Южный Полюс
Исследования по истории современной западной философии
2024. № 11(1)

ISSN: 2415-868

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ
СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ
2024, № 11 (1)
НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ
Сетевое издание
southpole.sfedu.ru

Учредитель: ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет»
344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 105/42.

Главный редактор: Андрей Тихонов (Ростов-на-Дону)

Редакционная коллегия: Андрей Кириллов (Ростов-на-Дону), Даниил Хмелевской (Ростов-на-Дону)

Научный совет журнала: Константин Скрипник (Ростов-на-Дону), Елена Золотухина (Ростов-на-Дону), Виталий Куренной (Москва), Марина Вольф (Новосибирск), Андрей Паткуль (Санкт-Петербург), Артем Кротов (Москва), Андрей Майданский (Белгород), Максим Демин (Санкт-Петербург), Андрей Веретенников (Москва), Фредерик Тремблэй (София).

Адрес редакции журнала: 344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепровский, 116, каб. 213.

Сайт с информацией о журнале и архивом материалов: http://southpole.sfedu.ru/

E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Администратор сайта: Всеволод Широков

Фото на обложке: Всеволод Широков, Екатерина Шашлова

Верстка номера: Даниил Хмелевской

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

Свидетельство о регистрации: Эл №ФС77-60304 от 29.12.2014 г.
ISSN 2415-8682

Оглавление

От редактора **2**

История философии

Александра Анатольевна Лисицына

Судьба интеллектуала и университета в контексте эпохи (памяти Р.А. Громова) **3**

Роман Анатольевич Громов

Немецкая академическая философия второй половины 19 века. Неокантианство. **9**

Игнатий Игоревич Наумцев

Логос Гераклита в контексте концепции сплошной текстуализации .. **13**

Александр Михайлович Кириенко

«Есть у реформации начало, нет у реформации конца»: является ли “Левиафан” Томаса Гоббса протестантской доктриной о (тоталитарном) государстве? **23**

Артемий Алексеевич Азаров

Учение Фихте об образе: Reflexion — Spaltung — Bild. Комментарий к Наукоучению 1813 г., приводящий к обнаружению проблемы Различия **31**

Ганс-Йоганн Глок

Сова Минервы: умирает ли аналитическая философия? **58**

Наталья Викторовна Груба

«Нам бросают намёк»: пьеса А. Адамова «В фиакре» и III Семинар Ж. Лакана **77**

Прикладные исследования

Максим Сергеевич Богданов

Из истории частного коллекционирования в СССР **89**

От редактора

Дорогие читатели!

Десять лет назад нас покинул Громов Роман Анатольевич, человек, стоявший у истоков нашего журнала; настоящий профессионал в области истории западной философии международного уровня, глубокий исследователь, известный в Москве и Санкт-Петербурге, прекрасный человек и хороший друг, неравнодушный к судьбе философского факультета в Ростове и философского образования в России в целом.

Роман Анатольевич продолжил и укрепил ростовскую традицию историко-философских исследований. Ученик известного специалиста по феноменологической философии В.И. Молчанова, Роман Анатольевич начинал свой путь с изучения философии Ж. Деррида (его учению была посвящена его дипломная работа). Роман Анатольевич, блестяще освоив немецкий язык, внес колоссальный вклад в изучение феноменологического движения. Он написал ряд статей в значимые философские журналы страны, посвященные философии Брентано и Гуссерля, Марти и Штумпфа; перевел на русский язык книгу А. Майнонга «Самомнение». Роман Анатольевич – автор специальных курсов по истории феноменологического движения, по понятию «интенциональности» в учениях Брентано и Гуссерля. Роман Анатольевич вел для философов и общий курс истории философии 20 века: он прекрасно разбирался и в аналитической философии, в философии языка, в структурализме и пост-структурализме; а также в философии 19 века – университетской философии в Германии, возрождением аристотелизма в немецкой философии этого периода. Соотвественно, Роман Анатольевич владел знаниями и по античной философской классике; так же его интересовал вопрос истории университета в Германии, что отражалось в разрабатываемой им теме судьбы философского факультета и философского образования в России. Спектр его знаний по истории западной философии просто поражал; так же поражал его кругозор и работоспособность.

В последние годы своей жизни он совмещал научно-преподавательскую деятельность с обязанностями заведующего кафедрой «Истории философии»; как заведующий кафедрой Роман Анатольевич демонстрировал личную заинтересованность в философской жизни факультета.

Романа Анатольевича можно смело считать крупнейшим звеном историко-философской жизни нашего университета, у которого есть последователи и продолжатели, любящие историко-философские исследования. Данный выпуск нашего журнала мы посвящаем памяти Романа Анатольевича, и этот выпуск практически жанрово выдержан в этой дисциплине. Приведенная его статья в данном номере не была закончена в силу окончания жизненного пути.

Хочется также выразить слова благодарности другу Романа и его соратнику по феноменологическому движению Куренному В.А., под чьим руководством прошло пять конференции в ВШЭ, на факультете гуманитарных наук.

Тихонов А.В.

История философии

Судьба интеллектуала и университета в контексте эпохи (памяти Р.А. Громова)

Александра Анатольевна Лисицына
Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, старший преподаватель
aleksandralisicyna@yandex.ru

Аннотация: *В статье, посвященной памяти ушедшего от нас десять лет назад ростовского философа, специалиста по современной западной философии Романа Анатольевича Громова, представлены некоторые размышления о судьбах интеллектуалов и университета как социального института, ответственного за трансляцию знаний и культурного опыта и создание новых идей. Р.А. Громов выделял два основных способа самообоснования философии, оформившихся после кризиса классического способа философствования в середине XIX века: это стратегия онаучивания философии, приводившая к сознательному дистанцированию от политической проблематики, и вторая стратегия, внеакадемическая, возлагавшая на философов особую социальную роль, включавшую в себя влияние на происходящие в обществе процессы и не исключающую политической ангажированности. Эти стратегии могут быть спроецированы и на проблему назначения и места интеллектуалов в обществе. Положение интеллектуалов характеризуется противоречием между неизбежной привязкой к конкретным историческим и социальным реалиям и служением вневременным ценностям разума и истины, которые оказываются выше классовых, национальных представлений и иных проявлений обособленчества. Отсылая читателя помимо работ Р.А. Громова к произведениям таких авторов, как Ж. Бенда, Х. Ортега-и-Гассет, Р. Арон, автор подчёркивает непреходящее значение деятельности интеллектуала вообще и философа в частности, выступавших во все эпохи носителями духовно-интеллектуальных ценностей, которые по природе своей универсальны, неутилитарны и рациональны. Высказывается мысль о важности сохранения академической автономии за университетом как социальным институтом, поскольку без свободы научного поиска невозможно развитие знаний, технологий, а также обновление социальных практик.*

Ключевые слова: *интеллектуал, университет, самообоснование философии, Р.А. Громов, социальный институт, интеллигенция, трансляция культуры, традиция, идеология, критицизм, реформа, наука, инновация, академические свободы, образование.*

The Fate of the Intellectual and the University in the Context of the Epoch (in memory of R.A. Gromov)

Alexandra A. Lisitsyna
Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Senior lecturer
aleksandralisicyna@yandex.ru

Abstract: *The article is devoted to the memory of the Rostov philosopher, specialist in modern Western philosophy – Roman Anatolyevich Gromov, who passed away ten years ago. The article presents some ideas about the fate of intellectuals and the university as a social institution which is responsible for the transmission of knowledge and cultural experience and the creation of new ideas. R.A. Gromov identified two main ways of self-justification of philosophy, which took shape after the crisis of the classical way of philosophizing in the middle of the 19th century: this is the*

strategy of scientization of philosophy, which led to a conscious distancing from political issues, and the second strategy, non-academic, assigned to philosophers a special social role, which included influence on processes taking place in society and not excluding political engagement. These strategies can also be projected onto the problem of the purpose and place of intellectuals in society. The position of intellectuals is characterized by a contradiction between the inevitable connection to specific historical and social realities and serving the timeless values of reason and truth, which are above class, national ideas and other manifestations of isolation. Referring the reader, in addition to the works of R.A. Gromov to the works of such authors as J. Benda, J. Ortega y Gasset, R. Aron, the author emphasizes the enduring significance of the activities of the intellectual in general and the philosopher in particular, who acted in all eras as bearers of spiritual and intellectual values that are universal in nature, non-utilitarian and rational. The author suggests the idea about the importance of preserving of academic autonomy for the university as a social institution. It is impossible to develop knowledge, technology without freedom of scientific research, as well as updating of social practices.
Keywords: *intellectual, university, self-justification of philosophy, R.A. Gromov, social institution, intelligentsia, cultural transmission, tradition, ideology, criticism, reform, science, innovation, academic freedom, education.*

© А.А. Лисицина (Ростов-на-Дону). aleksandralisicyna@yandex.ru. Южный федеральный университет. **Южный Полюс 11 (1) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-11-3-8**

10 лет назад не стало философа, преподавателя РГУ и затем ЮФУ, одного из наиболее значимых специалистов по современной западной философии в нашем университете Громова Романа Анатольевича. Основные научные интересы ростовского философа были связаны с феноменологической философской традицией, проблемами методологии историко-философских исследований, а также институциональными аспектами истории философской мысли.

Университетская среда формируется не только особыми институциональными условиями, но и складывается из вклада и взаимодействия отдельных личностей, отнюдь не являющихся взаимозаменяемыми. В профессии учёного и университетского преподавателя значение личностного начала всегда было велико. Однако встречаются в академической среде люди, которые даже в одиночку задают планку особой интеллектуальной требовательности и принципиальности, профессионализма и тем самым особенно сильно влияют на атмосферу в коллективе, будь то кафедра или даже целый факультет. И Роман Анатольевич, безусловно, принадлежал к их числу. Интеллигент, преподаватель, на занятиях которого студенты имели возможность приобщиться к высокой интеллектуальной культуре, разбираясь в сложных перипетиях философской мысли XX века, читая первоисточники. Высокий профессионализм и требовательность к себе и к другим сочетались с открытостью, демократическим стилем и интеллигентской мягкостью манеры общения как с коллегами, так и со студентами. Воспоминания о Громове Романе Анатольевиче, с одной стороны и те непростые времена, которые мы переживаем сегодня – с другой, навеяли нам некоторые размышления о фигуре и судьбе интеллектуала и роли университета как признанной кузницы представителей этой особой социальной группы в современном обществе.

Споры о том, кого следует относить к интеллектуалам, какова их роль в обществе не утихают на протяжении десятилетий. При всей разнице в организации интеллектуальной жизни в разных странах, обусловленной исторически, культурно и политически, есть ряд общих черт, который роднит интеллектуалов поверх национальных границ. «В самом общем виде можно указать на три основные функции интеллектуалов в современном обществе: систематическая инновация; критика и отбор наиболее важного и ценного;

хранение и ретрансляция всего того, что составляет интеллектуальный ресурс общества. Всё вместе образует единую динамическую систему воспроизводства культуры, передачи идей, образцов поведения, оценок, стандартов вкуса и прочего от группы более специализированной – к менее, но численно большей или статусно ниже стоящей, равно как и от поколения к поколению» [1]. Б. Рассел относил к интеллектуалам особую прослойку мыслящих людей, которая, обладая влиянием в обществе, тем не менее не стремится к господству [2, p. 19], в то время как Р. Арон, также много писавший по этой теме, определял интеллектуала как человека идеи (писатель, художник) и человека науки (учёный, инженер, эксперт) [3, с. 312].

Положение интеллектуала в обществе двойственно. С одной стороны, мы привыкли воспринимать учёных, философов, художников прошлого как своего рода небожителей, как людей, которые возвышаются над текущими приземлёнными проблемами общества и обывательской суетой. С другой стороны, мы знаем из истории, что редко им удавалось полностью отдалиться от проблем своего времени, не говоря уже о таких прозаических вещах, как необходимость материального обеспечения собственного существования. Так, многие поэты и мыслители, учёные и изобретатели эпохи Возрождения или Нового времени имели влиятельных покровителей из числа королей и вельмож. Быть вовлеченным в текущий исторический момент, при этом посвящая себя вещам, которым суждено пережить свою эпоху – такова судьба выдающихся творцов, художников и мыслителей. «Чувство отчуждённости интеллектуала возникает из противоречия между его существованием в обществе и творческим существованием», – пишет Л.А. Фадеева [4, с. 122].

Рассматривая проблему судьбы интеллектуалов на примере философов и в контексте более близких к нам времён (XIX и XX вв.), Р.А. Громов выделял разные стратегии самообоснования философии, которые мы находим в её истории. Кризис классической философии примерно с середины XIX века сделал положение философии в культуре и её особый статус среди других наук чем-то проблематичным и неочевидным.

Первая стратегия легитимации философского знания состояла в сведении философии к теоретико-познавательным вопросам. «…Одной из форм спасения, защиты философии, в том числе и от внешней цензуры, и от внешних интервенций, клерикальных или государственных, стала стратегия онаучивания философии, превращения философии в науку, или наукообразную форму знания. Эта стратегия обозначается после революции 1848 года, прежде всего в Германии, когда в адрес философии начинают раздаваться обвинения в этой революции» [5, с. 7]. Такая философия, позиционирующая себя прежде всего как «теоретическое предприятие», стремится уйти от морально-политических проблем и острых вопросов, вносящих в сообщество раскол.

Во втором случае интеллектуал, напротив, видит своё предназначение в активной деятельности по преобразованию мира, готов выходить в публичное поле, включаться в политическую и идеологическую борьбу за справедливость и иные идеалы, ставить сложные моральные вопросы перед согражданами. И мы имеем целую плеяду философов, которые отказывались оставаться «над схваткой» – от Маркса до Сартра и Хабермаса.

Притом что интеллектуалы всегда так или иначе будут рассматриваться как своего рода посредники между государством и обществом, в такой активной вовлеченности в текущую повестку политической борьбы есть и очевидные негативные стороны. В частности, Ж. Бенда отстаивает идею интеллектуала прежде всего как носителя духовно-интеллектуальных ценностей, которые по природе своей универсальны, неутилитарны и рациональны. И в качестве ключевых он называет такие ценности, как справедливость, истина и разум. [6, с. 76]. Подлинного интеллектуала, по мнению Ж. Бенды, отличает независимость духа, чуждость националистическому трайбализму и корпоративным, классовым предрассудкам.

Во многом близка к идеям Ж. Бенды оказывается и позиция Романа Анатольевича Громова, отмечавшего, что «для академического философа характерно признание

непреходящей ценности философской культуры и философского знания. … Философия мыслится академическим философом, как правило, вне категорий, вне измерения практической выгоды, вне прикладного значения» [5, с. 6]. Это не значит, что философские концепты не могут использоваться теми или иными социальными и политическими силами в идеологической борьбе, однако эти концепты не канут в лету вместе с конкретными историческими обстоятельствами, а будут продолжать жить в культуре и вновь и вновь реактуализироваться, получая всё новые интерпретации. Как отмечает Р.А. Громов, философия представляет собой знание «…с открытым временным горизонтом, то есть, это знание не привязано жёстко к какому-то конкретному контексту» [5, с. 6]. Именно поэтому для нас сегодня является возможным диалог с Платоном, Аристотелем и другими великими мыслителями прошлого, будто они наши современники. Философия имеет непреходящее значение не только для тех, кто связал с нею свою профессиональную жизнь, но и для любого культурного, образованного человека.

Однако в определенные моменты может возникнуть ситуация, когда в обществе, переживающем процесс глубокой трансформации и давно назревших перемен, возникнет запрос именно на научное, объективистское, рационально обоснованное знание, без которого нельзя понять, в какой точке оно находится и куда должно двигаться дальше. И тогда философское знание вдруг окажется столь ценным именно в силу своей неангажированности и универсальности, пока идеологические концепты лишь эхом будут отзываться на отчаянный вопрос, брошенный во мглу неизвестности и неясного будущего.

И здесь можно вспомнить «спор историков» в 1980-е годы в ФРГ и вклад немецких интеллектуалов послевоенного поколения, таких, как Ю. Хабермас, Ю. Кокка, К. Зонтхаймер в повышение уровня политической дискуссии и формирование научно фундированного исторического самосознания немецкого общества в свете сложной проблемы осмысления тоталитарного прошлого [7]. Именно поэтому отмечается, что «…интеллектуал – не просто высокообразованный человек, но специфически образованный, культивирующий в себе особую чувствительность к внутренним — моральным, логическим, доктринальным – коллизиям и ценностным противоречиям» [1]. Ф. Ницше обозначал подобного рода внутреннюю установку «интеллектуальной совестью».

Говоря об интеллектуалах, нельзя обойти вниманием судьбу университета как института и университетского образования как особой социальной практики. Можно выделить две основные функции университета как социального института: это трансляция знаний и культурного опыта и создание новых идей, которые меняют наши представления о мироустройстве и о нас самих.

Для современного человека слово «университет» является синонимом рационального и универсального мышления, ассоциируется с научным прогрессом и продуцированием и распространением передовых, прогрессивных идей. Сегодня это может звучать парадоксально, но был в европейской истории период, когда университетские стены олицетворяли собой косность мышления и культурный застой. Зародившись в Средние века, европейский университет переживает кризис на заре новой исторической эпохи. Крупнейшие мыслители Нового времени от Бэкона и Декарта до Локка и Вольтера порицали инертность и ретроградность университетов своего времени как с точки зрения содержания преподаваемых в них дисциплин, так и с точки зрения методов преподавания. Так, Энтони Готтлиб в своей книге «Мечта о Просвещении» пишет, что «…традиционное обучение не просто утомляло и раздражало Локка. Он полагал, что, подражая средневековым схоластам и копируя их предвзятые мнения, академические учреждения его времени упускают шанс внести свой вклад в человеческий прогресс» [8, с. 186].

Секуляризация научного и философского знания шла трудными и витиеватыми тропами: учёные и мыслители XVII и XVIII столетий шли к знанию, независимому от религиозной традиции и авторитетов прошлого через множество промежуточных форм,

таких как деизм, пантеизм, внеконфессиональные версии христианства, подразумевавшие личную духовность, очищенную от веры в библейские чудеса. Как отмечал Б. Спиноза, независимость мысли «…в высшей степени необходима для прогресса наук и искусств, ибо последние разрабатываются с успехом только теми людьми, которые имеют свободное и ничуть не предвзятое суждение» [9, с. 263].

Х. Ортега-и-Гассет пишет о том, что образовательные институты не существуют в вакууме и неотделимы от общества, частью которого они являются [10, с. 27]. Свобода научной мысли неотделима от более широкого набора свобод, доступных или недоступных человеку в обществе. А без свободы научного поиска невозможно развитие знаний, технологий, а также обновление социальных практик.

Не будет толку от чисто технократического подхода ни в деле реформирования образования, ни в области социально-политических реформ, если ни отдельный гражданин, ни общество в целом не имеют ясной модели будущего и не видят цели своей деятельности. Если мы ждём от университета, что он будет выступать инкубатором новых технологий, идей и смыслов, которые определят завтрашний день, то мы должны предоставить академическому сообществу широкий выбор траекторий развития. Настоящие изменения – качественные и содержательные, а не количественные и внешне-формальные – должны исходить от самих преподавателей, они не могут быть инициированы и запущены одними лишь административными методами [11].

Традиции для университета – это опора, от которой он отталкивается и идёт дальше. Пытаться поместить университет и людей, его составляющих – преподавателей и студентов, – в прокрустово ложе ложно понятой и насильно навязываемой «традиции», значит, пытаться убить университетскость как таковую. Консервативные социальные установки уничтожают творческий и свободный дух. Отсюда вытекает важность идеи социальной и интеллектуальной автономии университета [12, с. 29].

Философия же как в академическом пространстве, так и за его пределами представляет собой одну из наиболее динамичных составляющих культуры, источник постоянной рефлексии и обновления. Изменчивые общественные установления и идеологии – приходят и уходят, а философия и культура остаются, они живут другими ритмами, их циклы принадлежат другому временному масштабу.

