то и постигло меня; и чего я боялся, то и пришло ко мне. Нет мне мира, нет покоя, нет отрады: постигло несчастье» (Иов 3:24–26). Так выражается смятение, уныние Иова, предпосылка которых скрывается в неспособности понять Бога, совместить свое, *человеческое* представление о Его всеблагости с Его действиями, которые этому представлению противоречат.

Ясное усмотрение в Божественной природе не просто благодати, но безмерной, парадоксальной любви к человеку является основой христианства: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (Иоанн 8:4). Ничего не потеряв во власти и силе над всяким сущим, христианский Бог открылся как любящий и жертвующий ради блага своих творений. Именно в условиях такой трансформации представления о божестве находятся корни *обоснованного* отвержения Бога. Ибо как совместить Бога, от которого неотделимы, с одной стороны, безграничная власть над миром, а с другой – столь же безграничная любовь к человеку, и сам мир, который беспрестанно порождает все новые страдания по отношению к этому же человеку? Если Бог властен над всяким обстоятельством и если его сущность исчерпывается любовью ко мне, почему вообще возможно такое явление, как, например, война, несущая смерть невинным и близким мне людям?

Рациональные теодицеи

Почти с самого зарождения христианства философия и теология пытаются как можно более убедительно, в том числе и с рациональной точки зрения, ответить на вышепоставленные вопросы и тем самым оправдать бытие Бога. Учитывая неотъемлемые от Него атрибуты (всемогущество, высшая справедливость и высшая благодать), само наличие которых принимается верующими как аксиома, подобное оправдание становится возможным лишь на пути обоснования несостоятельности той перспективы видения мира, из которой онтологически-активный, формообразующий характер зла принимается за очевидный. В таком направлении, например, мыслил Августин, смотревший на зло лишь как на частичное или существенное умаление блага или добра, которое лежит в основании всего сущего. Зла нет как субстанции (ибо все субстанции сотворены Богом, а Бог не мог сотворить зла), оно

возникает лишь в момент «отклонения» от изначально установленного Богом порядка [Августин 1991, 184].

Иной ход мысли, имеющий, однако, ту же цель (указать на необоснованность видения зла как самостоятельной, противодействующей Божьему замыслу силы), заключается в том, чтобы «вписать» действительность зла в Божий Промысел о мире как то, что, будучи противоположным красоте (явленной в вещах и/или телах) и добру (явленному в поступках), предстает тем самым условием их *распознавания* и вместе с тем свидетельством предельного *разнообразия* творения (разнообразие же суть одно из имен *совершенства*). Подобная позиция отстаивалась такими крупными философскими фигурами, как Фома Аквинский, Лейбниц, Спиноза.

Так, в 48 вопросе «Суммы теологии» Аквинат, пытаясь говорить о целесообразности зла и свободы, как условия его возможности, приходит к утверждению, что «ради совершенства вселенной необходимо, чтобы существовали не только вечные, но также и тленные вещи», т.е. вещи, свободно отступающие от Бога (=блага), что «вселенная лучше и совершенней оттого, что некоторые вещи могут отпасть...» [Аквинский 2006, 607]. Факт зла, таким образом, «обезвреживается» тем, что самим своим существованием, *предвечно вписанным* в мироздание, оно *служит совершенству* целого, вселенной.

В современной традиции к проблеме теодицеи обращается Лейбниц. Фундамент его позиции составляет мысль, что мир, данный нам, есть наилучший из всех возможных именно в силу своей действительности. Его аргументация такова: всякая вещь, а значит и вся совокупность вещей (мир), случайны, ибо они могли бы быть заменены противоположными. Но из бесчисленного множества возможных (случайных) миров вызван к жизни именно тот, в котором мы сейчас существуем. Основание для этого может скрываться лишь в Божественном решении, в Его избрании этого мира. Иным путем объяснение идти не может. «Что существует в действительности, то должно быть выбрано Богом или создано им, а значит, должно быть наилучшим из всего возможного», — поясняет позицию Лейбница К. Фишер [Фишер 2005, 575].

Проблема же зла решается Лейбницем практически тем же образом, что и у Аквината: реальность зла «растворяется» в красоте, совершенстве целого, оно незаметно в своей незначительности. Согласно Лейбницу, «Бог хочет несовершенства вещей не в безусловном, а в условном смысле; он хочет его не как результата, а как условия, не как конечной цели, а как средства. . .» [Фишер 2005, 590].