Современная наука и научный, рациональный образ мышления оказываются неразрывно связанными с такими культурно-мировоззренческими ценностями, как истина, разум, критицизм, свобода, плюрализм, открытость. Этически амбивалентный инструментальный интеллект может обслуживать аморальные и даже преступные в своей сути цели. Разум, моральность человека, гуманистические ценности должны идти рука об руку в процессе развития университета как одного из важнейших институтов современного общества. Потому что «Сегодня» университета – это «Завтра» всего общества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дубин Б., Гудков Л. Европейский интеллектуал: попытка апологии субъективности (отрывок из книги «Интеллигенция. Заметки о литературно-политических иллюзиях»). [Электронный ресурс]. URL: https://postnauka.org/longreads/22471 (дата обращения: 14.06.2024).
2. Russel B., Power. A. New Social Analysis. London. 1957. 206 p.
3. Арон Р. Опиум интеллектуалов. М. 2015. 480 с.
4. Фадеева Л.А. Дискуссии об интеллектуалах в контексте политической истории Запада // Диалог со временем. 2012. Вып. 41. С. 108–138.
5. Громов Р.А. Страсти по философии. Философ: жажда и страх революции // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2015. № 1. С. 4–9. [Электронный ресурс]. URL: https://southpole.sfedu.ru/ (дата обращения: 9.06.2024).

6. Бенда Ж. Предательство интеллектуалов. М. 2009. 310 с.
7. Борозняк А.И. Искупление. Нужен ли России германский опыт преодоления тоталитарного прошлого? М. 1999. 285 с.
8. Готтлиб Э. Мечта о Просвещении. Рассвет философии Нового времени. М. 2020. 412 с.
9. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М. 1957. С. 7–284.
10. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. Минск. 2005. 104 с.
11. Громов Р.А. Диалектика Просвещения // Неприкосновенный запас. 2011. № 3 (77). [Электронный ресурс]. URL: https://magazines.gorky.media/nz/2011/3/dialektika-prosveshheniya.html (дата обращения: 9.06.2024).
12. Зуев С.Э. Университет. Хранитель Идеального: Нечаянные эссе, написанные в уединении. М. 2022. 264 с.

REFERENCES

1. Dubin B., Gudkov L. Evropejskij intellektual: popy`tka apologii sub``ektivnosti (otry`vok iz knigi «Intelligenciya. Zametki o literaturno-politicheskih illyuziyah») [The European Intellectual: an Attempt at an Apology for Subjectivity (excerpt from the book "Intelligentsia. Notes on literary and political illusions")]. [Electronic resource]. URL: https://postnauka.org/longreads/22471 (accessed: 14.06.2024). (In Russian)
2. Russel B., Power. A. New Social Analysis. London. 1957. 206 p.
3. Aron R. Opium intellektualov [The Opium of the Intellectuals]. Moscow. 2015. 480 p. (In Russian)
4. Fadeeva L.A. Diskussii ob intellektualah v kontekste politicheskoj istorii Zapada [Discussions about intellectuals in the context of the political history of the West]. In: Dialog so vremenem [Dialogue with time]. 2012. Vol. 41. P. 108–138. (In Russian)
5. Gromov R.A. Strasti po filosofii. Filosof: zhazhda i strah revolyucii [Passion for philosophy. The Philosopher: thirst and fear of revolution]. In: Yuzhny`j polyus. Issledovaniya po istorii sovremennoj zapadnoj filosofii [The South Pole. Research on the history of modern Western philosophy]. 2015. № 1. P. 4–9. [Electronic resource]. URL: https://southpole.sfedu.ru/ (accessed: 9.06.2024). (In Russian)
6. Benda J. Predatel`stvo intellektualov [The Betrayal of the Intellectuals]. Moscow. 2009. 310 p. (In Russian)
7. Boroznyak A.I. Iskuplenie. Nuzhen li Rossii germanskij opy`t preodoleniya totalitarnogo proshlogo? [Redemption. Does Russia need the German experience of overcoming the totalitarian past?]. Moscow. 1999. 285 p. (In Russian)
8. Gottlieb A. Mechta o Prosveshhenii. Rassvet filosofii Novogo vremeni [The Dream of Enlightenment. The Rise of Modern Philosophy]. Moscow. 2020. 412 p. (In Russian)
9. Spinoza B. Bogoslovsko-politicheskij traktat [Theologico-Political Treatise]. In: Spinoza B. Izbranny`e proizvedeniya v dvux tomax [Selected works in two volumes]. V. 2. Moscow. 1957. P. 7–284. (In Russian)
10. Ortega y Gasset J. Missiya universiteta [The Mission of the University]. Minsk. 2005. 104 p. (In Russian)
11. Gromov R.A. Dialektika Prosveshheniya [The Dialectic of Enlightenment]. In: Neprikosnovenny`j zapas [Untouchable reserve]. 2011. № 3 (77). [Electronic resource]. URL: https://magazines.gorky.media/nz/2011/3/dialektika-prosveshheniya.html (accessed: 9.06.2024). (In Russian)
12. Zuev S.E`. Universitet. Hranitel` Ideal`nogo: Nechayanny`e e`sse, napisanny`e v uedinenii [University. The Keeper of the Ideal: Unintentional Essays Written in Solitude]. Moscow. 2022. 264 p. (In Russian)

Немецкая академическая философия второй половины 19 века. Неокантианство.

Роман Анатольевич Громов
Южный федеральный университет

Аннотация: *Вторая половина 19-го века в европейской, и в особенности в немецкой философии, может быть названа постидеалистической фазой ее развития. Основополагающей чертой этого этапа в истории философии стала переоценка спекулятивной модели философствования, представленной в немецком идеализме, а также поиск альтернативных способов философского исследования. Эти поиски велись под мощным влиянием со стороны бурно развивавшихся в это время специализированых научных дисциплин, поэтому в новых философских проектах этого времени центральной становится проблема взаимодействия философии и науки, адаптации философии к современным стандартам научного исследования.*
Ключевые слова: *Шлейермахер, Шеллинг, академическая философия, немецкий университет*

German Academic Philosophy of the Second Half of the 19th Century. Neo-Kantianism.

Roman Gromov
Southern Federal University

Abstract: *The second half of the 19th century in European, and especially in German philosophy, can be called the post-idealistic phase of its development. The fundamental feature of this stage in the history of philosophy was the reassessment of the speculative model of philosophizing presented in German idealism, as well as the search for alternative ways of philosophical research. These searches were conducted under the powerful influence of specialized scientific disciplines that were rapidly developing at that time, therefore, the problem of interaction between philosophy and science, adaptation of philosophy to modern standards of scientific research, becomes central in new philosophical projects of this time.*
Keywords: *Schleiermacher, Schelling, academic philosophy, German university.*

© Р.А. Громов (Ростов-на-Дону). Южный федеральный университет. Южный Полюс 11 (1) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-11-9-12

Актуальность данного этапа в развитии академической философии связана, по меньшей мере, с тремя фундаментальными факторами. **(I)** Во-первых, именно в это время – с момента организации в 1810 г. Вильгельмом Гумбольдтом нового берлинского университета – начинают оформляться современные организационные формы философской деятельности. Основы идеологии нового немецкого университета были заложены Фр. Шеллингом в *Лекциях о методе университетского образования* (1802), И. Г. Фихте в *Дедуцированном плане высшего учебного заведения, которое должно быть учреждено в Берлине* (1807), Фр. Шлейермахером в *Размышлениях об университете в немецком смысле* (1808), Г. Штеффенсом в лекциях *Об идее университета* (1809), а также в исследованиях самого В. Гумбольдта. Гумбольдтовская реформа существенным образом преобразила природу этого учреждения. В основу нового университета был положен принцип **единства исследования и преподавания**. Если ранее университетский преподаватель был обязан строить преподавание на основе утвержденных учебников, почему, к примеру, еще Кант не излагал свои собственные философские взгляды в рамках

учебных курсов и работал по чужим учебникам, то отныне преподаватель должен был вести самостоятельную исследовательскую работу и строить преподавание на основе своих собственных разработок. Университет из чисто школьного учреждения, транслирующего готовые знания, превращается в научно-исследовательский институт, нацеленный на поиск новых истин. Научные достижения становятся важнейшим критерием оценки успешности преподавателя университета, а вовлечение студентов в научную работу – ключевым инструментом современного образования. С начала 19-го века университет постепенно становится центром философской научно-исследовательской деятельности. Если до 19-го века наиболее влиятельные философы делали карьеру, как правило, вне академических институтов как частные или придворные ученые, то с этого времени начинается процесс профессионализации философии, она становится делом академических ученых. В 20-м веке и в настоящее время подавляющее большинство философов являются сотрудниками образовательных или научных институтов. Таким образом, с начала 19-го века история философии и университета оказываются нераздельно связанными друг с другом.

Идеологи нового университета видели его приоритетную задачу в свободном развитии науки, при этом они понимали науку как универсальное образовательное средство и не рассматривали ее в узком утилитарном смысле лишь как двигатель технического прогресса. «Образование посредством науки» представлялось им не только средством подготовки ученых, но универсальной формой нравственного и интеллектуального развития личности, идеальным средством подготовки государственных служащих и воспитания социальной элиты. Шлейермахер в Размышлениях об идее университета писал: «Для более высокой службы он нуждается не только в этой массе благоприобретенных сведений, но и в способности обозреть целое, в правильном суждении об отношении отдельных частей, в сформированной всесторонне комбинаторной способности, в богатстве идей…кто славится этим даром, должен быть допущен в святилище науки» (1, с. 177)[1]. Согласно этой идеологии, в основе любого рода профессиональной подготовки в университете должно было лежать общенаучное образование. В памятке Берлинского университета от 1818 года такое образование рассматривалось как: «…первоочередное достоинство каждого свободно сформированного человека безотносительно к его будущему роду занятий».

Общенаучное образование в немецком университете с начала 19-го века строилось на основе **принципа «единства науки»**, подробно развитого в сочинениях Шеллинга, Фихте, Шлейермахера. Шеллинг неоднократно подчеркивал в своих *Лекциях о методе университетского образования*, что изучению отдельной науки должно предшествовать познание органического единства всех наук, метод университетского образования он видел в познании связи наук. Шеллинг критиковал традиционный университет за бессистемный энциклопедизм, ориентацию на простую полноту знаний, лишенную органической связи, что вело к дроблению и фрагментации наук, к утрате универсального духа. Ключевая роль в реализации этой задачи отводилась философии. Она понималась как необходимое звено, объединяющее все науки в единую систему. «Нет такой науки, – писал Шеллинг, – которая представляла бы в самой себе противоположность философии – скорее, все науки едины именно благодаря философии и в философии» (3, с. 49). Однако философия должна была реализовывать принцип единства науки не в виде чего-то вторичного, производного от эмпирических наук, она не мыслилась как просто обобщение или систематика результатов частных дисциплин. По мысли немецких идеалистов философия постигает единство наук благодаря познанию первопричин мира, то есть как абсолютная наука. Она возвышается до

[1] В оригинале текста статьи Роман Анатольевич дает свой перевод этого фрагмента (как и названия всей работы Шлейермахера), используя текст-первоисточник 1808 года: «Для высшей службы требуется не только масса благоприобретенных знаний, но также обзор целого, верное суждение об отношениях отдельных частей, разносторонне развитая способность комбинирования, богатство идей… кто хвалится этим дарованием, должен проникнуть в святилище науки» (2, s. 143).

сущностного познания первоистоков, благодаря чему схватывает природу в ее единстве. Единство науки изначально понималось, таким образом, как синтез эмпирического и спекулятивного знания. Философия возвышалась над частными науками и выступала в качестве критической инстанции: она формулировала критерии научности, определяла истинную форму и структуру науки, проводила границы между дисциплинами и определяла их иерархию.

В результате факультеты в Берлинском университете, а также в большинстве немецких университетов, реформировавшихся в первой половине 19-го века по его образцу, были разделены по статусу на два типа: научный и прикладные. научный философский факультет, внутри которого объединялись все направления научно-исследовательской работы, и прикладные факультеты права, медицины, теологии, так называемого «хлебного обучения», использующие научные знания в интересах практики и подготовки узких специалистов. Таким образом, именно философский факультет при создании Берлинского университета воплощал в себе идею университета как научно-исследовательского института. В ходе реформы сюда перешли кафедры химии, ботаники, зоологии, традиционно находившиеся на медицинском факультете, в результате на философском факультете были объединены как естественнонаучные кафедры, так и историко-филологические дисциплины. Благодаря возникновению единого научного факультета в немецком университете 19-го века сформировалась уникальная ситуация сосуществования внутри одного факультета разных научных направлений, что создавало почву как для их продуктивного взаимодействия, так и для конкуренции.

В первой трети 19-го века безусловными лидерами в немецкой науке становятся историко-филологические дисциплины. Это во многом объясняется господством в Германии в это время неогуманистической образовательной идеологии, рассматривавшей историческое и классическое филологическое образование в качестве основополагающего средства формирования личности. В памятке Берлинского университета от 1818 года говорилось: «Все научное образование новейшего времени основано на изучении античности … Благодаря объяснению древних авторов не только раскрывается смысл для понимания древних непревзойденных образцов, но также пробуждается и оттачивается дарование научного исследования …».

(II) Во-вторых, именно в это время начинает формироваться современная структура философских дисциплин, то есть берет свое начало дисциплинарная история современной философии. В качестве особых дисциплин появляются история философии, теория познания, философия религии, качественные изменения на рубеже веков претерпевают такие традиционные направления как онтология, этика, эстетика. Одновременно теоретическую и институциональную самостоятельность начинают обретать психология, логика, эмпирические социальные исследования. Из канона философских дисциплин постепенно исчезают такие жанры как натурфилософия и философская энциклопедия, в центре дискуссии оказывается будущее метафизики.

Эта структурная перестройка философии была тесно связана с эволюцией идеала философа-ученого. В немецкой академической философии до конца 19-го века еще остается общераспространенным идеал философии как системного знания, и соответственно сохраняется идеальный образ философа как системного мыслителя, который не ограничивается в своей работе отдельными проблемами, но разрабатывает комплекс философских дисциплин, начиная от логики и заканчивая метафизикой и теологией. Хотя идеал философской системы со времен Гегеля претерпел существенное изменение. На место закрытой, завершенной системы истин пришла модель открытой системы, предполагающей возможность развития и обновления. Но сам идеал системного философствования, то есть согласованной разработки философских дисциплин одним ученым или школой, продолжал направлять философское творчество также еще в начале 20-го века во многих течениях. Однако в это же время возникают новые проблемы единства

философии и научной специализации, появляются философы, копирующие модель естественнонаучного исследования и сознательно отказывавшиеся от философской систематики, посвящая себя разработке отдельных проблем. Порой эти тенденции к системному философствованию и специализированной исследовательской работе совмещались в творчестве одного и того же ученого, как это было в случае с Вильгельмом Вундтом, Францем Брентано, Карлом Штумфом. Это позволяет характеризовать вторую половину 19-го века как переходный этап в движении от системной модели философии к современной дисциплинарной организации философского труда на основе принципа углубленной научной специализации.

(III) Еще один важный момент, позволяющий говорить об актуальности этого этапа в истории философии для нашего времени, связан с тем, что с середины 19-го века философы не просто вынуждены искать новые пути развития философского знания, но сталкиваются с проблемой легитимации философского исследования как такового. Если ранее существование философии в системе научных и образовательных дисциплин не ставилось под вопрос, то с середины 19-го века философия вынуждена доказывать свое право на существование. На фоне продуктивного развития частных естественных и гуманитарных дисциплин философия теряет прежний статус верховной науки и законодателя в деле научного исследования, под вопрос оказывается существование философии как самостоятельной учебной и научной отрасли знаний, наличие у нее особого предмета и метода исследования, особых культурных функций.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шлейермахер Ф. Нечаянные мысли о духе немецкого университета (с приложением об одном из них – недавно учрежденном). М. 2018. 208 с.
2. Schleiermacher F. Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn. Berlin. 1808. 176 s.
3. Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования. СПб. 2009. 352 с.

REFERENCES

1. Schleiermacher F. Nechayannye mysli o duhe nemetskogo universiteta [Unintentional thoughts about the spirit of the German university]. Moscow. 2018. 208 p. (In Russian)
2. Schleiermacher F. Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn. Berlin. 1808. 176 s.
3. Schelling F. Lektsii o metode universitetskogo obrazovaniya [Lectures on the Method of University Study]. Saint-Petersburg. 2009. 352 p. (In Russian)

Логос Гераклита в контексте концепции сплошной текстуализации

Игнатий Игоревич Наумцев
Бакалавр, 3 курс, Южный Федеральный Университет
inaumcev@bk.ru

Аннотация: *В статье представлен анализ концептуальных особенностей «Логоса» Гераклита в интерпретации грамматической аналогии А.В. Лебедева в рамках сравнительного анализа с постструктуралистским пониманием «Текста». По мысли А.В. Лебедева, грамматическая аналогия — это метафорический код, в основе которого лежит предположение о том, что искусство грамматики «подражает природе». Гераклит проводит аналогию «Логоса» с Универсумом, при этом, по свидетельствам Платона, «Логос» есть сплетение имен и «букв-первоначал». А.В. Лебедев также усматривает аналогию «Логоса» у Гераклита с так называемой Liber Naturae (книгой природы), то есть с определенного рода текстом. В постструктурализме Текст представляет собой модель мира, так как все, что воспринимается человеком, воспринимается им в форме текста. Мир таким образом представляет собой знаковое образование. Сравнительный анализ двух рассмотренных понятий позволяет заключить, что оба понятия развивались в контексте умопостижения мира и являются его (мира) моделями. Общее содержание понятия «Логос» Гераклита в представленной интерпретации (т. е. понятие «Логоса»-текста) с опорой на А.В. Лебедева практически идентично общему содержанию понятия «Текст» в философии постструктурализма и может быть выражено в таком понятии постмодернистской философии как «мир как текст» (или «мир-текст»). Однако сравнительный анализ позволяет также выявить фундаментальные различия рассмотренных понятий. «Текст» в постструктурализме и «Логос» Гераклита, вероятно, имеют различные формы существования. Гераклитовский «Логос», вполне вероятно, мог напрямую или косвенно (через интерпретации Ф. Ницше и М. Хайдеггера) существенно повлиять на формирование понятия «Текст», какой он нам известен в философии постструктурализма.*
Ключевые слова: *логос, текст, Гераклит, постструктурализм, грамматическая аналогия, Liber Naturae, книга природы, мир как текст, концепция сплошной текстуализации.*

The Logos of Heraclitus in the context of the concept of continuous textualization

Ignatii I. Naumcev
Bachelor, 3rd year, Southern Federal University
inaumcev@bk.ru

Abstract: *The article presents an analysis of the conceptual features of the "Logos" of Heraclitus in the interpretation of A.V. Lebedev's grammatical analogy in the framework of a comparative analysis with a poststructuralist understanding of the "Text". According to A.V. Lebedev, grammatical analogy is a metaphorical code based on the assumption that the art of grammar "imitates nature". Heraclitus draws an analogy of the "Logos" with the Universe, while, according to Plato, the "Logos" is a plexus of names and "initial letters". A.V. Lebedev also sees the analogy of the "Logos" in Heraclitus with the so-called Liber Naturae (book of nature), that is, with a certain kind of text. In poststructuralism, the Text is a model of the world, since everything that is perceived by a person is perceived by him in the form of a text. The world thus represents an iconic formation. A comparative analysis of the two concepts under consideration allows us to conclude that both concepts developed in the context of the comprehension of the world and are its (world)*

models. The general content of the concept of "Logos" of Heraclitus in the presented interpretation (i.e. the concept of "Logos"-text) based on A.V. Lebedev is almost identical to the general content of the concept of "Text" in the philosophy of poststructuralism and can be expressed in such a concept of postmodern philosophy as "the world as a text" (or "the world as a text"). However, comparative analysis also allows us to identify fundamental differences between the concepts considered. The "text" in poststructuralism and the "Logos" of Heraclitus probably have different forms of existence. The Heraclitic "Logos", quite likely, could directly or indirectly (through the interpretations of F. Nietzsche and M. Heidegger) significantly influence the formation of the concept of "Text" as it is known to us in the philosophy of poststructuralism.
Keywords: *logos, text, Heraclitus, poststructuralism, grammatical analogy, Liber Naturae, the book of nature, the world as a text, the concept of continuous textualization.*

© И.И. Наумцев (Ростов-на-Дону). inaumcev@bk.ru. Южный федеральный университет. **Южный Полюс 11 (1) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-11-13-22**

Гераклит из Эфеса по прозвищу Темный, несомненно, является одним из самых загадочных представителей истории греческой философской мысли. В частности, содержание его понятия λόγος (логос), которому будет посвящена данная работа, до сих пор вызывает споры множества исследователей, основаниями для которых служат различные интерпретации неясного стиля изречений Гераклита. Известно, что Гераклит считал себя пророком древнегреческого бога Аполлона, о чем говорит А.В. Лебедев, ссылаясь на фрагмент фр. 27 L (93 DK) [1, с. 44]. Это, по большей части, и объясняет неясность Гераклитовского слога. Рассматривая этот вопрос более детально, А.В. Лебедев выделяет несколько факторов именно такого слога Гераклита, среди которых синтаксическая полисемия, пропуск союза καί («и») между противоположностями, фольклорные элементы, хиазм и др. [1, с. 43–58]. Желание докопаться до истинного содержания гераклитовского учения породило невероятное множество исследований на эту тему, что сделало Гераклита из Эфеса настоящим феноменом древнегреческой философии.

Изучением глубинного смысла понятия «Логос» в философии Гераклита занимались такие видные исследователи как А.В. Лебедев, Ф.Х. Кессиди, Г.В. Драч и др. Однако интерес представляет то, что почти каждая новая интерпретация гераклитовской мысли проводилась исследователями в различных парадигмах. В данном случае под парадигмой будем понимать определенные сферы научного и общественного знания, объясняющие действительность в том или ином ее конкретном аспекте. Так, например, один только А.В. Лебедев выделяет около десяти различных интерпретаций модели космоса у Гераклита, среди которых можно выделить грамматическую аналогию (космос как логос), модель космоса как хозяйства, сакральную модель космоса, а также техноморфную и биоморфную модели [1, с. 59–95]. Все они существуют в лингвистической, экономической, теологической, физической и биологической парадигмах соответственно. М.К. Мамардашвили в своих «Лекциях по античной философии» анализирует гераклитовский «Логос» в рамках философско-психологической парадигмы, свойственной этому ученому. Так как понятие λόγος (логос) в учении Эфесца является ключевым, закономерно, что парадигма, в которой проводились исследования гераклитовской мысли, зависит, во многом, от перевода и трактовки этого многозначного термина. Так, например, логос отождествлялся с огнем у Э. Целлера, с мировым законом у Г. Дильса, А.О. Маковельского и У. Гатри, со смыслом у В. Кранца, с мерой у Дж. Бернета, с «формулой вещей» у Дж. Керка и т. д. [2, с. 2]. По этому поводу С.Н. Кочеров писал, что «каждая следующая эпоха вносила так много своих нюансов в понимание идей Эфесца, что обнаружить «подлинного Гераклита» под слоями интерпретаций его комментаторов практически невозможно», однако добавлял, что «было бы непростительным малодушием для исследователей

отказаться от попыток осмысления его логоса на том основании, что мы никогда не узнаем в точности содержания, вложенного в концепт самим Эфесцем» [2, с. 2-3].

В данной работе будет представлен анализ концептуальных особенностей «Логоса» Гераклита в интерпретации грамматической аналогии А.В. Лебедева в рамках сравнительного анализа с постструктуралистским пониманием «Текста». Актуальность данного исследования обусловлена необходимостью разностороннего изучения «Логоса» Гераклита, а также отсутствием научных интерпретаций данного вопроса в контексте концепции сплошной текстуализации в философии постструктурализма XX века. Проблемный вопрос, обусловивший необходимость данного исследования: восходит ли понятие «Текст» в контексте философии постструктурализма к понятию λόγος Гераклита Эфесского и какую роль сыграло понятие λόγος Гераклита в формировании концепции сплошной текстуализации в философии постмодерна?

Необходимо отметить, что в данной работе намеренно упускаются учения Гераклита об огне и о противоположностях несмотря на то, что они напрямую связаны с учением о «Логосе». За основу взята ключевая идея грамматической аналогии А.В. Лебедева, с помощью которой можно перейти к сравнительному анализу гераклитовского «Логоса» и постструктуралистского «Текста».

Интерпретация понятия λόγος в грамматической аналогии (логос как космос) А. В. Лебедева. Как уже было отмечено выше, λόγος - понятие весьма многозначное. Как пишет У. Гатри, в Древней Греции λόγος мог пониматься как: 1) слово, речь; 2) сказанное, написанное; 3) достоинство, уважение, слава; 4) размышление, мнение; 5) довод, причина, основание; 6) чистая правда, в отличие от пустых слов; 7) мера, соответствие, пропорция; 8) правило, общий принцип; 9) разум: 10) определение и др. [3, с. 686-693]. Однако мы остановимся лишь на одном из этих значений, а именно λόγος как речь, или, как уточняет А.В. Лебедев, λόγος как текст [1, с. 108]. Именно такая трактовка λόγος позволяет А.В. Лебедеву перейти к грамматической аналогии. Грамматическая аналогия, которую А.В. Лебедев представил на страницах своей фундаментальной работы «Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова», представляет собой, как пишет сам автор, метафорический код: «Метафорический код — это система метафор, своего рода «языковая игра», служащая для описания определенной модели космоса» [1, с. 59]. Итак, грамматическая аналогия — это метафорический код, в основе которого лежит предположение о том, что искусство грамматики «подражает природе» [1, с. 63]. Грамматические аналогии А.В. Лебедев обнаруживает в нескольких фрагментах сочинения Гераклита. Приведем их:

(1) Leb = B 50 DK ούκ έμοῦ, άλλα τοῦ<δε τοῦ> λόγου άκούσαντας όμολογεῖν σοφόν έστιν εν πάντα ειδέναι. Внемля не моему, но этому логосу, должно согласиться: мудрость в том, чтобы знать все как одно [1, с. 63].

(2) Leb = B 1 DK του δε λόγου τοῦδ1 έόντος άει άξύνετοι γίνονται άνθρωποι και πρόσθεν ή άκοῦσαι και άκούσαντες το πρώτον γινομένων γαρ πάντων κατά τον λόγον τόνδε άπείροισιν έοίκασι, πειρώμενοι και έπέων και έργων τοιούτων, όκοίων εγώ διηγεῦμαι διαιρέων κατά φύσιν και φράζων οκως έχει. τους δέ άλλους ανθρώπους λανθάνει όκόσα έγερθέντες ποιοῦσιν, οκωσπερ όκόσα ευδοντες έπιλανθάνονται. Ήο хотя этот логос существует вечно, люди оказываются непонимающими его и прежде, чем вслушаться в него, и вслушавшись однажды. Ибо хотя все /люди/ сталкиваются с (или «входят в контакт с») этим логосом, они выглядят незнакомыми с ним даже когда пытаются понять такие слова и дела, какие излагаю я — а я разделяю их согласно природе и объясняю, каковы они. Что же касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву подобно тому, как они пребывают в забытьи о том, что делают во сне [1, с. 63].

Особое внимание А.В. Лебедев обращает на выражение λόγον τόνδε (этот-вот логос). Местоимение οδε, τόδε (этот-вот) используется для указание на то, что находится к нам в непосредственной близости, перед глазами [1, с. 63]. Теперь позволим себе ненадолго отступить от мысли А.В. Лебедева. Принимая во внимание вышесказанное, можно

предположить, таким образом, что «этот-вот логос» означает «вот это конкретное слово», если быть точнее «эта речь», или же «этот текст». Если предположить, что Гераклит хотел указать этим выражением на какой-то определенный отрывок своего текста, то, следуя этой логике, прийти мы можем лишь к тому, что это выражение указывает на себя само. В этом случае в приведенном фрагменте отсутствует вообще какой-либо здравый смысл. Остается предположить, что Гераклит имел в виду не какую-то конкретную речь, но речь как таковую, или же текст как таковой, то есть представляющий собой исходную голую структуру. Эта структура (текст как таковой) с необходимостью должна выражать нечто, что лежит в основе миропорядка. Иначе становится неясным, почему «этот логос существует вечно», почему «все люди входят в контакт с этим логосом» и почему Гераклит, по всей видимости постигнув «логос» и говоря о нем, разделяет слова и дела именно «согласно природе». В пользу такого понимания «логоса» говорит и то, что Гераклит в первом приведенном фрагменте указывает, что «логос» как бы не имеет конкретного источника: «Внемля не моему, но этому логосу». «Логос» безличен и существует сам по себе. Далее Гераклит добавляет, что, согласно «логосу», «мудрость в том, чтобы знать все как одно». Это «одно», вероятно, и есть структура «Логоса»-текста как такового. Действительно, если знать структуру, что выражает собой нечто, лежащее в основе миропорядка, то можно знать все как одно, уметь увидеть одну эту первичную структуру во всем.

Однако вернемся к мысли А.В. Лебедева, который не останавливается на одном лишь местоимении и продолжает свои лингвистические поиски, обращая также внимание на глагол ἀκούειν, использованный во втором приведенном фрагменте. А.В. Лебедев пишет, что этот глагол «мог означать не только «слушать» (фонетическую речь), но и «внимать», «понимать», «читать» тексты», что может послужить лишним аргументом в пользу высказанной выше интерпретации [1, с. 64].

Наконец, в качестве еще одного потенциального аргумента приведем пассаж из работы А.В. Лебедева: «Платоновский Сократ в «Теэтете» 20Id приводит теорию первоначал, которую он «слышал от кого-то» во сне. Согласно этой «приснившейся теории» (dream theory) простейшие первоначала (τα πρώτα) являются как бы «буквами» (στοιχεία). Их можно только «именовать» (όνομάσαι), но они «не имеют логоса», так как логос есть «сплетение имен» (συμπλοκή ονομάτων). Эти элементарные «буквы» универсума не могут быть выражены в логосе и непознаваемы, но воспринимаются ощущениями (τα μεν στοιχεία άλογα και άγνωστα είναι, αισθητά δέ). Кто является автором этой теории, почему Сократ услышал ее «во сне», и каково референциальное значение «букв», то есть о каких элементах идет речь, составляет одну из больших загадок платоноведения. Нам известен только один единственный текст из всей греческой философии (насколько можно судить по сложным поискам в TLG), в котором похожая грамматическая аналогия сопровождается упоминанием «спящего человечества» — это фрагмент Гераклита 2 L (B 1 DK). Нам представляется очевидным, что Сократ излагает алфавитную интерпретацию гераклитовского логоса» [1, с. 66]. Здесь мы находим мысль о том, что простейшие первоначала являются как бы «буквами», и, если следовать логике приведенной выше гипотезы о «логосе» как тексте, то становится понятным, что эти первоначала «не имеют логоса», так как «логос» это не просто набор «букв»-первоначал, но целостный и упорядоченный текст («сплетение имен»). А так как «логос» существует вечно, то и «буквы»-первоначала могут мыслиться отдельно от «логоса», но существовать лишь как его неотъемлемые части (так как эти «буквы» непознаваемы, то они не могут быть выражены в «логосе»-тексте, но «логос» может быть выражен в них как нечто целое и единое), являясь как бы «кирпичиками» голой структуры. Однако в таком случае неясно, как эти элементарные «буквы» не могут быть выражены в «логосе», но могут «восприниматься ощущениями». Так как эту мысль мы не можем объяснить в рамках рассматриваемой нами гипотезы, то вынуждены признать ее проблемным местом. Впрочем,

возвращаясь непосредственно к Гераклиту, А. В. Лебедев писал, что «Гераклит отрицал реальность индивидуального, для него реально только общее, поэтому никакой теории «элементов» в строгом смысле у него быть не могло» и указывал в этом контексте на холистический метод, который использует Гераклит в своей «физике» [1, с. 67-68].

Заканчивая свои размышления на эту тему, АВ. Лебедев называл «Логос» Гераклита Великим Интегралом, который включает в себя все индивидуальные имена, слоги и буквы и который и есть, в сущности, космический бог, а также добавлял, что «у Гераклита логос никогда не означает «разум», но всегда сохраняет исконную коннотацию «речи, слова» которое можно «слышать» или «понимать»» [1, с. 68]. Все это также может быть использовано в пользу концепции «Логоса»-текста.

Λόγος и Liber Naturae. Стоит отметить, что А.В. Лебедев самостоятельно проводит аналогию «логоса» с текстом, но, в отличие от данной работы, не с текстом как таковым: «Выражение «этот-вот логос» (λόγον τόνδε), перекликающееся с выражением «этот-вот космос» (κόσμον τόνδε) – метафора «книги природы» (Liber Naturae)» [1, с. 63]. Необходимо обратить особое внимание на то, что А.В. Лебедев именно проводит аналогию, но не отождествляет «Логос» с «книгой природы». Эту метафору он вводит, прежде всего для того, чтобы показать, что, по его мнению, «логос» используется Гераклитом не в онтологическом, а в эпистемологическом аспекте. Подробнее об этом ученый рассказал на одном из своих онлайн-семинаров 14 октября 2021 года. Согласно А.В. Лебедеву, у Гераклита отсутствует как таковое учение о «Логосе», Эфесец использует именно аналогию «Логоса», которая призвана показать метод познания мира. А.В. Лебедев считает, что этот метод можно назвать герменевтическим. Именно это, по мнению исследователя, радикально отличает философию Гераклита и его эпистемологические установки от милетцев. Милетцы в своей теории познания опирались, прежде всего, на чувственные данные, собирание эмпирических фактов, однако они не занимались интерпретацией этого чувственного опыта так, как занимался этим Гераклит. Гераклит просто «читал» этот эмпирический опыт, он рассматривал мир как книгу, что соответствует метафоре «книги природы» (Liber Naturae) в средневековой философии. Согласно этой метафоре, чувственный мир представляет собой некий текст, который необходимо уметь читать и который противопоставляется другому тексту – Священному Писанию (Liber Scripturae). Это связано со средневековой идеей о том, что познание Бога может осуществляться двумя путями: с одной стороны, Бог открывает себя человеку в Священном Писании, и познать его можно непосредственно через Библию, с другой стороны, Бог открывает себя человеку через свое творение, и познать его можно через познание мира, как бы читая «книгу природы». Тот, кто начнет читать «книгу природы», придет к той же самой истине, которая выражена в Священном Писании. У Гераклита, однако, не было никакой Liber Scripturae. Если, в контексте философии Гераклита, под Liber Scripturae понимать различные древнегреческие предания, то это как раз Гераклит отвергал, считает А.В. Лебедев, причем отвергал с насмешкой. Все традиционные греческие учения о богах Гомера и Гесиода, этот Liber Scripturae, он считал обманом, ложью и продуктом иллюзии. Как раз свою «книгу природы» Гераклит противопоставлял ложной «книге» традиционных поэтических мифов космогонии. Он сравнивал диалоги Гомера и Гесиода с сумасшествием, потому что поэты не понимали единства мира, они видели мир раздробленным, разбитым на куски, часто не связанные между собой, они не понимали всеобщей связи явлений и божественной гармонии, считает А.В. Лебедев. Отметим, что такая интерпретация «логоса» конкретизирует первый приведенный нами фрагмент сочинения Гераклита: если «логос» подобен «книге природы», то фраза «мудрость в том, чтобы знать все как одно» может трактоваться как «мудрость в том, чтобы знать все как единственно-истинный текст «книги природы».

Таким образом, мы видим, что представление «логоса» Гераклита как текста, воспринимаемого в качестве первичной структуры, не лишено оснований и в некоторых

аспектах даже может иметь сильную аргументацию. Однако, если А.В. Лебедев проводит аналогию «логоса» с текстом, то мы попробуем отождествить «Логос»-текст с Текстом, каким он представлен концепцией сплошной текстуализации в философии постструктурализма XX века, как наиболее подходящей по своему общему содержанию к Гераклитовскому понятию «логоса» в представленной нами интерпретации. Изначально понятно, что историческая дистанция более чем в две тысячи лет между этими понятиями, по очевидным причинам, не позволит нам приравнять их друг к другу. Задача этого исследования будет заключаться вовсе не в этом, но в том, чтобы в ходе сравнительного анализа данных понятий выявить их общие и различные черты, обозначить проблемные места, которые препятствуют их отождествлению и, тем самым, выражают оригинальность этих понятий, открыв, таким образом, возможность для поиска новых смыслов в неисчерпаемой глубине гераклитовской мысли.

Понятие «Текст» в постструктурализме и его сравнительный анализ с «Логосом»-текстом по общему содержанию. Концепция сплошной текстуализации была разработана, главным образом, Ж. Деррида, а также Р. Бартом, Ю. Кристевой, Ж. Делезом и другими представителями философии постмодерна конца XX века. Основанием этой концепции выступает тезис о мире как знаковом образовании. Согласно этому тезису, всякая культура является, в сущности, определенной системой знаков, с помощью которой происходит процесс кодирования явлений культуры и хранение информации человека о мире. Из данного тезиса происходит положение о культуре как тексте, или же мире как тексте, согласно которому все феномены культуры представляют собой текст. Выражая эту мысль, Ж. Деррида говорил: «Для меня текст безграничен. Это абсолютная тотальность… Это означает, что текст – это не просто речевой акт. Допустим, этот стол для меня текст. То, как я воспринимаю этот стол, – долингвистическое восприятие – уже само по себе для меня текст» [7, с. 246]. Таким образом, текст является моделью мира, какой он предстает человеку. Все, что воспринимается и воспроизводится человеком есть текст, мир для человека есть бесконечный и безграничный текст: «Таким образом, текстуальность является формой организации знания… т.к. реальность всегда уже есть текст, ведь мир предстает перед человеком лишь в форме текстов и историй о нем. Эта позиция бытия-в-тексте есть не просто констатация текста – это и есть развернутое тело текста, поэтому высказывание: «вне текста не существует ничего», по сути, утверждает изначальную текстуальность мышления, в рамках которой существует культура, – все мыслимо в тексте, все является частью мира как текста. Причем текстуальность восприятия мира определяется как невозможностью культуры существовать вне текста, так и тем, что все внешнее по отношению к тексту производится в самом тексте» [5, с. 72]. Существенно отметить, что Текст представляет собой именно модель мира, подобно тому, как «Логос»-текст является моделью космоса в нашей интерпретации Гераклита, так же, как и Liber Naturae. Оба этих понятия, таким образом, используются, прежде всего, в эпистемологическом аспекте, если опираться на А.В. Лебедева в отношении Гераклита.

Формы существования «Текста» и «Логоса»-текста. Еще одним важным понятием в постструктурализме является «ризома». Ризома – это корнеподобный стебель, растущий под землей или на поверхности земли. В философии постструктурализма же ризомой называют форму существования текста. Это понятие было введено Ж. Делезом для того, чтобы выразить в нем принцип децентрации структуры, которому придерживались постструктуралисты. Известно, что постструктурализм возник как критика своего предшественника – структурализма. В структурализме текст представляет собой централизованную структуру, он имеет так называемое «стержневое корневище», которое выполняет функцию его (текста) организации. По этому поводу Ж. Деррида писал: «Функция этого центра состояла не только в том, чтобы ориентировать, уравновешивать и организовывать структуру – ведь невозможно помыслить неорганизованную структуру – но, прежде всего, в том, чтобы обеспечить ограничительный, стабилизирующий характер

организующего принципа структуры» [6, с. 47]. Постструктуралисты же представляют текст как структуру, не имеющую организующего ее центра, и потому существующую в виде ризомы. По мысли Ж. Делеза, текст открыт в бесконечность означающего и подобен ячеистой ризоматической сети, как бы «покрывающей» собой мир.

Обратимся теперь к учению Гераклита. Может показаться, что тезис о том, что «искусство грамматики подражает природе», высказанный А.В. Лебедевым, сближает гипотезу о «Логосе»-тексте со структуралистами. Так, например, К. Леви-Стросс приписывает языку онтологический базисный статус в культуре, определяющий в мире культуры все прочие отношения. Однако стоит отметить, что аналогия мира с текстом возникает у структуралистов как онтологический принцип, в отличие от философии Гераклита, использующем его в эпистемологическом аспекте. «Логос» Гераклита представляется вездесущим и самоорганизующимся, он не существует отдельно от вещей, его частица пребывает во всякой вещи, что, скорее, может напоминать ризоматическую сеть. Стоит отметить, что Гераклит нигде не говорит о том, как именно существует «логос», есть ли у него какой-либо центр или ядро, поэтому судить об этом мы можем лишь опираясь на общие утверждения о «логосе». Тем не менее, вернемся к идеи децентрации структуры у постструктуралистов. Отсутствие центра, по мысли Ж. Делеза, приводит к идеи множественности и дезорганизованности (если учесть, что центр выполнял организующую функцию), и, таким образом, мир-текст предстает человеку хаотичным, что вряд ли можно сказать о гераклитовском «логосе». Если опираться на слова А.В. Лебедева, то Гераклит видел мир целостным, единым и, вероятно, упорядоченным. Так как «логос», согласно нашей гипотезе и мысли А.В. Лебедева, является моделью мира, то все это мы можем сказать и о нем (логосе) самом. «Логос» как бы выражает скрытую организацию мира, в котором, судя по фрагментам сочинений Гераклита, нет места хаосу и дезорганизованности. Впрочем, идея о хаотичном мире-тексте у постструктуралистов имела определенную цель - не позволить утвердиться в качестве абсолютной истины ни одной из созданных людьми мировоззренческих систем и различными стратегиями стимулировать смыслопорождение. Для Гераклита же как божественного пророка истина была очевидной и единственной. Впрочем, в этом контексте целеполагания вряд ли будет правомерным сравнивать гераклитовский «логос» с хаотическим текстом в постструктурализме.