Вывод у двух вышеприведенных мыслителей – Аквината и Лейбница – сходен: до тех пор, пока мы находимся внутри исключительно человеческой («слишком человеческой») перспективы, мы неспособны увидеть мир в его сути, т.е. в качестве *полностью соответствующего замыслу* любящего и всесильного Творца. Интенция этих позиций – утвердить адресата в наивно-оптимистическом взгляде на мир. Они пытаются «доказать», что зла как свидетельства трагической, коренной непонятности мира вовсе нет, что все в конечном счете благополучно. В основе этих «доказательств» лежит непроговоренная предпосылка, которую можно сформулировать так: человеческие представления о целесообразности, справедливости, мудрости *полностью совпадают* с божественными. Как заметил еще Б.П. Вышеславцев, авторы подобных версий теодицеи не замечают, что вместо *оправдания* они дают материал для нравственно обоснованного *обвинения* Бога, который действует по принципу «цель оправдывает средства», который строит Царствие Божие на грехах, слезах и страданиях [Вышеславцев 1928, 20]. Подобные попытки теодицеи рушатся, раскрываются как бесплотные софизмы перед лицом *конкретности* трагического опыта в жизни *личности*. Взгляд на опыт зла с подобной, экзистенциальной, точки зрения был особенно распространен в XIX веке как в русской, так и зарубежной культуре (см., к примеру, рассказ Ивана Карамазова в главе «Бунт» о мальчике, которого до смерти загрызли генеральские собаки [Достоевский 1975, 221]).

Учение о зле в православном богословии

Иной подход в понимании проблемы зла представлен в восточнохристианском богословии. Зло понимается здесь как реальное *следствие* свободно осуществленного отпадения человека от Бога. В отличие от Лейбница или Аквината, у зла нет никакой *необходимой* функции в сотворенном космосе, оно есть нарушение, повреждение изначального Божественного порядка, а ни в коем случае не входящая в него часть. «Зло – это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога», – формулирует влиятельный православный богослов В.Н. Лосский [Лосский 2006, 510]. Другими словами это выражает П. Флоренский, говоря, что «корневой грех» заключается в утверждении себя в ущерб «другому» – Богу и живым существам, в «самоупоре вне выхождения себя» [Флоренский 1990, 177–178]. Такая позиция, в отличие от позиции Лейбница, не может породить «бунт» против Бога, ибо центр ответственности за зло и муку мира перемещается с Него на самого человека.

Важно подчеркнуть, что в такой системе координат Бог понимается как самодостаточный. Боговоплощение, пришествие Христа мыслится как свидетельство великой любви Бога к человеку, акт Его милости по отношению к нему, раскрывающий человеку смысл «пути, истины и жизни». Бог милостив и благ, ибо он открыл человеку *возможность прорыва* из падшего, смертного состояния в обретение состояния первозданного. Если же конкретный человек отринет эту возможность, то ни в коем случае нельзя сказать, что Бог от этого пострадает, этим ему не наносится никакого урона. Подобный взгляд – один из определяющих в учении православной Церкви. В своем обширном «Догматическом богословии» прот. О. Давыденков, говоря о благодати как о причине творения, указывает, что понятие причины не следует здесь понимать в устоявшемся значении, т.е. как то, при наличии чего определенный факт не может не произойти. Бог творит из свободного произволения. Миротворение, согласно церковному учению, не есть выражение некоей необходимости, которой подвластен и Бог. «Тварного мира могло и не быть, Бог мог бы его и не творить, однако внутренняя жизнь Пресвятой Троицы от этого *не стала бы беднее*», – формулирует Давыденков [Давыденков 2013, 224].

«Психология Бога»: Н.А. Бердяев

Но существует иной ход мысли, касающийся характера связи Бога с судьбами человека и мира. Он формирует в человеке убеждение в необходимости его собственного действенного влияния, в том, что Бог *нуждается* в его «сотрудничестве», ибо Он в принципе не способен осуществить свой замысел без человека. Такой взгляд, исходя из этих же формулировок («нуждается», «не способен»), недвусмысленно говорит о *слабости* Бога, что полностью противоречит основам христианского мировоззрения (к примеру, уже в первых словах «Символа веры» Бог понимается как *Вседержитель, Творец всего* видимого и невидимого).

Подобный ход мысли мы видим у русского и немецкого религиозных философов – Николая Александровича Бердяева и Макса Шелера. В целях соблюдения композиционной строгости представляется целесообразным *отдельное* изложение их философских концепций с последующими критическими замечаниями. Предметом первого изложения станет философия Бердяева.

Если по учению Церкви пришествие Христа понимается как акт милости по отношению к человеку, то Бердяев, нисколько не отвергая событие спасения человеческой природы, ее преобразования, добавляет: Боговоплощение есть также *зов помощи*.

«Христианское откровение открывает Бога в аспекте жертвенной любви, но жертвенная любовь говорит совсем не о самодостаточности божественной жизни, она говорит о потребности выхода в другого» [Бердяев 1993, 41–42]. «В Боге есть трагический недостаток, который восполняется великой прибылью – рождением человека в Нем» [Бердяев 1989, 356]. «Человек нужен Богу, и Бог страдает, когда человек этого не осознает» [Бердяев 1994, 141]. В этих программных высказываниях, охватывающих 15-летний период развития его философских идей (от «Смысла творчества» 1916 г. до «О назначении человека» 1931 г.), Бердяев решительно отвергает взгляд, согласно которому Бог есть замкнутая, всевластная, ни в чем не нуждающаяся и *потому* совершенная «монада», ибо не «каменная бездвижность», но движение, тоска, драматизм жизни есть для него свидетельство совершенства¹. Более того, Бердяев считает, что восприятие Бога сквозь призму вышеназванных качеств дискредитирует заповедь «будьте совершенны, как совершенен Отец Ваш Небесный», ибо о каком «совершенстве» Отца можно говорить, если приписываемые Богу 1) укорененность в себе, 2) подчеркнутая самодостаточность жизни, питающаяся только из самой себя, мыслятся как «корневой грех» человека [Бердяев 1993, 38–39]?

В отличие от восточнохристианской традиции, переносщей ответственность за зло на греховность человека, Бердяев настаивает, что это традиционное учение нисколько не снимает с Творца ответственности «за зло и муку мира», а значит, совсем не решает проблему зла [Бердяев 1993, 41]. Камнем преткновения становится учение о сотворенной свободе человека. «Свободу, через которую тварь склоняется ко злу, тварь не от себя имеет, она получила ее от Бога, т.е. в конце концов она детерминирована Богом», – пишет Бердяев [Бердяев 1991, 38]. Философ считает, что ортодоксальное приписывание Богу всеведения, всемогущества ведет к мысли, что Бог *не мог не предвидеть* все разрушительные последствия свободы – от грехопадения до бесчисленных актов насилия в истории. Если человек был одарен свободой от Бога, то свобода для Бога должна была быть полностью, во всей своей глубине «*проницаемой*». Иными словами, для Бердяева это значит: Бог, творя человека свободным, уже видел всю трагедийную

¹ «...отсутствие творческого движения в недрах Абсолютного означает недостаток, несовершенство Абсолютного. Потому что поистине... творческое движение есть признак совершенства бытия. Всякое бытие, лишённое творческого движения, было бы ущербным бытием...» [Бердяев 2016, 61].

картину мировой истории как в целом, так и в частных случаях человека. «Он предвидел зло и страдание мира, который целиком вызван к жизни Его волей и находится в Его власти, предвидел все до гибели и вечных мук многих. И он согласился сотворить мир и человека в этих страшных условиях. Это и есть глубокий нравственный исток атеизма», – заключает русский мыслитель [Бердяев 1993, 38].