Связь «Логоса» и «Текста» в контексте развития западной философии. Таким образом, понятие «Логос» Гераклита действительно может быть соотнесено с «Текстом» в философии постструктурализма: оба понятия развивались в контексте умопостижения мира и являются его (мира) моделями. Общее содержание понятия «Логос» Гераклита в представленной интерпретации (т. е. понятие «Логоса»-текста) с опорой на А.В. Лебедева практически идентично общему содержанию понятия «Текст» в философии постструктурализма и может быть выражено в таком понятии постмодернистской философии как «мир как текст» (или «мир-текст»).

Однако сравнительный анализ позволил также выявить фундаментальные различия рассмотренных понятий. «Текст» в постструктурализме и «Логос» Гераклита, вероятно, имеют различные формы существования. Если «Текст» представляет собой ризоматическую сеть, по определению не имеющую организующего центра, то о форме существования «Логоса» Гераклита мы не можем ничего утверждать достоверно. Этот аспект «Логоса» Гераклит оставил без уточнений. Если же мы будем опираться на общие суждения Гераклита о «Логосе», то придем к мысли о том, что «Логос» представляет из себя нечто единое и целостное, чего не скажешь о «Тексте» в постструктурализме.

Существенно также отметить, что представленная в данной работе интерпретация «Логоса» (т. е. как «логоса»-текста) вряд ли была бы возможна без существования концепции сплошной текстуализации. Такое замечание закономерно наводит на мысль о том, что гераклитовский «Логос» мог так или иначе послужить неким прообразом понятия

«Текст» в философии постмодерна. И эта мысль не лишена оснований. Известно, что многие философы XX века черпали вдохновение из древнегреческой философии и интерпретировали ее в соответствии со своими учениями. Так, например, М. Хайдеггер прочитал два курса лекций по философии Гераклита на рубеже 1943 и 1944 годов и интерпретировал «Логос» Гераклита как «то, что собирает сущее в присутствие и позволяет ему лежать перед нами в нем» [7]. Известно также, что сами представители философии постструктурализма использовали в своих трудах как саму персону Гераклита, так и его философию. Так, Ж. Делез в своей работе «Ницше и философия» (1962) вводит фигуру Гераклита в интерпретацию Ницше. Если учесть, что М. Хайдеггер и Ф. Ницше (достаточно хотя бы его незавершенной работы «Философия в трагическую эпоху Греции») исследовали философию Гераклита, а постструктуралисты во многом опирались на творчество именно этих двух философов (существует мнение о постструктурализме как ветви ницшеанства), то можно, таким образом, проследить связь идей Гераклита Эфесского и представителей философии постструктурализма. Исходя из всего вышесказанного, можно заключить, что гераклитовский «Логос», вполне вероятно, мог напрямую или косвенно (через интерпретации Ф. Ницше и М. Хайдеггера) существенно повлиять на формирование понятия «Текст», какой он нам известен в философии постструктурализма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб. 2014. 533 с.
2. Кочеров С. Н. В поисках логоса Гераклита // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2021. Т. 15. № 2. С. 668-680.
3. Гатри У. К. Ч. История греческой философии в 6 т. Т. I: Ранние досократики и пифагорейцы. СПб. 2015. 863 с.
4. Интервью с Ж. Деррида // Мировое Древо. 1992. № 1. С. 73-80.
5. Полякова Т. А. Текст и деконструкция // Гуманитарные и социальные науки. 2013. № 4. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tekst-i-dekonstruktsiya (дата обращения: 25.05.2023).
6. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе наук о человеке // Современная литературная теория. Антология. М. 2004. С. 47–68.
7. Хализев В.Е. Теория литературы. М. 2000. 398 с.
8. Soysal Z. Martin Heidegger: Heraclitus. In: Phenomenological Reviews. [Электронный ресурс]. URL: https://reviews.ophen.org/2019/05/15/martin-heidegger-heraclitus/ (дата обращения: 25.05.2023).
9. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. / Под ред. А.В. Лебедева. М. 1989. 576 с.
10. Ильин И. П. Постмодернизм. Словарь терминов. М. 2001. 384 с.
11. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск. 2001. 1040 с.
12. Петрова Н. В. Интерпретация понятия «Текст» в постструктурализме // Вестник ИГЛУ. 2013. №2 (23). [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/interpretatsiya-ponyatiya-tekst-v-poststrukturalizme (дата обращения: 25.05.2023).
13. Драч Г. В. Логос, космос, этос в философии Гераклита: перечитывая М. К. Петрова // Научная мысль Кавказа. 2013. № 4 (76). [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/logos-kosmos-etos-v-filosofii-geraklita-perechityvaya-m-k-petrova (дата обращения: 25.05.2023).
14. Бакина В. И. Понятия «Вселенная», «космос» и «микрокосмос» в космологической философии Гераклита эфесского // Общество: философия, история, культура. 2018. № 9 (53). [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatiya-vselennaya-

kosmos-i-mikrokosmos-v-kosmologicheskoy-filosofii-geraklita-efesskogo (дата обращения: 25.05.2023).
15. Клюкина Л.А. Философско-культурологический смысл понятия «логос» в «лекциях по античной философии» М. К. Мамардашвили // Человек. Культура. Образование. 2018. № 4 (30). [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/filosofsko-kulturologicheskiy-smysl-ponyatiya-logos-v-lektsiyah-po-antichnoy-filosofii-m-k-mamardashvili (дата обращения: 25.05.2023).
16. Бережной С. Б. Алетейя и Логос (Хайдеггер и Гераклит) // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2010. № 4. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/aleteyya-i-logos-haydegger-i-geraklit (дата обращения: 25.05.2023).
17. Кессиди Ф. Х. Гераклит. М. 1982. 200 с.

REFERENCES

1. Lebedev A. V. Logos Geraklita. Rekonstrukts'ya misli i slova (s novim kriticheskim izdaniem fragmentov) [The Logos of Heraclitus. Reconstruction of thought and word (with a new critical edition of fragments)]. Saint-Petersburg. 2014. 533 p. (In Russian)
2. Kocherov S. N. V poiskhah logosa Geraklita [In search of the logos of Heraclitus] // Schole, Ancient Philosophy and the Classical Tradition. 2021. V. 15. № 2. [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/v-poiskah-logosa-geraklita (accessed: 25.05.2023). (In Russian)
3. Guthrie W. K. C. Istori'ya grecheskoy' filosofii v 6 t. T. I: Ranni'ye dosokratiki i pifagorey'tsi [A History of Greek Philosophy in 6 vols. V. I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans]. Saint-Petersburg. 2015. 863 p. (In Russian)
4. Interv'u s J. Derrida [Interview with Jacques Derrida]. In: Arbor Mundi. 1992. № 1. P. 73-80. (In Russian)
5. Pol'yakova T. A. Tekst i dekonstruktsiya [Text and deconstruction]. In: Gumanitarniye i sotsial'niye nauki [Humanities and social sciences]. 2013. № 4. [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tekst-i-dekonstruktsiya (accessed: 25.05.2023). (In Russian)
6. Derrida J. Struktura, znak i igra v diskurse nauk o cheloveke [Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences]. In: Sovremennaya literaturnaya teoriya. Antologiya [Modern literary theory. Anthology]. Moscow. 2004. P. 47–68. (In Russian)
7. Halizev V. E. Teoriya literatury [Theory of literature]. Moscow. 2000. 398 p. (In Russian)
8. Soysal Z. Martin Heidegger: Heraclitus. In: Phenomenological Reviews [Electronic resource]. URL: https://reviews.ophen.org/2019/05/15/martin-heidegger-heraclitus/ (accessed: 25.05.2023).
9. Fragmenti rannih grecheskih filpsofov. Ch. 1. [Fragments of early Greek philosophers. Part 1.] / Ed. A.V. Lebedev. Moscow. 1989. 576 p. (In Russian)
10. Il'in I. P. Postmodernizm. Slovar' terminov [Postmodernism. Dictionary of terms]. Moscow. 2001. 384 p. (In Russian)
11. Postmodernizm. Entsiklopediya [Postmodernism. Encyclopedia]. Minsk. 2001. 1040 p. (In Russian)
12. Petrova N. V. Interpretatsiya ponyatiya «Tekst» v poststrukturalizme [Interpretation of the concept of «Text» in poststructuralism]. In: Vestnik IGLU [Bulletin of ISLU]. 2013. № 2 (23). [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/interpretatsiya-ponyatiya-tekst-v-poststrukturalizme (accessed: 25.05.2023). (In Russian)
13. Drach G. V, Logos, kosmos, etos v filosofii Geraklita: perechitivaya M. K. Petrova [Logos, cosmos, ethos in the philosophy of Heraclitus: rereading M. K. Petrov]. In: Nauchnaya misl' Kavkaza [Scientific thought of Caucasus]. 2013. № 4 (76). [Electronic resource]. URL:

https://cyberleninka.ru/article/n/logos-kosmos-etos-v-filosofii-geraklita-perechityvaya-m-k-petrova (accessed: 25.05.2023). (In Russian)
14. Bakina V. I. Ponyatiya «Vselennaya», «kosmos» i «mikrokosmos» v kosmologicheskoy filosofii Geraklita efesskogo [Concepts of «Universe», «cosmos» and «microcosm» in the cosmological philosophy of Heraclitus of Ephesus]. In: Obshestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura [Society: philosophy, history, culture]. 2018. № 9 (53). [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatiya-vselennaya-kosmos-i-mikrokosmos-v-kosmologicheskoy-filosofii-geraklita-efesskogo (accessed: 25.05.2023). (In Russian)
15. Kl'ukina L.A. Filosofsko-kul'turologicheskii smisl ponyatiya «logos» v «lektsiyah po antichnoi filosofii» M. K. Mamardashvili [The philosophical and cultural meaning of the concept of «logos» in the «lectures on ancient philosophy» by M. K. Mamardashvili]. In: Chelovek. Kul'tura. Obrazovaniye [Human. Culture. Education]. 2018. № 4 (30). [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/filosofsko-kulturologicheskiy-smysl-ponyatiya-logos-v-lektsiyah-po-antichnoy-filosofii-m-k-mamardashvili (accessed: 25.05.2023). (In Russian)
16. Berezhnoi S. B. Aleteya i Logos (Haidegger i Geraklit) [Aletheia and Logos (Heidegger and Heraclitus)]. In: Aktual'niye problem gumanitarnih i estestvennih nauk [Actual problems of the humanities and natural sciences]. 2010. № 4. [Electronic resource]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/aleteyya-i-logos-haydegger-i-geraklit (accessed: 25.05.2023). (In Russian)
17. Kessidi F. H. Geraklit [Heraclitus]. Moscow. 1982. 200 p. (In Russian)

«Есть у реформации начало, нет у реформации конца»: является ли “Левиафан” Томаса Гоббса протестантской доктриной о (тоталитарном) государстве?

Александр Михайлович Кириенко
Европейский университет в Санкт-Петербурге, обучающийся I курса магистратуры Центра практической философии «Стасис»
a.kirienko@eu.spb.ru

Аннотация: *После окончания Второй мировой войны в европейской философской и богословской мысли начались поиски истоков такого феномена как «тоталитарное государство». Карл Шмитт, правый мыслитель и ревностный католик, выдвинул тезис, что «только гоббсов ”Левиафан” является выражением завершенной Реформации», которая выступила как предвозвестие тоталитарного государства. Это ставит вопрос о целях Реформации, и ее политическом наследии. Мартин Лютер отбирает у Католической церкви как духовный меч (определение артикулов веры), отдавая его Церкви, как сообществу верующих, так и светский меч, отдавая его государствам, наделяя их всей полнотой власти над телами христиан, но ставя предел в виде души христианина. Тем самым, Реформация создает предпосылки для появления тотальности светской власти, но одновременно и ограничивает ее, выводя из-под ее юрисдикции духовную сферу. Философское мировоззрение Томаса Гоббса и его «Левиафан» являются прямым следствием смешения протестантских и католических установок. Гоббс наделил правителя правом единоличного толкования Писания и определения артикулов веры, запретив публичное исповедание веры, отличное от постановлений короля. Это право открывает дорогу к подчинению теперь уже светскому правителю и тела, и души христианина, т.е. к тоталитарному государству. И в этом видится влияние неизжитого наследия католицизма, а не «завершение Реформации».*
Ключевые слова*: тоталитарное государство, реформация, протестантизм, католицизм, политическая теология, Левиафан, Карл Шмитт, Макс Вебер, Мартин Лютер, Томас Гоббс.*

«The Reformation has a beginning, but the Reformation has no ending»: is “Leviathan” by Thomas Hobbes Protestant doctrine of the (totalitarian) state?

Alexander M. Kirienko
European University in St. Petersburg
a.kirienko@eu.spb.ru

Abstract*: After the end of World War II, European philosophical and theological thought began to search for the origins of such a phenomenon as the “totalitarian state”. Karl Schmitt, a right-wing thinker and devout catholic, put forward the thesis that “only Hobbes’s Leviathan is the expression of the completed Reformation”, which acted as a precursor to the totalitarian state. This raises questions about the goals of the Reformation, and its political legacy. Martin Luther takes away from the Catholic Church both the spiritual sword (definition of the articles of faith), giving it to the Church, as a community of believers, and the secular sword, giving it to states, giving them full power over the bodies of Christians, but setting a limit in the form of the soul of a Christian. Thus, the Reformation creates the preconditions for the emergence of the totality of secular power, but at the same time limits it, removing the spiritual sphere from its jurisdiction. The philosophical worldview of Thomas Hobbes and his “Leviathan” are a direct result of a*

mixture of Protestant and Catholic attitudes. Hobbes gave the ruler the right to individually interpret Scripture and determine the articles of faith that differed from the decrees of the king. This right opens the way to the subordination of both the body and soul of a Christian, i.e., to the now secular ruler to a totalitarian state. And this is seen as the influence of the ongoing legacy of Catholicism, and not the "completion of the Reformation".
***Key words**: totalitarian state, reformation, Protestantism, Catholicism, political theology, Leviathan, Karl Schmitt, Max Weber, Martin Luther, Thomas Hobbes.*

© А.М. Кириенко (Санкт-Петербург). a.kirienko@eu.spb.ru. Европейский университет. Южный Полюс 11 (1) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-11-23-30

Шмитт читает Вебера. Свою статью «Завершенная Реформация. О новых интерпретациях "Левиафана"» Карл Шмитт заканчивает цитатой одного из рецензируемых им авторов: «Ведь "только гоббсов "Левиафан" является выражением завершенной Реформации"» [1, с. 297]. Этот же тезис вынесен в название статьи, и может сложиться впечатление, что для Карла Шмитта это положительное утверждение, которое может позволить развеять мифы о Томасе Гоббсе в качестве «отца церкви новой религии» [1, с. 296], и снять с него «ответственность за ужасы и непотребства этого [современного] тоталитаризма» [1, с. 296]. Однако, на наш взгляд, отношение Карла Шмитта к рассматриваемому вопросу нельзя назвать беспристрастным, и в своей статье он преследует не только научные цели.

Факт сотрудничества Карла Шмитта с тоталитарным нацистским режимом известен, и не вызывает споров у исследователей. Известно, также и то, что сам Шмитт был ревностным католиком, активно продвигавшим интересы католической Церкви [2, с. 278]. Немецкий философ Якоб Таубес связывал эти два факта в одну причинно-следственную связь: «Написал я, примерно, следующее: Мартин Хайдеггер и Карл Шмитт суть для меня самые значительные представители немецкого духа конца двадцатых – начала тридцатых годов. То, что они оба связали себя с гитлеровским режимом, ставит меня перед проблемой, которую я не могу снять, просто указав на то, что нацизм взывал к самым низким инстинктам. Я еще напомнил, что оба они происходили из католической среды, как, впрочем, и Гитлер, и Геббельс» [2, с. 269].

Мы оставим за рамками нашего исследования вопрос характера взаимосвязи нацизма и католицизма, а попытаемся рассмотреть, какие позиции занимал Карл Шмитт в отношении Реформации и протестантизма. Как ученый, католик Карл Шмитт во многом сформировался в оппозиции протестанту Максу Веберу и его призыву к «расколдовыванию мира»: «В католической религии "расколдовывание" мира – устранение *магии* как средства спасения – не было проведено с той последовательностью, которую мы обнаруживаем в пуританской, а до нее только в иудейской религии. <…> Практическая этика кальвинизма устраняла отсутствие плана и системы в практической жизни верующего и создавала последовательный *метод* всего жизненного поведения» [3, с. 90].

И сам Шмитт выступал вовсе не против **метода** всеохватной и последовательной систематизации реальности, но против того, чтобы механизм принятия решения был рационально осмыслен, лишен своей **магии**. Должна оставаться последняя завеса, которая будет скрывать если не Бога, то земного бога, чьи действия будут восприниматься как истина: «Если этот метод [Вебера] применяют к результатам духовной деятельности, то начинают объяснять их средой или даже при помощи остроумной «психологии», которая известна как социология определенных типов: бюрократа, адвоката, профессора на государственной службе. <…> Нечто совсем иное есть та социология понятий, которую мы предлагаем и которая единственно имеет перспективы на получение научного результата применительно к такому понятию, как понятие суверенитета. Она предполагает, что, выходя за пределы совокупности юридических понятий, ориентированных на ближайшие

практические интересы правовой жизни, [можно] обнаружить **последнюю, радикально систематическую структуру** (*выделено мной – А.К.*)…» [4, с. 68-69].

В связи с проблемой определения понятия суверенитета, вполне понятен интерес Карла Шмитта к философскому наследию Томаса Гоббса: «классическим представителем децизионистского (если мне будет позволено образовать такое слово) типа является Гоббс. Своеобразием этого типа объясняется также и то, что именно он, а не иной тип, нашел классическую формулу антитезы: «Autoritas, non veritas facit legem» (Левиафан, гл. 26)» [4, с. 53-54].

Однако, в случае Карла Шмитта, уместно будет поставить вопрос о «философской добросовестности», поскольку «философы полностью выходят за пределы божественных законов, за пределы всего царства благочестия и благочестивого повиновения изначально данным сводам законов. Вместо этого они пускаются в свободный поиск начал, первых вещей, принципов…» [5, с. 296]. Но и к теологии, где «основной здесь предпосылкой является то, что один-единственный Божественный закон принимается в качестве истинно Божественного» [5, с. 296], Шмитта отнести нельзя, в силу его приверженности политической целесообразности земной власти. Учение Карла Шмитта находится в «серой зоне» между философией и теологией, которой он сам и дал название – политическая теология.

Философское наследие Томаса Гоббса, в особенности «Левиафан», прочитывается Карлом Шмиттом как предвозвестие политической теологии, теория суверена и суверенитета заимствуется и расширяется, становясь ключевым аргументом против концепции протестантской этики Макса Вебера. И при этом, сам «Левиафан» рассматривается как завершенная Реформация, завершенная в том смысле, поскольку она возвращается к «магии» власти суверена (совершая своего рода диалектическое «отрицание отрицания»). В фигуре суверена, Шмитт видит предел методу рационализации, «расколдовывания» мира. Завеса тайны восстанавливается, скрывая теперь не христианского Бога, но смертного бога Левиафана. Таким образом, Шмитт «пере-присваивает» Гоббса, провозглашая «Левиафан» завершением Реформации.

Лютер читает Шмитта. «Начинать историю лютеранской Реформации с традиционного отправного пункта значит рассказывать ее с середины» [6, с. 9] – так начинается второй том фундаментальной работы Квентина Скиннера «Истоки современной политической мысли». И верно, сама Реформация только на первый взгляд может показаться внезапным явлением в европейской истории и философии. Спор католиков и протестантов в Новое время - это продолжение спора средневековых реалистов и номиналистов. Реалисты в своих рассуждениях опирались на наследие Платона (теория эйдосов) и Аврелия Августина (учение о двух градах): «Выработанное реализмом понимание понятия как словесного указания на *реально существующий идеальный предмет* или *прообраз* подразумевало точное соответствие между обозначающим и обозначаемым. Понятию должен отвечать только один единственный смысл. К примеру, *совесть* – это не «комплекс» и не «предрассудок», но *именно голос Бога, напоминающий человеку о его долге и осуждающий за неправедные поступки*. Никакие вольности здесь недопустимы» [7, с. 183].

Номиналисты исходили из концепций Аристотеля и Фомы Аквинского и приходили «к *разделению* и *обособлению* всех явлений, каждое из которых признавалось как бы наделенным своей собственной автономной сущностью. Связанная с этим тотальная индивидуализация бытия, замыкаясь на конкретной вещи и на конкретном индивидууме, вела к важным мировоззренческим выводам, безоговорочно менявшим нравственные ориентиры, поддерживаемые томизмом. Человеку не нужно было стремиться к соответствию с идеалом» [7, с. 181]. В случае с католиками и протестантами очень велик соблазн объявить католиков чистыми реалистами с их представлением человека как ребенка, «который должен следовать велениям матери-Церкви, любящей своих чад, но

строго наказывающей за ослушание» [7, с. 183], а протестантов исключительно как номиналистов, где человек «сам в себе являл “венец творения” и окончательное завершение всех начал» [7, с. 181]. Но, как это зачастую бывает, все не так просто. Доктрина Фомы Аквинского (номинализм) была принята как официальное учение католической Церкви, а учение Аврелия Августина (реализм) о предзаданности и предопределении стало основой протестантизма [6, с. 10].

Уже здесь мы можем увидеть всю сложность любой попытки четко разграничить католицизм и протестантизм, особенно если учесть, что последний во многом развивался как реакция на злоупотребления католической Церкви, и там, где католики говорили «да», протестанты говорили «нет» и наоборот [7, с. 182]. Это нашло отражение и в историческом наследии Реформации. В массовом восприятии Реформация зачастую воспринимается как прогрессивное явление «расколдовывания» мира, а католичество как тормоз на пути эволюционного развития. И здесь большой вопрос о взаимосвязи религии и прогресса, который мы также не можем разобрать в данной стататье, но приведем цитату А.В. Магуна из его книги «Единство и одиночество: курс политической философии Нового времени»: «Лютер *возрождает* религиозность, придает ей новый импульс в момент, когда, казалось бы, она постепенно сходит на нет и подменяется гражданским язычеством (как, например, у Макиавелли). Новый виток религиозности вспыхивает и в католических странах, принимая форму контрреформации. Тем не менее, в дальнейшей перспективе протестантизм, парадоксальным образом, ведет к упадку христианства, поскольку Бог удаляется из мира, лишается посредников и властных институтов – он становится всесильным и страшным, но *исключенным* из мира. Лютер говорит (в одном из хоралов), что сам Бог – мертв. Потом это повторяют Гегель и Ницше. Бог умирает, чтобы жил человек» [8, с. 189].

Мартин Лютер в своей теологии вносит новый раскол в христианского Бога, помимо канонического тринитарного разделения: «есть Бог, который решил открыть Себя в Слове, вследствие чего Его воля может быть «названа нам, явлена, дана нам, почитаема» (p. 139). Но есть и сокровенный Бог, *Deus Absconditus*, «неизменная, вечная и непогрешимая воля» которого совершенно неисповедима и непостижима для человека (pp. 37, 139). Воля сокровенного бога всемогуща, предписывая все происходящее в мире, но находится за пределами нашего понимания, и ей можно лишь «благоговейно поклоняться как наиболее чтимой тайне божественного величия» (p. 139)» [6, с. 12-13].

И здесь наступает кризисный момент, касающийся светской власти и понятия суверена. Бог уходит из этого мира (что соотносится и со Святым Писанием, где провозглашается обещание Второго пришествия), но кто остается Его наместником? Карл Шмитт в этих вопросах опирается на католический догмат о непогрешимости Папы Римского как живого носителя и интерпретатора Божьей воли. Перенося всесилие Папы Римского из духовной области в область политического, он пишет, ссылаясь на католического идеолога Жозефа де Местра: «Де Местр, напротив, объявляет хорошим начальство как таковое, если только оно существует. Причина в том, что решение заключено уже в самом существовании начальствующего авторитета, а ценно решение опять-таки само по себе, ибо в важнейших вещах важнее то, что решение принимается, чем его содержание» [4, с. 83].

Позиция Мартина Лютера в этом отношении двойственная. Реформация начиналась как выступление против власти Папы Римского как духовного суверена. Деятели Реформации во многом наследовали сторонникам концилиаризма, выступавшим за передачу верховной власти в Церкви от Папы Римского к Вселенскому Собору, от единоличного авторитета к коллективному руководству [6, с. 70-72]. И благодаря Мартину Лютеру власть в духовной сфере перешла от одного человека к Церкви как сообществу верующих. Реформация, как духовная революция XVI века, выступила прообразом политических революций XVIII-XX вв., где власть от суверена (короля/императора)

переходила к коллективному собранию граждан – нации. Однако сам Лютер признавал свободу человека только в духовной сфере, отдавая всю полноту власти земному суверену.

В этом отношении, разрушив основы старого духовного всевластья, Мартин Лютер создал предпосылки для создания новой светской тотальности власти. Вот что пишет сам реформатор: «Так как светская власть установлена Богом для наказания злых и защиты благочестивых, то круг ее обязанностей должен свободно и беспрепятственно охватывать все тело христианства, без всякого исключения, будь то папа, епископ, священник, монах, монахиня или кто-либо еще» [6, с. 26]. Стоит внимательнее прочитать этот отрывок; в нем говорится о теле христианства, но ничего о его душе. Душа становится исключительной собственностью Бога и христианина, чье общение оказывается вне рамок светского суверенитета. Бог не только вынесен из мира, но и являет себя в этом мире через Писание, прочтение которого уникально для каждого христианина. Таким образом, Мартин Лютер, придав светской власти тотальность и всеохватность, ставит ей предел в виде души человека, чего не делал католицизм.

Гоббс читает Библию. И здесь мы наконец-то переходим к анализу «Левиафана» Томаса Гоббса. Пожалуй, такого рода произведение, суммирующее политические противоречия католицизма и протестантизма, и вправду могло появиться только в Англии, стране со сложной религиозной судьбой. Англиканство, будучи протестантской деноминацией, меньше всего изменилось в духовном отношении, сохранив большую часть таинств, практически все внешние обряды и полностью церковную иерархию – кроме одного: главой Церкви стал король. Смена конфессии происходила в результате политического решения, и преследовала сугубо политические цели. Генриха VIII мало интересовали духовные поиски его подданных, он стремился к абсолютизации власти и захвату церковных земель [6, с. 74-76, 91-92, 97].

Англиканская Церковь во многом сохранила католическую претензию на тотальную власть над телом и духом человека, передав ее от Папы Римского королю. Однако церковь и королевская власть столкнулись с тем, чего они не ожидали: Реформация легко перерастает в революцию, безграничность власти рождает бесконечную реакцию против такой власти. Сам Мартин Лютер исходил из того, что «все притязания на абсолютную власть происходят из непонимания и извращения власти, которую Бог дал государям» [6, с. 29]. Всякая власть должна себя добровольно ограничивать подобно Господу Богу, который заключает с человеком завет, и ограничивает себя Писанием (позднее божий завет выступит прообразом общественного договора у Гоббса).

Английская революция 1642-1651 гг. наглядно продемонстрировала, что может произойти, когда в руках светского правителя сосредотачиваются два вида суверенитета: государственный и церковный. Король Карл I был казнен, его сын изгнан, в Англии была установлена республика. И Томас Гоббс пытается осмыслить опыт английской Реформации и революции, находясь в Париже, в изгнании. В первую очередь он пытается осмыслить роль и значение Церкви в государстве: «…я определяю *церковь* как *общество людей, исповедующих христианскую религию и объединенных в лице одного суверена, по приказания которого они обязаны собираться и без разрешения которого они собираться не должны*. И так как во всех государствах всякое собрание, не имеющее разрешения государственного суверена, является незаконным, то точно также и церковь, собравшаяся в каком-либо государстве, запретившем ее собрание, является незаконным собранием. <…> Слова *мирская* и *духовная* власть являются лишь двумя словами, внесенными в мир, дабы у людей двоилось в глазах и дабы люди не понимали, кто их *законный суверен*» [9, с. 358-359].

Церковники, по мнению автора «Левиафана», должны отказаться от всякой власти, вспомнив об изначальном апостольском служении: «все эти виды власти суть власть верховная и принудительная. Если же теперь оказалось бы, что нашим Спасителем не оставлено апостолам и их преемникам никакой принудительной власти, а лишь власть

провозглашать Царство Христа и убеждать людей подчиниться ему и правилами и добрыми советами учить людей, признавших Царство Христа, тому, что они должны делать, чтобы быть принятыми в Царство Божие, когда оно наступит, - одним словом, если оказалось бы, что апостолы и другие служители Евангелия являются нашими учителями, а не нашими повелителями, а их правила являются не законами, а спасительными советами, тогда весь этот спор оказался бы беспредметным» [9, с. 379-380].

Для Гоббса церковь и государство суть одно, он вслед за Лютером «уничтожил “метафору двух мечей; отныне меч один и должен находиться в руках направляемого праведными советами и благочестивого государя”» [6, с. 26]. Власть суверена несет божественный характер, но является результатом войны всех против всех, того состояния общества о котором можно сказать «земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет». Гоббс для иллюстрации происхождения светской власти обращается к Священному Писанию: «после судей пришли цари, и, подобно тому как раньше вся власть как в области религии, так и в области государственного управления находилась в руках первосвященника, точно так она вся была в руках царя. Ибо верховная власть над народом, которая раньше не только в силу всемогущества Бога, но и в силу специального завета сынов израилевых была у Бога и под его непосредственным владычеством в руках первосвященника как его наместника на земле, – **эта власть Бога была теперь отменена** (*выделено мной. А.К.*) с согласия самого Бога. <…>… у первосвященников осталось лишь столько власти, сколько угодно было царю предоставить им, и ее было больше или меньше в зависимости от того, царствовали ли благочестивые или порочные цари. А что касается гражданского управления, то оно, очевидно, всецело находилось в руках царя» [9, с. 366].

Отсюда, в руках суверена оказывается самое главное право – право толкования Священного Писания, что является отступлением от изначальной доктрины Мартина Лютера, где суверен не имел права «выступать с заявлениями, касающимися содержания религии. Долг благочестивого государя – содействовать проповеди Евангелия и защищать истинную веру» [6, с. 26]. На наш взгляд, право английского короля в статусе Верховного правителя Церкви Англии выносить суждения о религиозных догматах и послужило причиной Английской революции. Во всяком случае, вот как это право формулирует сам Томас Гоббс, в связи с вопросом о пророках и лже-пророках: «каждый человек поэтому обязан принять в соображение, кто является верховным пророком, т.е. вице-королем Бога на земле, и имеет власть непосредственно после Бога управлять христианами, и руководствоваться как правилом тем учением, которому этот наместник Бога приказал учить, и на основании этого учения проверять истинность тех учений, которые мнимые пророки – безразлично, совершают они чудеса или нет – будут когда-либо распространять. <…> И если суверен не признает этих пророков, то каждый обязан не прислушиваться больше к их голосу; если же суверен одобрит их, то каждый обязан повиноваться им как людям, которым Бог дал часть духа их суверена» [9, с. 335].

Таким образом, за исключением последнего тезиса «Левиафан» Томаса Гоббса может быть признан протестантским учением о государстве. Но не открывает ли эта оговорка дороги к протестантской доктрине тоталитарного государства? Причем тоталитарного государства в духе «1984» Джорджа Оруэлла, где одним из самых страшных преступлений было «мыслепреступление». Другими словами, ставит ли Томас Гоббс предел светской власти в виде души христианина? Отечественный исследователь А.Ф. Филиппов считает, что это имеет место быть, апеллируя к Карлу Шмитту: «если бы ситуациями действия гоббсовского гражданина были только ситуации политически контролируемые, ему не нужна была бы вся полнота его технического recta ratio. <…> Как заставить его не считать чудом то, что он таковым считает, или, напротив, счесть чудом то, в чем сам он видит только естественное явление? Вот здесь-то, говорит Шмитт, Гоббс и совершает роковой шаг, предлагая отделить внутреннюю свободу от внешней лояльности» [10, с. 59-60].

Гоббс занимает в этом отношении уклончивую позицию. Он задается вопросом о том, как могут поступать христиане, чтобы избежать гонений и дает такой ответ: «на этот возможный вопрос я отвечаю следующее: исповедание языком есть лишь внешнее действие и имеет значение не больше, чем всякий другой жест, которым мы выражаем свою покорность… <…> … всякое такое деяние является деянием не подданного, а его суверенов, и не подданный отрицает в этом случае Христа перед людьми, а его правитель и закон его страны» [9, с. 382-383].

И здесь Гоббс вступает в противоречие со Священным Писанием, чьим внимательным толкователем он до этого был. В Евангелии от Матфея сказано: «Итак всякого, кто исповедает Меня перед людьми, того исповедаю и Я перед Отцом Моим Небесным; а кто отречется от Меня перед людьми, отрекусь от того и Я перед Отцом Моим Небесным» (Мф. 10:32). Гоббс в своем стремлении абсолютизации власти суверена фактически уничтожает последний предел для этой власти – личную веру человека. И здесь он входит в противоречие и с лютеровским учением, которое призывает не сопротивляться никакой власти, поскольку она от Бога, но «если князь приказывает совершить зло, надо отказаться, сказав, что “не подобает Люциферу восседать с Богом”» [6, с. 29].

Поэтому, на наш взгляд А.Ф. Филиппов и Карл Шмитт смотрят на «Левиафана» с перспективы трех сотен лет неудачных попыток подчинить государству не только тело, но и душу, разум человека, а потому имплицитно приписывают эту же мысль Томасу Гоббсу. Для Гоббса задача всеохватного контроля над человеком не была утопией, а означала актуальную цель, к которой необходимо стремиться. Однако это стремление не является частью протестантского вероучения, представляя собой скорее пережиток католицизма в англиканской церкви. Поэтому «Левиафан» Томаса Гоббса можно назвать доктриной тоталитарного государства, но не протестантской по своему духу.

В заключительной части хотелось бы сформулировать и обобщить несколько важных выводов. Реформация является сложным и во многом противоречивым процессом, о завершении которого преждевременно говорить даже сегодня. И полушутливое название нашего эссе емко отражает эту мысль: «есть у Реформации начало, нет у Реформации конца». Реформация подорвала основы католического понимания духовного суверенитета Папы Римского, положив предел любой власти в виде души человека, его личной веры как разговора с Богом. Этот же предел был положен и светской власти, которая выражалась в контроле над телом, но не над душой.

Однако сам протестантизм вовсе не был полностью очищен от католических доктрин и взглядов, что более всего нашло свое отражение в англиканстве. Философское мировоззрение Томаса Гоббса и его «Левиафан» являются прямым следствием смешения протестантских и католических установок. Воспроизведя в общих чертах все положения протестантизма относительно государства, Гоббс перенес на светского правителя право на тотальный контроль над телом и душой человека, что вступило в прямое противоречие с учением Мартина Лютера. Это позволяет нам сделать вывод о том, что «Левиафан» Томаса Гоббса может считаться протестантским учением о государстве, за исключением права контроля суверена над душой христианина. Это право суверена открывает дорогу к тоталитарному государству, но при этом это не следствие протестантского вероучения.

Что касаемо Карла Шмитта и его прочтения «Левиафана» как завершенной Реформации, которая путем диалектического «отрицания отрицания» пришла к изначально католическому прочтению суверенитета и суверена, то оно кажется нам неверным. Все те моменты в «Левиафане», которые могут позволить сделать этот вывод, привнесены неизжитым католичеством англиканства, что и позволило католику Шмитту вписать Гоббса в контекст политической теологии. Тоталитарный потенциал, вопреки надеждам Карла Шмитта, в «Левиафане» присутствует, и он не является прямым следствием Реформации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шмитт К. Завершенная Реформация. О новых интерпретациях ”Левиафана” // Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб. 2006. С. 248-297.
2. Филиппов А.Ф. Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа // Шмитт К. Политическая теология. Сборник. М. 2000. С. 259-314.
3. Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М. 2006. 656 с.
4. Шмитт К. Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете // Политическая теология. Сборник. М. 2000. С. 7-98.
5. Штраус Л. Взаимное влияние философии и теологии // Введение в политическую философию. М. 2000. С. 294-309.
6. Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 2: Эпоха Реформации. М. 2018. 568 с.
7. Иванов С.Г. Номинализм как идейная основа Реформации // Terra Linguistica. 2013. № 172. С. 180-189.
8. Магун А.В. Единство и одиночество: курс политической философии Нового времени. М. 2011. 544 с.
9. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т. 2. М. 1991. С. 3-590.
10. Филиппов А.Ф. Критика Левиафана // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб. 2006. С. 5-102.

REFERENCES

1. Shmitt K. Zavershennaya Reformatia. O novich interpretaciah ”Leviachana”. In: Leviachan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa [Completed Reformarion. On new interpretation of “Leviathan” // Leviathan in the doctrine of the state of Thomas Hobbes]. St. Petersburg. 2006. P. 248-297. (In Russian)
2. Fillipov A.F. Karl Shmitt. Rascvet i katastrofa. In: Shmitt K. Politicheskaya teologia. Sbornik [Karl Schmitt. Heyday and catastrophe // Schmitt K. Political theology. Collection]. Moscow. 2000. P. 259-314. (In Russian)
3. Veber M. Izbrannoe: Protestantskaya aetica i duh kapitalisma. [Selected: Protestant ethics and the spirit of capitalism]. Moscow. 2006. 656 p. (In Russian)
4. Shmitt K. Politicheskaya teologia. Chetiry glavi k ucheniu o suverenitete. In: Politicheskaya teologia. Sbornik [Political theology. Four Chapters on the Doctrine of Sovereignty // Political theology. Collection]. Moscow. 2000. P. 7-98. (In Russian)
5. Shtraus L. Vzaimnoe vlianie filosofii i teologii. In: Vvedenie v politicheskuu filosofiu [Mutual influence of philosophy and theology // Introduction to political philosophy]. Moscow. 2000. P. 294-300. (In Russian)
6. Skinner K. Istoki sovremennoy politichescoy misli: v 2 t. T. 2: Aepocha Reformacii. [Origins of modern political thought: in 2 volumes. Vol. 2. The Age of Reformation]. Moscow. 2018. 568 p. (In Russian)
7. Ivanov S.G. Nominalism kak ideinaya osnova Reformatii. In: Terra Linguistica. 2013. № 172. [Nominalism as the ideological basis of the Reformation. In: Terra Linguistica, 2013. № 172.]. P. 180-189. (In Russian)
8. Magun A.V. Edinstvo i odinochestvo: kurs politicheskoi filosofii Novogo vremeni [Unity and Ioneliness: a course in political philosophy of Modern Time]. Moscow. 2011. 544 p. (In Russian)
9. Gobbs T. Leviafan, ili materia, forma i vlast gosudarstva cerkovnogo i graghdanskogo // Gobbs T. Sochinenia v dvuh tomah. T. 2. [Leviathan or matter, form and power of the church and civil state // Hobbes T. Works in two volumes. Vol. 2]. Moscow. 1991. P. 3-590. (In Russian)
10. Fillipov A.F. Kritika Leviafana. In: Shmitt K. Leviachan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa [Criticism of Leviathan // Shmitt K. Leviathan in the doctrine of the state of Thomas Hobbes]. St. Petersburg. 2006. P. 5-102. (In Russian)

Учение Фихте об образе: Reflexion — Spaltung — Bild. Комментарий к Наукоучению 1813 г., приводящий к обнаружению проблемы Различия

Артемий Алексеевич Азаров
Студент, Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук
artemiy.aaa@mail.ru

Аннотация: *В статье представлен комментарий к малоисследованной версии Наукоучения 1813 г. в ракурсе постоянно присутствующей в берлинский период Фихте темы Spaltung'а, охватывающей проблему трансценденции. Выделяются два подхода к проекту Наукоучения - формально-систематический и трансцендентально-эмпирический. В рамках первого подхода ставятся вопросы относительно последовательности системы Наукоучения, в рамках второго задана цель прояснения связи мышления и бытия в единстве фактического сознания (Ж. Ипполит и М. Хайдеггер). В результате анализа представленного последними комментарий обретает в терминах встречи и понимания почву для дальнейшей тематизации. Ввиду специфического подхода Фихте к указанной проблеме, проводится интерпретация понятия образа (Bild), конституции чистого рассудка, модусов полагания/понимания и рефлексивности. Определение образа заключает в себе изначальную двойственность - образ необходимо есть образ отображаемого бытия и в то же время образ возможен посредством фиксации себя в образе. Модусы понимания/полагания принадлежат чистому рассудку как присущие ему предельные типы актов, обнаруживающие параллельную себе корреляцию в образе/бытии. Проблема пропасти между бытием и образом сводится к проблеме рефлексии, которая отмечает собой двойственность чистого рассудка, заключающейся в том, что рассудок есть 1) чистый акт полагания себя в синтезе образного бытия - тождество, и 2) раскалывающий себя на образ и бытие - различие. Следствием этой двойственности является смещение проблемы закономерности первичного различия в сторону исследования принципов образного тождества рассудочных определений.*
Ключевые слова: *явление, рассудок, генетический анализ, полагание, понимание, образ, отображённое, образное бытие, рефлексивность, бытие, фактичность, трансцендентальное.*