Итак, всякое учение, настаивающее на *сотворенной Богом* свободе человека, не устраивает Бердяева на том основании, что, во-первых, исключается действительная нужда Бога в человеке; во-вторых, исключается возможность человека привносить в бытие новое, прежде не бывшее, то, что не может быть привнесено никем, кроме человека, и тем самым быть со-творцом Бога; в-третьих, становится невозможным оправдание Бога (теодицея). Руководимый подобными интуициями, Бердяев формулирует учение о несотворенной свободе. Она коренится в *ничто*, которое совечно Богу (т.е. также нетварно, как и Он) [Бердяев 1993, 39]. Это то самое *ничто*, из которого Бог творил мир «в начале» и которое, в отличие от Бога, не является строго ориентированным ни в сторону добра, ни в сторону зла. *Ничто*, как видно, понимается Бердяевым не буквально, не как полное отсутствие чего-либо, но как потенция слепой мощи, могущая самостоятельно актуализироваться (по неизвестным нам законам), ворваться в порядок Божественного творения и исказить его. Отделив Бога от *ничто*, т.е. представив их как два не сводимых друг с другом начала (ибо *ничто* не способно исполнять божественные функции, а Бог, в свою очередь, «не властен над небытием»), Бердяев отождествляет *ничто* «с тем порывом, чудовищным, иррациональным, бессмысленным, но мощным порывом свободы, которая не может быть определена ничем» [Мень 1997, 510]. Бердяев, очевидно, отвергает фундаментальное учение Церкви о творении «из ничего», понимаемом *буквально*. Он насыщает «ничто», «не-сущее» такими силами, которые способны противостоять Богу, наделяя это *ничто* свойством *нетварности*. Так утверждается дуализм мировой жизни. В связи с вышесказанным Бог, понимаемый уже вне категории всемогущества, мыслится как «нуждающийся» в человеке, как призывающий его к необходимой Ему помощи. И поскольку человек, по Бердяеву, есть одновременно «дитя Божье и дитя свободы – ничто, небытие, меона» [Бердяев 1993, 39], постольку он способен, восприняв зов Бога, *влиять* на изначально неподступную для Бога стихию свободы или *ничто*. «Без изначальной свободы, укорененной в *Ungrund* или *ничто*,

не может быть никакой теодицеи, и весь мировой процесс становится бессмысленным с человеческой точки зрения», – резюмирует позицию Бердяева зарубежный исследователь его мысли К.С. Кэллиан [Callian 1965, 73].

Именно на фоне сказанного проясняется бердяевский проект творчества, «которое будет продолжать творение и в котором раскроется подобие человеческой природы Творцу» [Бердяев 1989, 348]. Сама задача *продолжать* творение подразумевает, очевидно, три момента: 1) незавершенность, неокончателность мироустройства, 2) неспособность Бога завершить его в одиночку, 3) такая творческая мощь человека, которая способна восполнить недостаток божественной. Таким образом, понятие *творчества* в философии Бердяева преодолевает круг своих обыденных значений, главным из которых, пожалуй, является творчество *художественное*. Бердяев говорит, скорее, о творчестве самой жизни (это прояснится далее, в точке сопоставления с Шелером). «Жизнь превращается в мистирию, в творческий проект пересоздания человечества, что является целью самой культуры», – поясняет О.А. Жукова [Жукова 2014, 42].

Человек и Бог в философии М. Шелера

Эти мотивы также находят свое воплощение у Макса Шелера – одного из самых заметных немецких мыслителей 1910–1920-х годов. Наряду с оригинальной антропологией он разрабатывает и не менее значимую теологию (точнее, первая перетекает во вторую, развиваясь в ней). Однако если у Бердяева мысль о бессилии, немощи Бога имеет относительный характер (Бог бессилен лишь в последнем, решающем моменте преодоления зла и исторического времени как среды его (зла) активности, ибо Его власть сталкивается с человеческой свободой, не Им сотворенной), то Шелер делает особенный акцент на *изначальном* абсолютном бессилии божественного, бессилии как *основополагающем принципе божественного* [Шелер 1994б, 165]. Монотеистическая модель миротворения переворачивается. Божественное, будучи изначально бессильным, понимается Шелером как То, что было вынуждено допустить мировой процесс, «растормозить» его слепое и исполненное мощи стремление к разворачиванию материи. Только после смирения перед фактом этого слепого, а значит, *случайного* становления мировой жизни, Божество получило возможность осуществиться в ней свою собственную сущность [Шелер 1994б, 174]. Иными словами, логика здесь такова: Божество, о котором говорит Шелер, устремлено к самореализации, для которой Ему

необходимо воплощение, т.е. связь с материей; но поскольку воплощение может произойти лишь в условиях *материальной* жизни, а Божество не имеет способности к *творению вещества* (в этом у Шелера, как и у Бердяева, проявляется его отход от догматической интерпретации творения как творения *ex nihilo*), постольку Оно вынуждено «растормозить» стремление *второго* онтологического начала мировой жизни – *порыва (Drang)*, начала, которое Шелер мыслит не только как синоним «бессцельно-хаотических мощных сил мертвой материи и безудержного потока жизни, но также как емкое обозначение естественно-природных сил вообще и фактического хода истории в ее экономических, политических и демографических реалиях» [Ishchenko 2017, 493].

Приходя к человеку через рассмотрение всех фаз становления органического, Шелер утверждает, что сущностно определяющее его начало – дух – есть нечто, лежащее за пределами биологической жизни и миром как средой этой жизни («жизнь» понимается им как полная психофизиологическая *включенность* в окружающий мир, частью которого являются и биологические потребности всякого существа). Человек, в отличие от животного, может опредметить само влечение к вещи. И эта способность опредмечивания как своих витальных стремлений, так и мира вообще, сама не может быть частью этого мира, то есть не может иметь никакого определенного «где» и «когда». Человек, таким образом, – это «существо, превосходящее себя и мир» [Шелер 1994б, 160].

Возникновение человека, такого существа, которое свободно от слепого подчинения биологическому «диктату», мыслится Шелером телеологически. «Не выглядит ли это так, – риторически вопрошает он, – как будто существует некая последовательность ступеней, восходя по которым при построении мира, первосущее бытие (т.е. Божество) все больше отклоняется к себе самому, чтобы на более высоких и во все новых измерениях узнавать себя самое, чтобы, наконец, в человеке полностью владеть собой и постигать себя?» [Шелер 1994б, 157].

Таким образом, по Шелеру, духовное становление человека способствует все большему выявлению, раскрытию Бога в мировой жизни. Однако в перспективе человеческого «я» такая *синергия* – не данность, а процесс непрестанного «становления иным», – это неустанно подчеркивается Шелером. Как отмечает С.В. Васильева, «жить для Бога – для Шелера значит: бороться и побеждать в нем и *с ним вместе* – для его осуществления в мировом процессе. В этой связи Шелер меняет смысл понятия

“солидарность”, подразумевая здесь узы, связывающие человека и Бога изнутри, где человек понимается как “место” становления Бога» [Васильева 2011, 124].

Под человеческим становлением подразумевается наращивание внутреннего бытия через «участие» в бытии окружающих вещей, движимое любовью ко всему, что *есть*. Подобное «становление» Шелера имеет ту же структуру пути, что и путь обожения², разработкой которого была занята восточнохристианская традиция от патристики до мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса. Ибо в основании шелеровского становления, или образования, лежит *любовь* – не столько естественная, сколько сознательно в себе созидаемая и даже противоестественная, ибо такая любовь «ко всему, что есть» преодолевает *инструментальное* отношение к вещам и существам, движимое побуждениями присвоить, насладиться и т.п. «Стремиться к образованию (личности. – К. М.) – значит с любовью и рвением искать бытийного участия во всем и причастности ко всему, что есть в природе и истории *от сущности мира*, а не стремиться лишь к случайному наличному бытию и так-бытию... Это странная любовь; она горячая жажда и *одновременно* – направленная на вещи, как на самоценности, высочайшая *объективность*, если не сказать – корень всякого “объективного” отношения. Не отменяя вечной иерархии сущностных ценностей, она в своей предельной доброте *говорит “да”* всему, что неподвластным исследованию образом возникло из Ничто...» [Шелер 1994а, 22]. Здесь – в видении акта любви как тяжелого, преодолевающего естественные стремления *творчества*, утверждающего чужое бытие, – Шелер сходится с Бердяевым, для которого акт любви к живому существу есть «величайшее обнаружение творчества в жизни» [Бердяев 1994, 447], *творчество-как-любовь* здесь – это аккумуляирование собственных жизненных сил *для дарения их другому* (в этом дарении Бердяев даже видит способ борьбы против глубинной болезни мира – смерти [Бердяев 1993, 219–220]³). Современная исследовательница проблемы теодицеи У. Фэрли также отмечает, что для

² Сам Шелер для обозначения этого личностного процесса-роста употребляет термины «самообожение», которое очищается от негативных коннотаций понятия «человекобожия» уточнением: «самообожение» есть «со-осуществление идее божества» [Шелер 1994, 31].

³ «Человек всегда и во всем должен быть подателем жизни, излучать творческую энергию жизни. Любовь ко всему живущему, ко всякому существу, превышающая любовь к отвлеченной идее, и есть борьба со смертью во имя вечной жизни» [Бердяев 1993, 219–220].