Fichte's Doctrine of the Image: Reflexion — Spaltung — Bild. A commentary on the 1813 Science of Knowledge, leading to the uncovering of the problem of Difference

Artemii Alekseevich Azarov
Student, Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences
artemiy.aaa@mail.ru

Abstract: *The article presents a commentary on the little-researched version of the 1813 version of the Science of Knowledge from the perspective of the ever-present Spaltung theme in Fichte's Berlin period, which covers the problem of transcendence. We distinguish two approaches to the project of the Science of Knowledge - formal-systematic and transcendental-empirical. The first approach questions the consistency of the Science of Knowledge system, while the second aims to clarify the relation between thinking and being in the unity of actual consciousness (J. Hippolyte and M. Heidegger). As a result of the analysis presented by the latter, the commentary acquires in terms of encounter and understanding a ground for further thematisation. In view of Fichte's*

specific approach to this problem, an interpretation of the concept of image (Bild), the constitution of pure reason, the modus operandi of position/understanding and reflexivity is made. The definition of the image contains an inherent duality - the image is necessarily the image of the imaged being and, at the same time, the image is possible by means of fixing itself in the image. Modes of understanding/position belong to pure reason as inherent in it the ultimate types of acts, revealing a parallel correlation in the image/being. The problem of the gap between being and image is reduced to the problem of reflexion, which marks the duality of pure reason, which consists in the fact that reason is 1) a pure act of positing itself in the synthesis of image being - identity, and 2) splitting itself into image and being - difference. The consequence of this duality is a shift of the problem of the regularity of primary difference towards the investigation of the principles of the imaginative identity of reason's determinations.
Keywords: *phenomenon, reason, genetic analysis, supposition, understanding, image, imaged, imaginative being, reflexivity, being, facticity, transcendental.*

© А.А. Азаров (Ростов-на-Дону). artemiy.aaa@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 11 (1) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-11-31-57

Введение. Проект наукоучения (далее - WL) Иоганна Готлиба Фихте в истории своего прочтения получил достаточно внушительное количество рецепций в нескольких вариантах интерпретации, которые можно условно структурировать и деля их на как минимум два генеральных подхода к наследию мыслителя: формально-систематический и трансцендентально-эмпирический. К последнему из указанных мы будем неоднократно обращаться как к ведущему для решения наших задач. Общим для двух подходов является предпочтение йенского периода творчества Фихте и интерпретация его в качестве исследовательского материала в смежной с Гегелем и Шеллингом посткантианской области вопрошания. Следовательно, внимание историков философии концентрируется на раскрытии в текстах посткантианцев поставленных Кантом онтологических и гносеологических проблем, с преимущественным уклоном в сторону вопроса об обоснованности знания, выражении структур разума в бытии/объективности и экспликации лежащих в основоположениях тезисов. При общей для двух подходов настроенности на Йенский период существуют тонкие расхождения, проводящие границу между вышеназванными способами прочтения текстов Фихте. Для поставленной задачи, а именно для выявления возможности трансцендентального единства опыта как *образованного* в абсолютном знании и генетической конструкции последнего в WL необходимо разработать наиболее релевантный способ обхождения с фихтеанским наследием.

В силу достаточно большого количества исследовательских реконструкций, отправляющихся от йенского периода произведений Фихте, в настоящей статье предлагается обзор ключевых понятий WL в их взаимосвязи (бытие, образ, апперцепция, встреча и понимание) и мыслительных траекторий (генетический анализ, рефлексия, полагание) Фихте в берлинский период (редакции Наукоучения 1801/02, 1804 (2), 1805 и 1813 гг.). При этом мы будем руководствоваться обнаруживаемым в качестве ключевого для Фихте решением проблемы проецирования, или объективации, бытия per hiatum[2], или тематики Spalten[3] самосознания. От перспективизма прочтения и должного подхода в проставлении акцентов относительно понятийного инструментария зависит решение поставленной задачи. Поэтому к первоначальной задаче «подспудно» добавляется также задача методического характера.

Формально-систематический подход предполагает рассмотрение проекта WL в перспективе разрешения и углубления проблемы связи абсолютного Я, полагаемого им не-

[2] лат. per hiatum - через пропасть, разрыв.
[3] нем. Spalten - раскалывание

Я и вследствие этого возникновения взаимоопределения предметности (Gegenständlichkeit) и конечного, действительного, фактического Я. Как известно, в «Основе общего наукоучения» (1794-95) фихтеанское предприятие нацелено на обоснование выводов из безусловных по форме и содержанию положений, исходя из единого принципа и трёх непосредственно достоверных основоположений, имеющих в качестве плана референции наследие Иммануила Канта, выраженное в категориях отношения (субстанция, причинность, взаимодействие) [1, с. 84-88]. При данном подходе внимание исследователей и толкователей захвачено строгой последовательностью актов раскрытия абсолютного Я в цепи положений, его роль и сила от участия в следующих друг за другом тезисах на пути к обусловленной всем движением аргументации форме объективности, не-Я. Разумеется, систематическое строение, которое Фихте предпосылает своему проекту, анализируется на предмет консистенции и непротиворечивости в следовании полаганий, фундированных в единстве абсолютного Я. В русле формально-систематического подхода трактовка WL концентрируется вокруг непосредственных следствий первого основоположения и эффектов, которые оно оказывает в деле обоснования системы научной философии.

Транцендентально-эмпирический подход выдвигает на первый план проблему единства опыта *фактического* сознания и сфокусирован на содержательных, материальных аспектах индивидуального Я в эмпирически определяющихся состояниях. В соответствии с идеей науки как системы, охватывающей всю сферу человеческого духа, как всеобщей науки, дающей основание всем конкретным наукам, в рамках данного подхода WL рассматривается в ракурсе вопроса об аподиктическом характере достоверности фундаментальной связи абсолютного знания с обосновываемым в нём фактическим знанием, противостоящим предметности. Как получается так, что акцидентальное относительно трансцендентального Я эмпирическое сознание устанавливается в предметной направленности на объекты опыта, в свою очередь делящего с ним обоснованность трансцендентальным Я? Проблема априорного тождества и различия между бытием и мышлением ставится Фихте в каждой редакции WL и окончательное (в выбранных Фихте линиях рассуждения) разрешение этой проблемы откладывается в наборе теоретически устойчивых результатов генетических анализов, закрепляющихся как в различных экспозициях ряда проблематик, так и в отдельных сериях коррелятивных понятийных дифференциаций, и фиксирующихся на уровне фактически свершаемого опыта сознания как верифицирующего основания трансцендентальных конструкций Фихте. В целях дальнейшего продвижения к фундаментальной проблеме WL - проблеме Spaltung’а между рассудком и бытием - нам необходимо обратиться к комментаторам текстов Фихте, приблизившихся в собственных интерпретациях к наиболее, как мы думаем, значимым чертам выделенной нами темы.

Эпизод I. К представителям вышеназванного подхода мы можем отнести Жана Ипполита и Мартина Хайдеггера, выдвинувшим два весьма примечательных термина для истолкования проекта WL: встреча и понимание[4]. Нашей задачей в этой части исследования будет реконструкция свойственных точкам зрения двух указанных мыслителей способов осмысления WL и обзор концептуальных средств, при помощи которых проводится интерпретация трансцендентального учения Фихте. Последовательность обращения к текстам Ипполита и Хайдеггера может быть произвольной, так как оба философа видят замысел WL в обосновании возможности опыта конечного сознания (интенциональности) *через* рефлексивную основоструктуру абсолютного Я[5].

[4] фр. rencontre, нем. Zusammentreffen и фр. comprehension, нем. Verstehen, соответственно.

[5] Как выяснится нами в дальнейшем, такое фундаментальное свойство сознания как рефлексивность не имеет равной значимости и отходит на задний план как только мы, идя по проложенным Фихте тропам, покидаем фактическое сознание трансцендентных предметов как область, субъект-объектная конструкция которой может быть раскрыта и снята приведёнными к очевидности категориальными установлениями возможного опыта. Уровень, служащий почвой для трансцендентальных исследований, пролегает и под-основывает

Начнём с Ипполита и предлагаемого им способа интерпретации отношений Я и не-Я в перспективе идеи научной философии. Согласно Ипполиту, WL представляет собой обоснование опытных наук из абсолютных, т.е. далее аналитически неразложимых условий объективного знания и конституирования опыта в самом знании: «Fichte cherche donc les sources de ce qui se montre incontestablement comme l'être, comme le non-Moi, dans une conscience de soi transcendantale. Le projet fichtéen d'une doctrine de la science est donc le projet d'une réflexion totale dans l'immanence de toutes les sciences de l'expérience et de l'expérience elle-même»[6] [2, p. 24]. Поскольку единственная в своём роде наука о науке должна обусловить форму всякого возможного знания и соответственно устанавливаемое содержание так, чтобы понятие опыта было выведено из своих оснований и продемонстрировано в единстве своих членов, необходимо выявить условие того, как возможно первоначальное единство субъекта и объекта, бытия и мышления и в какой форме эти отношения могут быть эксплицированы и проанализированы.

Прежде всего следует иметь ввиду закрытый, завершённый характер архитектоники абсолютного самосознания, в котором и через который бытие является конечному сознанию в достоверности фактического опыта. Ипполит трактует эту ситуацию следующим образом: «Si on se demande "comment l'expérience est-elle possible?", cela revient à se demander "comment la rencontre est-elle possible sans pour autant impliquer une transcendance absolue?"... «Nous ne rencontrons que ce que nous comprenons, mais nous ne comprenons que ce que nous rencontrons»[7] [2, p. 26]. В последнем предложении Ипполит удивительно дальновидно связывает встречу с пониманием, хоть он и ограничивается в процитированном фрагменте только первыми работами Фихте, - «О понятии наукоучения...» и «Основа общего наукоучения» - способ экспликации того, как трансцендентальное Я, имея дело с самим собой как определённым и связанным с чем-то предметно Иным, конституирует предметность и реализует исполненный по форме и содержанию опыт. По-другому это можно сформулировать так: приведение бытия к явлению через рассудочную форму; этот конструктивный жест, как мы увидим, используется и самим Фихте в более поздних изложениях WL. Нам важно подчеркнуть следующий момент: встреча *предполагает* своё встречаемое в интеллигибельно определённых границах и последние очерчивают *смысл* явленного во встрече, конструируя тем самым ситуацию трансцендентального опыта, как опыта конечного сознания, застающего себя при Ином, в свою очередь возникающем в качестве наличного бытия из рассудка [2, p. 28]. Как продуцируется возможность бытийной трансценденции в обусловливающей её возможность имманенции знания? Коль скоро WL есть знание знания, знание не только того, *что* знаемо, но ещё и *почему* и *как* оно стало знанием знаемого, оно (WL) должно предположить это нечто в «нетронутом» состоянии, не связанным и не сплавленным с рассудком в единство (апперцепции) - трансценденция необходимо должна (Muss) быть до опыта встречи, чтобы рассудок мог помыслить себя и как эмпирически со-определяемый элемент отношения с предметами опыта, и как рефлектирующего к собственным актам полагания предметности и предметных смыслов. Именно на почве рефлексии нами усматривается наличие пропасти между бытием (предметностью) и выполняющим структурирующую (gestaltend) работу фактическим сознанием - сознанием

фактичность сознания, пред-конструируя, пред-очерчивая горизонт фактичности в самом радикальном трояком различии явления/явленного и интериоризирующего эту дистинкцию единого рассудка, характеризуемого и доступного описанию как *чистый генезис форм* (созерцания и интеллектального понятия).

[6] Здесь и далее перевод мой - авт.: «Фихте ищет источники того, что несомненно показывает себя как бытие, как не-Я, в трансцендентальном Я. Таким образом, фихтеанский проект наукоучения - это проект тотальной рефлексии в имманентность всех наук об опыте и самого опыта»;

[7] «Если спрашивается "как возможен опыт?", то это равносильно вопросу "как возможна встреча без допущения абсолютной трансценденции?" ... "Мы встречаем только то, что мы понимаем, но мы понимаем только то, что мы встречаем».

факта сознания факта и так in infinitum... Hiatus, к обстоятельной экспозиции которого мы приступаем, обнаруживается трансцендентальной рефлексией, но не разрешается средствами самой структуры рефлексивности - попытка решить проблему приводит не к первичному слою сознания, в котором анонимное бытие являет себя "от себя, для себя, через себя", и застигаемый в самополагающих актах рассудок, а к постоянному удвоению и повторению полагания факта для факта полагания себя и vice versa. Читая Фихте, Ипполит ставит, можно сказать, феноменологическую проблему возможности оригинального живого опыта встречи в самом средоточии сознания (см., например, [4, с. 110-112]) - в этом направлении намерены двигаться и мы.

В курсе лекций, посвящённом немецкому идеализму Мартин Хайдеггер указывал на логико-метафизический характер мышления Фихте, так как взаимо-смена Я и не-Я и парящая над ней способность воображения остаётся в рамках полагания и противополагания, определения и неопределённости [3, с. 217]. С этим не трудно согласиться, ведь сам Фихте писал, что: «Деятельность (Я) в объединении противоположностей и встреча (сама по себе и в отвлечении от деятельности Я) этих противоположностей друг с другом должны быть объединены, они должны составлять собою одно и то же. — Главным различием является при этом различие между объединением (Zusammenfassen) и встречей (Zusammentreffen)...» [3, с. 205]. *Встреча* противоположностей исходит от имеющейся в наличии вещи, но разделение между последней и Я распределяется не равномерно, а возможно только в силу того, что Я, полагая через Tathandlung не-Я, сополагает себя ограниченным уже в устойчивой связи с положенной им вещью - *структурно-диахроническое прерывание* даёт о себе знать[8]. Т. е., сама структура акта полагания заключает в себе противоположение в качестве условия для бытия-фиксированным и со-поставленным - прагматическое измерение, выделенное Феррером в качестве одного из ключевых в построениях Фихте, целиком располагающегося в системе *трансцендентальной логики*[9] [5]. Синтетическое единство Я и не-Я состоит в объединении представления и предметности предмета, но действительное осуществление синтеза затупляется двойственным характером вещи и представления, который удерживается в качестве отправного пункта рассуждения без соответствующей модификации по уже достигнутом на последующих этапах анализа: а) спонтанность Я онтически проецирует вещь, образуя её "что" (Dass) в "невысказанной"[10] преформации и б)

[8] Даёт, но не даётся, по крайней мере, непосредственно... Если же прояснение этой связи возможно, то каким образом *фактически расставленные* компоненты, дабы быть со-мыслимыми в единстве эмпирического сознания, должны не *только лишь являться* как дискретные? - под-вопрос-поставленность (In-Frage-stellen) апперцепции и проблематическая черта, отмечающая общую линию трансцендентальной философии вплоть до феноменологии времени (в Бернау-манускриптах Гуссерль достигает первичного слоя сознания, ситуируя исток различия темпоральных фаз и самого внутреннего протекания времени в структуре самоотсылания Я, надвременном, конституирующем имманентную временную предметность индивиде).

[9] См. pt: «O saber do saber não pode, por princípio, ser exposto como um objeto, caso em que segregaria um outro sujeito desse mesmo saber do saber, numa reiteração indefinida. O modo de interromper esta reiteração é, segundo a WL, a compreensão de que o saber do saber não pode ser apreendido como objeto, mas como ato. Por isso, há necessariamente que tomar em consideração uma dimensão pragmática em todo o enunciado da Doutrina da Ciência». На русском: «Знание о знании в принципе не может быть выставлено в качестве объекта, в этом случае оно выделило бы из этого же знания о знании другой предмет, в неопределенном повторении. Остановить это повторение можно, по мнению WL, осознав, что знание о знании не может быть постигнуто как объект, но как акт. Поэтому прагматическое измерение должно быть обязательно учтено во всем изложении Наукоучения».

[10] Под "невысказанным" мы, придерживаясь позиции Фихте, а тем самым следуем и Канту, понимаем специфическое свойство сущего региона "предмет", которое, при соответствующей модификации его бытия в модусе *присутствия* (Gegenwart) *для сознания, esse cogitatum*, тематически не артикулируется, однако вследствие этого не помечается знаком нейтральности, сохраняя таким образом равную возможность и действительность аффицирования и страдания, "как если бы" сознание не опредмечивало его in concreto. Ср. утверждение Канта о том, что «бытие не есть реальный предикат» [1, с. 361-362] и некоторые фрагменты, в которых Фихте пишет о «молчаливом» и самоскрывающем предположении [6, с. 356 3г3-4, 391 13г2],

вещь как преднаходимое сущее ограничивает в-себе беспредельную активность Я в образовывающем, набрасывающем самонаправлении последнего. Выходит, что акт полагания разом определяет агент и объект акта, их отношение противо-положения. «...дело-действие (Thathandlung), которое не встречается и которого нельзя встретить среди эмпирических определений нашего сознания, которое, напротив того, лежит в основании всякого сознания и только одно делает его возможным» [9, с. 73]. Сила воображения как раз и совмещает в себе спонтанность и страдательность, обеспечивает возможность единства содержания (чувственные данные синтеза схватывания в созерцании) и формы (рекогниция понятия), hyle и morphe, впрочем, не будучи первоначально структурирована в гипотетическом противопоставлении спонтанности и рецептивности, выступая в этом плане срединной способностью, осуществление которой и позволяет post factum констатировать указанное различие; Фихте - как мы увидим далее в истолковании WL 1813 - лишь на первый взгляд просто заимствует понятие способности воображения, разработанное Кантом: «Воображение есть способность представлять предмет также и без его присутствия (Gegenwärtigung) в созерцании... воображение есть способность a priori определять чувственность, и его синтез созерцаний сообразно категориям должен быть трансцендентальным синтезом способности воображения...» [1, с. 110-111].

Здесь лишь намекнём на то, что для Фихте сила воображения не ограничивается пред-упорядочиванием присутствия в отсутствие предмета, соответственно, фактическим синтезом (хоть и априорно *осуществляющимся)* необходимо наличного рассудка, но конституирует форму *присутствия-налично-сущего* (Daseiende), присутствия нечто в настоящем. Заметим также принципиально отличное от кантовского направление рассуждений Фихте о схематизме чистого рассудка, т.к. способность воображения, оставаясь первоначальным априорным синтезом, является продуктивной не только в отношении операции подведения явлений под категории и троичного синтеза, но к тому же играет конституирующую роль и для рассудка, трансцендентального единства апперцепции представления “Я мыслю” (да, эта формула действительна не в качестве первоначальной и необходимой, но контингентной). — Точка зрения Фихте приводит к довольно примечательному субстантивированию Я как образующего образ самого себя принципа; так, что обходя субъективизм и не постулируя необходимость надвременного Я, утверждается необходимость того, что *если* Я есть, *то должно* быть образовывание, а точнее, акт понимания/полагания[11] себя как образа; однако образа себя, имманентного схемам, которые функционируют соответственно на одном уровне с Я.

Нам важно подчеркнуть вновь обнаруживаемый hiatus, теперь в самой сердцевине деятельности полагания: Я полагает себя; полагая себя, оно сополагает нечто (res) предметное и производное; полагая нечто, Я противополагает вещь в качестве трансцендентного коррелята; рефлектируя над деятельностью полагания, Я возвращается в себя как предметно ограниченное продуктом своей спонтанности; не-Я, по своей реальности обоснованное в Я, пред-стоит в модусе самостоятельности как определяющее бесконечную активность Я так, что - если редуцировать до элементарной конструкции - сущее пред-оставлено мышлению(-ем) как самодостаточное по своей аффицирующей функции, однако по своему наличному бытию всё же как им положенное сущее (gesetzseiende), бытийствующее не через себя (durch sich). Хайдеггер резюмирует разбор взаимоопределения не-Я и Я так: «Вещь сама по себе есть нечто для Я и в Я и тем не менее - не в Я... “Парить в самой середине” этого противоречия... взаимодействие Я с этим “двусторонним” не-Я (1. само реальное; 2. реальность реального как коренящаяся в

«молчаливо» предпосланном [7, с. 249], а также крайне загадочное место в WL 1801/2 о форме бытия мира, который в качестве продукта абсолютного мышления “совершает свой путь про себя”, имплицитно оформляясь согласно поддающейся дескрипции формальной свободе [8, с. 101].