Шелера вся значимость любви (симпатии) заключена в ее силе освободить *эго* для других [Farley 1990, 72].

Важно заметить, что человек в системе Шелера не является только *несамостоятельной функцией* божественной жизни, как то сформулировано, например, в философской системе Б. Спинозы. В последней Бог действует в мире в том числе и через человека, вне зависимости от того, сознает ли последний свою «марионеточную» функцию или нет. По Шелеру же, человек только *может стать причастным* жизни божества через «самоотдачу и деятельное отождествление» [Шелер 1994б, 191]. Более того, *только* через подобную решительную направленность на причастность Божеству, Последнее начинает действовать через человека. В этой синергии заключается не только назначение человека (которое он, очевидно, может и отвергнуть), но «смысл Земли, да и самого мира» [Шелер 1994а, 31].

Таким образом, Божество в учении Шелера есть также То, Что нуждается в человеке, ждет его свободного обращения к Себе. Без человека как единственного существа, в котором действие может мотивироваться духом, Божество не может актуально присутствовать в мире, однако и без Божества как обители вневременных ценностных содержаний человек не способен к преображению мира, ибо именно последние выполняют функцию «указателей» для этого преобразования. Проблема теодицеи, следовательно, решается самим образом *становящегося* Бога. Свидетельством Божьего совершенства не может являться мир в его текущем состоянии, но этим свидетельством может быть та ценностная сфера, которая «есть», но все же еще не осуществлена полностью, в которую «врастает» человек и которая, будучи стихийно отторгаемой миром, все же несет в себе образ преобразенной жизни этого мира (или жизни Царства Божьего).

Заключение

При изучении философской системы Шелера прежде всего бросается в глаза не-личность Божества. Не случайно ни в одной из работ, в которых изложены основные положения его мысли, Шелер не произносит имени Христа или каких-либо иных опознавательных «знаков» какой-либо из авраамических религий. При этом в его построениях явно прослеживаются концепция богочеловечности, «сорботничества» Бога и человека и особый акцент на акт любви, который, во-первых, насыщает духовный мир личности, совершающей его, а во-вторых, преобразует мир вокруг него. В этом несомненная близость Шелера к христи-

анской метафизике и этике. Однако его все же нельзя назвать *христианским философом*. Его Бог (Божество, Дух) есть более Бог «философов», чем Бог «Авраама, Исаака и Иакова». Шелер понимает Бога скорее как *единство неких совершенных, но еще не воплощенных смыслов и ценностей*. Не-личностность божественного, на наш взгляд, влечет за собой невозможность *обращения* к нему со стороны личности. Следовательно, ставится вопрос: каким образом осуществляется *связь* между ними, если она не является результатом непосредственного контакта?

В теолого-философском подходе Бердяева к проблеме теодицеи проблематичным является исходный пункт его построений. Бердяев говорит о необходимости нового подхода к проблеме оправдания Бога, поскольку традиционное учение неудовлетворительно: оно утверждает проницаемость человеческой свободы для Бога и поэтому Его прямую ответственность за мировое зло. Вместе с тем догматическое учение предполагает гармонию божественного Промысла и человеческой свободы, но Бердяев, разрабатывая свою религиозно-философскую систему, даже не рассматривает возможность такой гармонии.

Поспешность размышлений Бердяева проявляется прежде всего в позиции, что факт *дара* свободы якобы *автоматически* влечет за собой виновность Бога. Говоря о «традиционном учении», Бердяев странным образом пропускает (т.е. никак не обсуждает) его «ядро» – учение о бесконечной любви и благодати Бога как движущей силе творения. Эта *мотивация* Бога остается незамеченной. Для человека – существа, которого могло бы и не быть, которое могло бы быть растворено в вечной тьме небытия, – такая любовь к нему означает возможность приобщения к Божественной красоте и силе, ощущения в себе всей Ее полноты как неиссякаемого источника творчества, смысла, ценности. Свят. Филарет Московский так формулирует эту вероучительную истину: «По бесконечной благодати и любви Своей... Он (Бог. – К. М.) желает иметь благодатных причастников славы Своей... она даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в сем, так сказать, кругообращении славы Божией состоит блаженная жизнь и благобытие тварей» [свят. Филарет Московский 2005, 37]. Бердяев же устанавливает ложную дилемму: либо свобода сотворена, и тогда оправдать Бога невозможно, либо она не сотворена и, следовательно, образует некую непредсказуемую силу, способную противостоять Богу.