[11] «*...просто понимать как образ*, это значит*...полагание как образ...* Понимание есть полагание чего-то: оно есть полагание чего-то, потому что оно есть понимание чего-то» [6, с. 509].

идеальности) есть “последнее основание всякого сознания” [3, с. 233-234]. Конкретно в тетическом переходе[12] от идеальности к реальности обнаруживается Spaltung. Возможно, получится продвинуться в решении этой проблемы посредством локализации промежутка, “синтетического периода”, свидетельствующего о собственной незавершённости. Для этого, как кажется, нужно углубиться в анализ внутренней формы рассудка, выявить соответствующие модификацию акта и понятия, позволяющие осмыслить hiatus в месте его проявления.

Эпизод II. Постановка проблемы трансцендентального конституирования единства опыта WL в ракурсе вопроса о возможности встречи как единящего синтетического пункта между бытием и рассудком несёт в себе взаимопереплетающиеся проблематики: уже представленная проблема hiatus’а и сопровождающая её тематика риска бесконечного рефлексивного регресса - comrehension, понимания/полагания, к дальнейшей экспозиции которых мы сейчас приступим. Выбранный ход исследования подведёт нас к кругу понятий, при посредстве которых Фихте, однозначно имевший ввиду вышеуказанные проблемы во всей их выраженности и ясности, приходит к концепции трансцендентального образовывания (Tranzendentale Bilden), которую мы затронули в предыдущем эпизоде.

Проблема пропасти, hiatus’а между конститутивными членами абсолютного рассудка как рефлексивными модификациями знания (первоначально и схематически представленных во взаимо-смене Я и не-Я, а позже между мышлением и созерцанием, сознанием и объектом, явлением и сущностью, бытием и экзистенцией, образом и отображённым) формулируется Фихте в WL 1801/2 гг. Располагая мышление и созерцание в единство абсолютного знания, Фихте ставит задачу дедуцировать многообразное предметное содержание, или “количествуемость”, путём генетизации определений фактического сознания (во многом схожего с представленным в гегелевской «Феноменологии духа» сознанием[13]) в пределах quid juris, действующих по ту сторону эмпирического сознания законов и принципов, попеременно проводя “синтетические периоды” (synthetische Periode) через “сито” саморефлексивной структуры знания, как

[12] В философии Фихте, при более углубленном прочтении, нет сколько-нибудь развитой и диалектической теории. Хотя очертания диалектики, особенно в йенский период, разумеется, присутствуют. Первоначальный тезис, полагание не-Я не наделяет последнее столь же идеальным, сколько и реальным существованием, обладающим возможностью ответного тезиса в сторону Я - можно сказать, что вся игра разворачивается на поле абсолютного Я и не может обернуться в *“несобственное”* зеркальное отражение. Не-Я есть постольку, поскольку оно положено и именно таким образом устанавливается порядок *последействия*. К слову, разница между йенским и берлинским периодом как раз и состоит в том, что в берлинский период Фихте ничего не говорит об антитезисе, противополагании etc., а его исследования сфокусированы на полагании, конструировании, схематизировании и образовывании (Bilden). На это, как правило, не обращают внимания и принимаются читать, ограничиваясь WL 1974/75, Фихте через Платона или Гегеля, что сбивает с толку и не позволяет ухватить характерные особенности WL.

[13] Можно отметить замечательное сходство точек зрения на природу становления философского сознания у Гегеля в “Феноменологии духа” и Фихте в версиях WL, написанных уже до 1807 года. Хоть излагающееся в WL не обходится без скачков при переходе от одной формации сознания к другой, несомненна общая перспектива Гегеля и Фихте, очерчивающая структурное устроение путей сознания. Разница лишь в том, что гегелевское понятие снятия (Aufhebung), призванное выразить качественное продвижение сознания в опосредовании противоречием, у Фихте как раз и тематизируется под знаком Spaltung, указывая скорее не на рефлексивный переход в содержательное для-себя бытие сознания, а на место разрыва, невозможность *качественно Одного* (сознания, рассудка) развиться в *то же самое*, обладающее и вбирающее в себя лежащее как бы позади единство композиции, сознание. Трансцендентальная рефлексия, оказываясь лишь одним из способов обозрения (Synopsis), имеет силу применительно к фактичности разделения между содержанием и формой, исходя из которого рассудок как единство созерцает себя иным по отношению к им определеяемому. Вследствие этого Единое по природе есть двойственное (многообразное) не качественно, а количественно. Именно таким образом мы предлагаем интерпретировать смысл неоднократных утверждений Фихте о “единстве в двойственности” как точке зрения WL. Подробнее об этом: типы рефлексии см. в книге Ипполита [11, с. 110-150]; понятие “количественности” и многообразное см. Вторую часть WL 1801/02 [8]; о понятии единства см. 9-ю лекцию WL 1804 (2), [12].

точно это сформулировал Жан-Кристофф Годдар, - pli de l'existence [5, с. 13-19; 6, с. 361; 10, p. 432].

В силу необходимо ограничивающей тематики нашего разбора мы не можем поэтапно изложить ход мысли Фихте в каждой интересующей нас версии WL[14], напротив, для исследования той проблемной ситуации, что сложилась вокруг hiatus'а, сразу обратимся к фрагментам: «...некоторая двойственность: некоторое бытие и некоторое свободное над бытием возвышающееся созерцание. Но они не являются в настоящем случае снова объединенным и слитными подобно тому, как были слиты в одном абсолютном едино-пункте сознания свобода и бытие, Для-себя и то-что, созерцание и мышление... Тут, стало быть, пункт синтетического единства отсутствует и невозможен; в знании наличествует некоторый hiatus» [8, с. 48]. Можно сказать, что Для-себя есть внутренняя (никак не внешняя, ибо трансценденция отводится на задний план как сущностно релятивный синтез post factum, отменяющий качество абсолюта, которым как раз и характеризуется абсолютное знание в своём изначале [8, с. 74]) форма знания, которое сквозным образом проникает свой factum, выявляя Spaltung между, с одной стороны, созерцаемым и, следовательно, проецированным в интуиции бытием (projicirtseyn) и, с другой стороны, перед-собой-поставленным (Vor-sich-stellen) мышлением бытия как на себе покоящегося и интенционально сопряжённого с сознанием фактом. Структура hiatus'а представляет собой некоторый не-генезис, отсутствие органической, согласно абсолютному бытию знания, связи (субстанциальной или каузальной).

Знание знания есть формула рефлексии; так, если мы мыслим предмет, то необходимо должна следовать конверсия к тому, что мыслимый предмет *как* предмет имеет своё интеллигибельное основание в представлении согласно правилам синтеза мышления и созерцания, его в-себе бытие молчаливо проецируется в знании *как* соположенное с нашим собственным осознанием его предметности через рефлексивный оборот взгляда (Gesicht), в Для-себя бытии. Пожалуй, из сказанного можно вынести следующие компоненты: если мы убеждены в том, что помимо и до нашего сознания есть чистое бытие, реальность, из которой рассудок свободно схватывает и в которую он одновременно проецирует категориально оформленное предметное бытие предметов, то остаётся неясной самая возможность того, чтобы сознание ~~имело~~ причиняло форму предмета беспредметному нечто в качестве так-то помысленного и созерцаемого, определяющегося в самом генезисе единства мышления и созерцания; созерцая нечто пред-положительно предметное, проецируется бытие этого предмета без априорных условий возможности такого набрасывания, без того, что составляет становление предмета предметным. Интеллигибельное условие мыслимости мыслимого, предметности предметного, или, как мы далее увидим, образности образного, есть Для-себя форма, содержащая синтетическое единение субъективного и объективного: «...абсолютно субъективное; примыкающее к этому необходимым образом не-бытие знания и абсолютное бытие есть абсолютное мышление — источник бытия в свете, и следовательно, так как оно все же есть в знании, — абсолютно объективное. Это, таким образом, последняя связь между субъектом и объектом;... Эта связь... составляет источник всего знания, т. е. всякой достоверности, откуда и вытекает, что в определенном случае этой достоверности или истины субъективное безусловно согласуется с объективным, "представление — с вещью"» [8, с. 77-78]. Однако отысканием такого элемента трансцендентальной субъективности как "Для-себя" проблема не решается, т.к. hiatus не может объясняться post factum. Для-себя лишь служить одним из вариантов терминологического фиксирования разрыва в органическом единстве рассудка, а последний сам, в свою очередь, должен быть описан и выведен как фактически

[14] Автор уверен в пользе для истории мысли, чтобы каждая версия WL была снабжена отдельным комментарием и толкованием, своего рода синхроническим срезом как каждого варианта WL, так и структурных уровней содержащегося в них продвижения от конструкции к конструкции.

осуществляющий трансцендентальный синтез. Следовательно, необходимо предпринять спуск к конститутивному уровню сознания, на котором и сам Spaltung фактичности обнаружит параллельный себе генетический Spaltung на "прото-конструктивном" уровне (за неимением у Фихте специального обозначения интересующего нас уровня - *трансцендентального слоя* сознания, содержащего в себе и выражающегося *через* законы, или схемы, - мы будем использовать оперативный термин из WL 1804 (2)).

Начиная с 1804 г. Фихте обогащает свой понятийный аппарат, интегрируя образ (Bild) в корпус основопонятий (Grundbegriffs) WL в нескольких вариантах, функционально подобных Для-себя форме. Исходя из сильной посылки, согласно которой абсолютное единство должно (Soll) быть явлено в своём бытии [12, с. 233] как знание знания (разум), а философия определяется тем, что ставит себе целью «...сводить все многообразное (которое ведь навязывает себя нам в обычном жизненном воззрении) к абсолютному единству... Все многообразное - все, что должно быть различаемо, обладает противоположностью и панданом, без какого-либо исключения...» [12, с. 34], Фихте делит свою систему на учение об истине и разуме и учение о явлении и видимости. Здесь мы сталкивается с расширением проблемной области, связанной с различием Единого и Много. Разделение между бытием и мышлением (образом, сознанием явления бытия) действенно наличествует в самом принципе тождества, при нисхождении от единства к многообразию (Mannigfaltiges) оборачивающимся принципом дизъюнкции, вследствие чего внутренняя сущность трансцендентального знания генетично во всех своих *фактических* - «абсолютное проецирование объекта, в отношении возникновения которого не может быть дано отчёта, где в соответствии с этим посередине между проецированием и проецируемым темно и пусто...» [12, с. 230, 235-247], projectio per hiatum[15] der Faktizität - определениях: «единство, или наукоучение, что совершенно одно и то же, в одно и то же время и синтетично, и аналитично...» [12, с. 140]. Главной задачей WL ввиду собственно телеологического характера становится прояснение абсолютной имманенции, включающей в себя эвиденцию и выходящей за границы бытийной сущности, но это разбирательство не может быть осуществлено и исполнено при обращении как к бытию, так и к мышлению при предустановлении некоторой в-себе самостоятельности каждого из этих компонентов. Александр Шнелль выразил эту постановку задачи в том, что она «...consiste alors... dans le fait d'identifier le point d'unité et de disjonction entre l'être et le penser. Ce point n'est autre que le principe même de la philosophie transcendantale et donc, pour Fichte, de la philosophie tout court[16]» [13, с. 406]. Искомый тетический принцип необходимо должен (Muss) лежать "за пределами" указанной в качестве первовстречаемой фактической дистинкции и служить абсолютным законом осуществления синтетического единства без привязки к релятивной трансценденции субъекта и объекта, т.к. он формально обуславливает их фактическое состояние в виде (Gestalt) встречаемости. «...истинное единство есть принцип (являющегося) единства и одновременно различения и одного нет без другого...» [6, с. 100]. Однако совсем не очевидно, какой всё же должна быть структура этой выражающей единство и восполнение hiatus'а встречаемости. Какова её генетическая конструкция и к какому результату в трансцендентальном обосновании опыта рассудка она приводит? Понятие образа, аспекты которого мы будем подмечать в WL 1804 (2) и главным образом в WL 1813 г., должно послужить задаче выявления восполняющих фактические лакуны между "синтетическими периодами", что содержатся в совокупном образовывании (Bilden) первоначального единства трансцендентального опыта рассудка (о чём в заключении), схватываемого в рефлективной модификации, Для-себя форме.

[15] лат. projectio per hiatum - проекция через пропасть, разрыв

[16] «...состоит... в определении точки единства и дизъюнкции между бытием и мышлением. Эта точка есть не что иное, как сам принцип трансцендентальной философии, а значит, для Фихте, и философии как таковой».

Эпизод III. Концептуализация образа и сопряжённых с ним конструкций впервые появляются в WL 1804 (2) и согласно этой редакции отправным пунктом для определения образа является следующий: образ есть экспонент явления бытия, то, что приводит бытие к данности сознания в акте *проецирования.* Через него выражается абсолютное бытие, которое *полагается* созерцанием *как* созерцаемое, во внешней форме существования (Existenzform) - от рассудка, чья основополагающая функция состоит в органическом единении фактичности (явления являющегося абсолюта) и разворачивающихся как бы за спиной действительного сознания трансцендентальных синтезов. Понятие образа имплицитирует два компонента: отображённое (Abbild) в нём, значит, содержательно схваченное и существующее в созерцании, и сознание того, что образ *есть* именно *образ (*Bild als Bild) отображаемого - «...образ без отображения отображённого есть ничто... образ как таковой уже по своей природе не имеет в себе самостоятельности, а указывает на изначальное *вне* себя» [12, с. 113]. Возможность встречи, открытость (Offentliche), как может стать ясно, лежит в самом характере образа, понятом как акт трансцендирования к Внешнему (вещи, объекту), в котором отображаемое становится предметным, данным через пресуществление образом[17]. Однако от того, что содержание образа выхватывается рассудком лишь из отображаемого внешнего явления предмета во внеабсолютной (ausserabsoluten) эвиденции, т.е. в эмпирической достоверности нерефлексивного образа - простое представление, чьё представленное потенциально определимо во взаимосвязи опыта посредством качественных и родо-видовых предикатов - как фактическое положение вещей, - остаётся не прояснённым hiatus между формой и содержанием, понятием и созерцанием внутри целостного образа, с одной стороны, и по ту сторону образа как бы предлежащим, пред-положенным (Vor-dersatz) наличным бытием объекта, который, как известно из предыдущих сочинений Фихте, получает *возможность быть явленным, встреченным* и собственно объективированным в полагающих актах силы воображения абсолютного Я, или чистого рассудка [9, с. 223-225]. Но ведь речь должна идти о генетическом единстве при недопущении всяческих объективирующих предположений; следовательно, исследование не может опираться ни на какой факт, зависящий от условий опыта. И это один из главных мотивов исследований в WL - привести к ясной данности конститутивные и основополагающие структуры чистого рассудка в деле имплицитно протекающих полагания и понимания, ставя последние модусы активности под вопрос генетического анализа, который состоит в подробной демонстрации трансцендентальных принципов совокупного единства рассудка на разных уровнях его функционирования (фактический и генетический). Легкомысленное постулирование единства рассудка наталкивается на проблемы hiatus'а и рефлексивного регресса - просто не понятно, каким способом рассудком устанавливается предметная связь с сущим и каков дескриптивный состав рефлексивного сознания этого положения дел. Относительно рефлексии отметим

[17] Стоит заметить, что по части структуры образа Фихте отклоняется от Канта в самом главном пункте: образ как таковой служит как бы теоретической платформой для понятийного построения всеобщих отношений содержания и формы, созерцания и понятия, чувственности и мышления, которые приобретают контрастное отличие от кантовской точки зрения на них. Образ - в зависимости от уровня, или слоя, его локализации и продумывания - само-конструируется и как понятие, и как созерцание, притом что будучи качественно понятием он может одновременно выступать и как созерцательный образ (чувственное представление) относительно отображаемого в нём и наполняющего его бытия, из-за чего формальный ряд приведённой взаимосвязи может быть записан как "синтетический период" (т.е. обнаруживается компонент, Третье, единящее "нижестоящие" синтезы) содержательно совершенно не вписывающийся в соответствующий кантовскому пониманию ряд "обоснованного/обосновывающего": $\frac{\mathbf{BB}}{\mathbf{AB-S}}$, где BB - образ образа (понятие, BildBild = Begriff), AB - созерцательный образ (Anschauungsbild), а S - бытие (Sein), в отличие от возможного кантовского $\frac{\mathbf{TEA}}{\mathbf{B-A}}$, где TEA - трансцендентальное единство апперцепции, B - рассудочное понятие, а A - созерцание. Впрочем, вопрос об основании в WL следует ставить принципиально иным образом и с расчётом на другой результат, т.к. основание выражется трансцендентно имманетно им обосновываемым - унивокальность смысла.

также методологическую особенность способа изложения Фихте, заключающуюся в универсальном требовании на каждом этапе анализа воспроизводить предыдущие шаги мысли и посредством абстрагирования от промежуточного результата *созерцательно* охватывать собственную позицию на предмет неосмысленных предпосылок и, как говорит Фихте, Erschleichung (выманивания), т.е. не прояснённых мотивов рассуждения, удерживающих нас на месте и создающих иллюзию того, что добытое знание обладает большей значимостью нежели это обстоит в действительном положении знающего[18], устанавливаемом последовательным движением анализа.

[18] Утверждение Алессандро Бертинетто о продуктивном характере рефлексии, подводящего её в связи с интеллектуальной интуицией к целому продуктивной способности воображения, в WL кажется несколько односторонним. Он пишет: «La schaffende Einbildungskraft se entiende como esa actividad de construcción formativa, plástica, de la Wirklichkeit que opera... la imaginación es la actividad figurativa y esquemática del yo; la intuición intelectual, por otro lado, expresa la estructura auto-relacionada y autoconsciente de la actividad genética del yo, que es una condición de posibilidad de la "ejecución" de la Doctrina de la ciencia como una reflexión sobre el saber o auto reflexión del saber sobre sus propias estructuras y condiciones de posibilidad... Fichte pretende resaltar precisamente esto: la reflexión sobre el espíritu ya es la actividad del espíritu; y el espíritu debe captarse a sí mismo precisamente en esta operación: en, y en tanto que, actividad. La reflexión filosófica es la misma actividad del espíritu que reflexiona sobre sus propias estructuras reflexivas». На русском: «Под "творческим воображением" (schaffende Einbildungskraft) понимается деятельность по формирующему, пластичному конструированию действительности (Wirklichkeit)... воображение - это образно-схематическая активность Я, а интеллектуальная интуиция, напротив, выражает самоотносящуюся и самосознающуюся структуру генетической деятельности Я, что является условием возможности "исполнения" Наукоучении как рефлексии знания или саморефлексии знания на собственные структуры и условия возможности... рефлексия о духе уже есть деятельность духа, и дух должен постигать себя именно в этой операции: в деятельности и как деятельность. Философская рефлексия - это сама деятельность духа, рефлектирующего над своими собственными рефлективными структурами» [14]. Творческое вооображение поистине является одним из важнейших элементов трансцендентальной философии вообще, и, обращаясь к Фихте, интеллектуальная интуиция так же играет конститутивную роль в архитектонике системы WL [см. 15], но, рефлексия, рефлексивность как таковая, не есть во всех отношениях равная по значимости всему вышеперечисленному, характеризуемому как продуктивное, способность. Почему? Следует отличать аналитическую рефлексивность знания как фундаментальную структуру, обеспечивающую прозрачность сознания *вопреки* его содержательному наполнению во взаимосвязи фактического опыта, и в то же время предметно направленную активность рассудка, посредством которой факт внешнего опыта мыслится в качестве внутренне корреспондированного из рассудка коррелята именно опыта сознания, обретающегося в непрерывном движении от акта к акту. Её следует отличать от методической рефлексии, к которой Фихте призывает своих слушателей и читателей. Последняя имеет двойственный характер: педагогической назидательности и методологического приёма в целях подробно продемонстрировать и оправдать (учтём по большей части негативную реакцию интеллектуальной публики на WL) тот ход мысли, который приводит Фихте к концепциям интеллектуального созерцания, формального и содержательного единства интеллектуального Я и Не-Я в абсолютном Я, идеи философии как абсолютно аподиктической науки, примата трансцендентальной (по мере сущностного тождества теоретической и практической) свободы над фактическими определениями и "ситуациями" и т.д. Рефлексия с учётом данного отличия предстаёт не в виде всепроникающей способности, производящей актуальную связь Я и предметности (!), *первично* порождаемую и приводимую ко вторичной данности интеллектуальной интуицией и продуктивной способностью воображения - их статус в системе WL совершенно очевиден -, нет. Рефлексивность не является продуктивной ни в случае аналитической, ни в случае методической. Она ре-продуктивна в смысле воспроизводства, восконструкции (Nachkonstruktion) уже свершившихся актов рассудка в их первично конститутивных формах, так, что под аналитическим углом зрения рассудок застигается idealiter действующим *в свете действительности продуктов своей деятельности* и за WL остаётся realiter фактическая констатация формальной возможности синтетического единства апперцепции рассудка и идентификации предметов опыта - не esse in mero actu, a post factum; спекулятивное единство, о котором предпочтительно не распространяться ввиду не подпускающей к подлинному осмыслению уверенности в истине его наличия, можно только пред-полагать и выманивать a posteriori (причём основания пред-положения допускают возможность усмотрения a priori). Какую бы задачу, сопоставленную с возможностями рефлексии, мы ни ставили - не челночная траектория движения открывает нашему исследующему взору горизонт дальнейшего и сулящего приобретения для продвижения на уровне свершаемого нерефлексивным сознаванием: сознанием, растворяющимся в ускользающих от него актах. Виктор Молчанов, кажется, как нельзя лучше сформулировал особенность рефлексии в следующем фрагменте: «Философская рефлексия не есть создание теоретических

В какой точке знание должно обретать себя как единое? Не в пункте объективирования отображённого в образе и из образа и не лишь в отчасти допустимом субъективно-объективном, т.е. исходя из *положения* отображённого для *понимания* образа или из *положенного* образа для *понимания* отображённого [12, с. 115]. Следовательно, мы не можем удовлетвориться фактически созерцаемой в интуиции взаимосвязью образа и отображённого, но необходимо генетически дедуцировать самого себя в фактичности разделяющий на эти члены закон, принцип, располагающийся над образом и отображённым в нем бытием как условие всякого возможного синтеза и дизъюнкции *в* и *через* рассудок. Фихте выделяет начало-пункт полагания образа и закона этого полагания, который имманентен акту *феноменализации* как Целое (Ganze), выставляющее (hinstellen) свои определения в формальной двойственности: «Образ как образ есть *nervus probandi*[19]… Знание находится и не в постконструировании как таковом (представлении), и не в изначальном (вещи для себя), а совершенно в точке зрения между ними; оно находится в образе постконструирования *как* образе, в каковом образе для него просто посредством *внутреннего закона* возникает *полагание закона*... единство, оно именно как внутренне, в проецировании расщепляется, проецируя себя, на устойчивый объективный образ и устойчивый объективный закон» [12, с. 359].