С другой стороны, Бердяев прозревает трагедию человеческой свободы. Почему она дана Богом именно с такими сущностными

чертами? Позиция, согласно которой свобода дана человеку потому, что она есть необходимое условие *дружества* между ним и Богом, явно недостаточна⁴, ибо остается вопрос: почему свобода дана именно с теми склонностями и влечениями, которые привели к катастрофе грехопадения? Почему не дана, например, *святая* свобода, т.е. такая, в которой склонности не противоречат долгу, но способствуют его исполнению?

Определяющая интуиция Бердяева – соединить Бога и человека, подчеркнуть их глубинную связанность, нужду друг в друге. Нужда же, как было показано выше, предполагает ограниченную способность влияния. Нужда Бога в человеке, разумеется, безмерно возвышает роль человека не только в судьбе истории, но и в судьбе самого Бога. Именно это решительное нежелание уступать в метафизической значительности *положения человека*, а также мысль о том, что Бог оправдывается лишь тогда, когда и Он мучится злом, которым мучится человек, привели Бердяева к метафизическому дуализму, к отказу от Божественного всемогущества и всеведения.

Сопоставление подходов Бердяева и Шелера к проблеме теодииции позволили выявить альтернативный (по отношению к ортодоксальному) взгляд на отношения Бога и человека и проблему присутствия зла в мире, произошедшего из совершенного истока. Подобная перспектива, однако, несет в себе соответствующие искажения, отчасти фатальные для самой структуры религиозного опыта. К примеру, образ *слабого* Бога вытесняет такие фундаментальные основания религиозного опыта, как страх и трепет.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Августин 1991 – *Августин А.* Исповедь. – М.: Ренессанс, 1991.
Аквинский 2006 – *Аквинский Ф.* Сумма Теологии. В 4 т. Т. 1. – М.: Издатель Савин С.А. 2006.
Бердяев 1989 – *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989.
Бердяев 1993 – *Бердяев Н.А.* О назначении человека. – М.: Республика, 1993.
Бердяев 1994 – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.
Бердяев 2016 – *Бердяев Н.А.* Смысл истории. – М.: Азбука, 2016.

⁴ Ее придерживался, например, Е.Н. Трубецкой. В «Смысле жизни» он пишет: «Существо, лишенное свободы, т.е. возможности самоопределения, не могло бы быть свободным сотрудником Божиим, соучастником Его творческого акта. А между тем таким именно и хочет Бог своего друга» [Трубецкой 1995, 109–110].

Васильева 2011 – *Васильева С.В.* Антропология становления Макса Шелера // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы. – СПб.: Алетейя, 2011. С. 118–139.

Вышеславцев 1928 – *Вышеславцев Б.П.* Трагическая теодицея // Путь. 1928. № 4. С. 14–33.

Давыденков 2013 – *прот. Давыденков О.* Догматическое богословие. – М.: ПСТГУ, 2013.

Достоевский 1975 – *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 14. – М.: Наука, 1975.

Жукова 2014 – *Жукова О.А.* Философия новой духовности: творческий манифест Николая Бердяева // Философские науки. 2014. № 4. С. 37–51.

Кант 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994.

Лосский 2006 – *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // *Лосский В.Н.* Боговидение. – М.: АСТ, 2006.

Мень 1997 – *Мень А.В.* Русская религиозная философия // *Мень А.В.* Мировая духовная культура, христианство, Церковь. – Нижний Новгород: Нижегородская ярмарка, 1997.

Трубецкой 1995 – *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // *Трубецкой Е.Н.* Избранное. – М.: Канон, 1995.

Флоренский 1990 – *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990.

Филарет Московский 2005 – *Филарет Московский, свят.* Слово 19, на Рождество Христово и на воспоминание освобождения Церкви и державы Российской от нашествия галлов // Творения. Слова и речи в 5 т. Т. 2. – М.: Новоспасский монастырь, 2003.

Фишер 2005 – *Фишер К.* История новой философии. Лейбниц: его жизнь, сочинения и учение. – М.: АСТ, 2005.

Шелер 1994а – *Шелер М.* Формы знания и образования // *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.

Шелер 1994б – *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.

Callian 1965 – *Callian C.S.* The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyayev. – Leiden: E.J. Brill, 1965.

Farley 1990 – *Farley W.* Tragic Vision and Divine Compassion: A Contemporary Theodicy. – Louisville: John Knox Press, 1990.

Ishchenko 2017 – *Ishchenko N.I.* The Analytic System of Martin Heidegger's Da-sein and the Anthropology of Max Scheler in the Educational Perspective // Russian Education and Society. Vol. 59. No. 10–12. P. 486–517.

REFERENCES

- Augustine of Hippo (1991) *Confessions*. Moscow: Rennsant (Russian).
Berdyayev N.A. (1989) *The Meaning of Creative Act*. Moscow: Mysl' (in Russian).
Berdyayev N.A. (1993) *The Destiny of Man*. Moscow: Respublika (in Russian).
Berdyayev N.A. (1994) *Philosophy of free Spirit*. Moscow: Respublika (in Russian).

Berdyayev N.A. (2016) *The Meaning of History*. Moscow: Azbyka (in Russian).

Callian C.S. (1965) *The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyayev*. Leiden: E.J. Brill.

Davydenkov O. (2013) *The Dogmatic Theology*. Moscow: Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities Press (in Russian).

Dostoevsky F.M. (1975) The Brothers Karamazov. In: Dostoevsky F.M. *The Complete Works in 30 Vols.* (Vol. 14.) Leningrad: Nauka (in Russian).

Farley W. (1990) *Tragic Vision and Divine Compassion: A Contemporary Theodicy*. Louisville: John Knox Press.

Florensky P.A. (1990) *The Pillar and Ground of the Truth*. Moscow: Pravda (in Russian).

Filaret Moskovskiy (2003) *Works. Words and Speeches in 5 Vols.* (Vol. 2) Moscow: Novospasskiy Monastyr' (in Russian).

Fischer K. (2005) *The History of New Philosophy. Leibniz: His Life, Works, and Teaching*. Moscow: AST (Russian translation).

Ishchenko N.I. (2017) The Analytic System of Martin Heidegger's Dasein and the Anthropology of Max Scheler in the Educational Perspective. *Russian Education and Society*. Vol. 59, no. 10–12, pp. 486–517 (in English).

Kant I. (1994) *The Critique of Pure Reason*. Moscow: Mysl' (Russian translation).

Lossky V.N. (2006) The dogmatic Theology. In: Lossky V.N. *The God's Seeing*. Moscow: AST (in Russian).

Men' A. (1997) Russian Religious Philosophy. In: Men' A. *World Spiritual Culture, Christianity, Church*. Nizhny Novgorod: Nizhegorodskaya yarmarka (in Russian).

Thomas Aquinas (2006) *Summa Theologica* (Vol. 1) Moscow: S.A. Savin Publishing (Russian translation).

Trubetskoy E.N. (1995) The Meaning of Life. In: Trubetskoy E.N. *Selected Works*. Moscow: Kanon (in Russian).

Vasilieva S.V. (2011) M. Scheler's Anthropology of Becoming. In: Dorofeev D.Yu. (Ed.) *The Philosophical Anthropology of Max Scheler: Lessons, Critics, Prospects*. Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Vyshslavtsev B.P. (1928) The Tragic Theodicy. *Put'*. No. 4, pp.14–33 (in Russian).

Scheler M. (1994) The Human Place in the Cosmos. In: Scheler M. *Selected Works*. Moscow: Gnozis (in Russian translation).

Scheler M. (1994) The Forms of Knowledge and Education. In: Scheler M. *Selected Works*. Moscow: Gnozis (in Russian translation).

Zhukova O.A. (2014) The Philosophy of New Spirituality: The Creative Manifesto of Nikolai Berdyayev. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2014. No. 4, pp. 37–51.

Цели и задачи

«Философские науки» – ежемесячный рецензируемый научный журнал, публикующий статьи на русском и английском языках. Журнал был учрежден в 1958 г. как научное образовательное просветительское издание для системы отечественного образования. Статьи журнала посвящены как традиционным, классическим философским темам, так и актуальным проблемам современности и перспективам социокультурного и цивилизационного развития человечества.

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<https://www.phisci.info/jour/about/submissions#authorGuidelines>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 – 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 15.08.2020 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info