Следуя за ходом мысли Фихте в лекциях 1813 г., мы реконструируем понятие образа и выступающие совместно с ним понятия бытия (Seyn), понимания (Verstehen) и образовывания (Bilden). Точкой привязки всё так же служит проблема projectio per hiatum, или, как выражается сам Фихте, Spaltung в синтетическом единстве рассудка. В связи с этим

схем, проверяемых на опыте. Рефлексия *выявляет* прежде всего свой предмет, поскольку предметом рефлексии является не сознание вообще, не сознание, взятое абстрактно, но уже определенным образом понятое сознание. Это первичное понимание сознания не зависит от рефлексии, определяет способ рефлексии, но в то же время оно само может быть выявлено только в рефлексии» [16, с. 53]. Методически же «в *установленном* единстве самого знания *обнаружился* бы абсолютный закон, вследствие которого это понимание рассудка необходимо возможно... и как таковой усматривался бы a priori...» [6, с. 490, курсив мой - авт.]. Т.е. методическая рефлексия приводит к ре-продукции фактического знания как результат *генетического анализа*, который даёт конкретные указания на актуальные закономерности рассудочных синтезов, *способных* протекать и без рефлексивного “оборота взгляда” на них (в том смысле, что: 1) необходимость содержания рефлексии - так или иначе определяющегося присутствия предмета рефлексии перед взглядом сознания - обосновывается *иным* рефлексии; 2) необходимое единство сознания при тетических актах актуально исполняющегося опыта не есть то же сознание, которое, рефлектируя, воспроизводит рефлектируемое сознание, приводя себя к единству с последним - об этом же пишет и Сартр в «Трансценденции Эго» [17, с. 26-27], впрочем к его тексту мы еще обратимся в эпизоде IV). В конечном счёте, рефлексия имеет в качестве своего логического завершения только разрешение сомнений о модальности (трансцендентальной) знания, набрасываемое единство содержания коего лишь “уже предписывается” голой формой потенциальных осуществлений соответствующего прояснения в рефлексии. Следовательно, мы можем, - мысленно возвращаясь к будь-то протекающему ряду наших простых представлений и суждений об объективности res extensa или, в контексте рассуждения о трансцендентальных *условиях опыта* действительности, *концептуально реконструировать виды актов рассудка* в соответствующей предметной ориентации (это наиболее простая формулировка задачи исследования трансцендентального опыта), - фиксировать, что в обоих случаях рефлексивность не производит (erzeugen) ни формально, ни содержательно, ни качественно нового знания. Т.к. рефлексивно обращаясь на структурный характер идеи спонтанности рассудка в его синтетических и аналитических модусах, мы одновременно (логически и “темпорально”) действуем спонтанно и аналитически, при этом ничего не меняя в отрефлектированном первичном акте и предметном корреляте (экспоненте/образе-объекте - не важно, интеллигибельном или феноменальном), возникающих и удерживаемых на уровне “оригинального” опыта. В рефлективном акте конституируется только необходимо новый способ данности предмета рефлексии - но это не относится к вопросу о первоначальной продуктивности рефлексии; всё же рефлексия не есть первичный способ бытия сознания. О затруднениях, возникающих на путях системы рефлектирования (ReflektirSystem) см. 6 с. 357 3v0-1. Проблему рефлексии, касающейся *интерпретации* этого понятия в ракурсе distinctio rationis между свойством самого сознания и средством описания сознания, мы не будем здесь обсуждать, т.к. она покрывает собой большую часть проблем трансцендентальной философии и увела бы нас слишком далеко. Подробнее об этом см. у В.И. Молчанова 16, с. 53-55.

[19] лат. nervus probandi - нерв/суть доказательства.

необходимо сконцентрированным способом продемонстрировать, как при посредстве образа восполняются ситуации hiatus'a и на каком основании образность может быть приписана трансцендентальному единству апперцепции (чистому понятию, согласно Фихте), а не, например, фактической модификации рассудка применительно к категориально установленной и материально оформленной предметности.

В литературе, посвящённой Bildlehre, исследователи проводят классификацию этой концептуальной фигуры в различных ракурсах. Представленная здесь интерпретация будет ориентироваться на варианты классификации и расстановки смысловых акцентов, предложенных, например, такими феноменологически ориентированными - настоящий комментарий сам разворачивается в русле феноменологии - исследователями как Диого Феррер в «Ser e Imagem na Doutrina da Ciência de 1805» [5] и Александр Шнелль в «L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen» [13], т.к. мы сконцентрируемся на анализе WL 1813, в котором образ фигурирует как фундирующее всё изложение учения понятие. Для выявления характерных определений в общем понятии образа, представленного в вышеуказанной версии WL, мы будем обращаться к этим работам и руководствоваться изложенными в них толкованиями.

Чтобы сохранить смысловую последовательность проблематизирующего движения WL мы начнём с закрепления ситуаций hiatus'a, Spaltung'a, в свете обнаружения которых Фихте развивает учение об образе, и сопровождающие восполнение лакун конструкции последнего.

Экскурс. Прежде чем перейти к *аналитической реконструкции* теории образа, необходимо выявить точку зрения WL 1813, перспективу, очерчивающую горизонт, в котором будет происходить построение учения об образе. Мы вполне в согласии с текстом Фихте можем сформулировать замысел WL как трансцендентальное обоснование опыта рассудка, т.е. в качестве предмета трансцендентального идеализма, разрабатываемого Фихте, берётся не ἐμπειρία как область обхождения с сущим и обладание им в познающе-противопоставляющем субъективном ракурсе, но сам рассудок, актом неотъемлемой от него спонтанности объективирующий эмпирическое знание в качестве фактически определяемого по мере своего протекания в опыте и обретающееся на почве той самой ἐμπειρία. Можно заметить специфический ход Фихте, в соответствии с которым предметное поле объективного бытия[20] не пролонгируется далее устойчивой границы, устанавливаемой перформативной инстанцией объективирования (абсолютное Я) как не имеющей возможности быть подвергнутой вторичной объективации, в конце концов приводящей к разглаживающей рефлексивную складку рассудка in infinitum - методическое разграничение *знания предмета* от всеобще *опредмечивающего знания* как феноменов, принадлежащих различным уровням анализа. В то же время WL не есть и учение о бытии (Seinslehre), поскольку бытие как осознанное (das Bewußte) и лежащее на заднем плане становления знания уже в силу своей артикулированной в рассудочной форме сущности не может выступить Первым (Erste), принципом или субстратом эксплицирующих операций [6, с. 530-531]. Так, WL осмысляет сам рассудок, подводит его под собственное основание (причём сама операция «подведения под основание» должна быть подвергнута генетическому анализу в самом WL, а не в русле пролегомен или внешне привходящего дополнения), беря в качестве предмета рассмотрения себя самое, рефлектируя на своё

[20] В историко-философской перспективе употребление термина "объективное бытие" применительно к сфере трансценденции рассудка, зарезервированной Декартом за формулой ego-cogito-sum, или в гуссерлевском варианте cogito-cogitatum (qua cogitatum), нуждается в подробном рассмотрении как отличная от "формального бытия" концептуальная единица. В контексте тематизации фихтеведческих исследований мы оперируем этим термином вслед за Фихте и закреплённым еще в схоластике способом, согласно которому "объективное бытие" не есть реально отдельное от cogito бытие, но бытие как предмет, наличный для рассудка - esse cogitatum, esse intellectum. Впрочем, в немецком идеализме заметно некоторое перераспределение значений в указанном терминологическом различии, что представляет собой важный предмет исследований.

устроение в собственных позитивных и дифференцирующих действиях [6, с. 483-486]. Так, «...в наукоучении рассудок понимал бы себя — и, тем самым, более определенно собственная задача наукоучения состояла бы в том, чтобы осуществить это самопонимание (Selbstverstehen) рассудка, понять рассудок. Благодаря тому что мы теперь предполагаем, что это возможно, рассудок есть абсолютная понятность (Verständlichkeit) самого себя, рефлексивность (Reflexibilität)[21] [6, с. 486]. Понимая себя, рассудок мыслит абсолютное бытие *через* своеобразное заключение в скобки, или "подвешивание", элементарного отношения субъекта и объекта в действительном знании, которое, следовательно, является лишь обращённой стороной расклада синтетического единства рассудка. Дело WL состоит в образовывании (Bilden) рассудка как понимающего себя в единстве раскола собственных определений. Вспомним поразительно улавливающие суть дела слова Жана Ипполита: "Мы встречаем только то, что мы понимаем, но мы понимаем только то, что мы встречаем". Применительно к излагающемуся в WL 1813, понимание, установленное в качестве сущностного свойства чистой субъективности, заключено в основание рассудка и всё поле разыскания целиком располагается за пределами реально-эмпирического поля опыта, на чьё обоснование как раз и направлена «прагматическая история духа», разрабатываемая Фихте.

Что встречается рассудку в первую очередь? Само-сознание как понимание, идеально-возможным выражением которого может быть: "Я, сознавая нечто, первично оказываюсь обращённым к собственной интенциональной активности, следовательно, моё понимание, *как моё полагание*, формально предшествует понимаемому неопределённому - материи в модусах бытия или небытия". Что понимается как таковое? Со-знание как синтетическое образовывание (Bilden), которое мы также можем артикулировать в высказывании: "Сознавая себя в первичной обращенности к собственным актам, перед моим взором, *как моим познавательным взглядом*, возникают явления, объекты которых могут быть апперципированы в понимании как созерцаемые и/или мыслимые объекты возможного опыта, иначе интеллектуальное образовывание, мною осуществляемое, будет сквозным броском в пустоту". Где лежит граница между чистыми формами само-сознания и со-знания, понимания и образовывания? С полной уверенностью следует ответить: в рассудке. Рассудок образует себя, *выставляя*, *проецируя* бытие при каждом образе Иного в реляции к себе самому, причём образующее Я при образе Иного полагается в качестве идентичного *полюса спонтанности* [6, с. 516]. Перефразируя тезис Хайдеггера о Dasein, с точки зрения Фихте конституцию рассудка можно охарактеризовать следующим образом: рассудок понимаем в отношении к себе, или «...я, образное бытие, нахожу себя данным при мне в х» [там же]. Стало быть, первое, с чем понимающе встречается рассудок, есть самоотношение (Selbstbeziehung), релятивность (Relativität) как первоначально эксплицируемая форма связи фактического рассудка, который имеет источник собственного обнаружения в рефлексии. На этом можно было бы закончить и остановиться на том, что предельное основание формальной внутренней различённости рассудка на понимание и понятое, образ и бытие и прочие трансцендентальные модусы так и не стало высказано и схвачено в свойственной ему закономерности, не тематизировано правило, в соответствии с которым рассудок всякий раз и "абсолютно" может постигать конкретно встречаемое в опыте сущее…

Можно подумать, что данное трансцендентальное начинание обречено на провал в меру непрояснённости характера трансценденции и постулируемой интериорной глуши трансцендентального рассудка, эгологической возможности той самой встречи, результатом исполнения которой рассудок приводится к содержательному единству с *выступающим* Внешним (res), пускай и квази-первично *находимым* принципиатом или репрезентируемым образцом, моделью. Однако предлагаемая Фихте перспектива

[21] ср. примеч. 15.

трансцендентального опыта[22] в качестве первозначимого принимает *гипотетический* образ единства, или рассудок как образ абсолютного бытия, чтобы путём генетического прослеживания выявить источник определений материального многообразия (Mannigfaltiges) образных форм, внутренне различающихся между собой исключительно в соответствии с законами образного бытия (Bildsein), *категорически* и *конструктивно*: «...это совершенно новый мир усмотрения (Einsicht), в то время как обычное сознание или знание видит лишь образы, готовыми: поэтому, согласно обычному рассмотрению, эти образы именно существуют, и существуют так-то и так-то, ну и хорошо; — но в обычном знании не видится ни образовывание на заднем плане, которое их производит; ни закон (Gesetz), согласно которому они производятся» [6, с. 489, 488]. Понятие образа должно послужить методологической задаче демонстративной восконструкции (Nachkonstruktion): как конститутивных актов, присущих абсолютному рассудку в его связи с предметностью, так и сущностных форм его спонтанности; корня трансцендентального измерения как такового[23], что, предупреждая нас от растворения в предположении некоего лишь акцидентально сущего уровня фактов[24] сознания догматической манеры мышления, разворачивает целостный спектр уровней образных формаций, чьё постижимое завершение и *о*становление (Zum-Stehen-Bringen)[25] располагается по ту сторону объективно спроецированной ре-презентации, достоверности оригинала в копии при отрицании (позитивном, а не аннигилятивном) копии же с целью возыметь истину. Точнее же, суть метода состоит в преодолении фактического способа рассмотрения конечного рассудка посредством оборачивания генетической дескрипции на трансцендентальные условия *становления*[26] рассудочного единства как синтетического единства образа и бытия.

[22] Мы используем этот термин с оглядкой на хайдеггеровское толкование гегелевского проекта опыта сознания, представленного в «Феноменологии духа» [18, с. 187-251; 263-264]. Автор безоговорочно соглашается с требованием предоставить основания состоятельности подобного терминологического, а, следовательно, и проблематического, дублирования. Однако для удовлетворения данного побуждения необходимо абстрагироваться от частных вопросов в различных планах референции и сосредоточиться на общем для Фихте и Гегеля поле вопрошания, отмеченным печатью идеи преодоления латентного эмпиризма Канта, что, в свою очередь, предполагает разбирательство иного ранга. Помимо хайдеггеровского варианта интерпретации замысла «Феноменологии духа», можно посоветовать замечательный анализ гегелевской теории опыта сознания Диого Феррером, см. 19.

[23] Что делает знание знанием, факт сознания фактом в/для сознания, априорное априорным? - вопросы, сводящиеся, в конечном счёте, к проблематике per transsubstantiationem.

[24] Фихте проводит различие между субстанцией и так-то, и так-то фактически и “очевидно” присутствующим перед рассудком сущим, чья конечность и предельная завершённость отнюдь не отменяет характера субстанции даже в самом строго скроенном эмпирическом знании.

[25] Связка, которую гениально перевёл Б.В. Яковенко, сохраняя “спекулятивное” единство духа и буквы Фихте [8, с. 88].

[26] Впрочем, тема времени является наиболее потаённой и как бы исподволь фигурирующей в различных траекториях мысли Фихте. При прочтении его работ бросается в глаза высокая важность немногочисленных утверждений о форме времени, казалось бы, подмечающих лишь её структурную связь с исследованиями, занятыми иными направлениями, и в свою очередь свидетельствующими об отголосках кантовского трансцендентализма в плоскости предпосылок. Пока приведём многообещающий и одновременно “увольняющий” форму времени тезис Фихте: «Согласно *нам, виденье* не совершается во времени, но просто есть, и есть *абсолютная бытийная форма* явления» [6, с. 497]. Какими характеристиками обладает временность, покуда функция упорядочивания представлений приписывается просто созерцанию, или виденью, - не ясно даже после многих попыток прочтения WL 1813, но при том лишь условии, что в поле нашего исследования происходит сопоставление кантовского и фихтеанского вариантов трансцендентализма. Стало быть, необходимо обратиться к WL в строгой обособленности присущих ему систематических связей методологических средств и описаний фактичности рассудка. На трудность WL, связанную со статусом формы времени и темпоральных определений указывает так же то, что, насколько известно, нет полноценных, погружённых в эту тематику анализов и отмечающих перспективы использования понятия времени комментариев. Фихтеведение окутывает табу на смутно просматриваемую черту, как раз позволяющую говорить о том, насколько Фихте близок точкам зрения Бергсона, Гуссерля или Хайдеггера, а в чём он, в свою очередь, пошёл дальше Канта и всё же дальше Шеллинга, оставляющего целое раздолье для эклектики и

Эпизод IV. Генетический анализ чистого рассудка.

Уровень фактичности, объективное созерцание: $\frac{\mathbf{B_3}}{\mathbf{BS-B}}$.

Первый уровень, с которого Фихте начинает анализ, представляет собой конструкцию фактического сознания, состоящую из трёх элементов: а) рассудочная форма, или представление; б) содержание, или «абсолютный объект»; в) понятность, или синтетическое единство представления и представленного [6, с. 487]. Учитывая то, что в действительном знании вышеприведённые компоненты нераздельно являются в органическом единстве, Фихте ставит вопрос о генезисе феномена этого единства - предлагает разложить предположенное на отдельные части, чтобы выявить принцип объединения в его осуществлении, и из такого способа рассмотрения определить: 1) бытийную форму явления и условия возможности явления как того, что *понимается* рассудком, и 2) единство рассудка в двойственности самосознания и направленности на объект.

Из какого пункта должен быть обозрим синтез явления и рассудка и в чём именно происходит единение? Фихте говорит о том, что синтетическое единство не может иметь места вне рассудка, так, чтобы рассудок привходил бы лишь задним числом и составлял связь с противоположным ему предметом. Следовательно, должно существовать нечто третье, устанавливающее единство, а таковым, по Фихте, будет уже затронутое нами ранее *понимание.* «Понимание есть *бытие*: *Образ образа, абсолютно объединенно с образом того бытия*, образного бытия (Bildsein)» [6, с. 494]. Начнём по порядку: образ полагает своё образованное и выступает в качестве принципа относительно последнего; образ образа же также предполагает образованное и подпадает под риск бесконечного повторения, так что образ проецировал бы лишь образ и так in infinitum; бытие, или явление, схватывается в образе и претерпевает модификацию в образное бытие, а образ в свою очередь наполняется содержанием. Так, явление вступает во взаимосвязь с образом и тем самым в форму единства (образ образа), или рассудочную форму. В нашей таблице результат образовывания вписывается в формулу $\frac{\mathbf{B^3}}{\mathbf{BS-B}}$, где B^3 - это образ созерцания, синтезирующий образ (B) и образное бытие (BS)[27]. Однако простым сочетанием через абстракцию разложенных элементов Фихте, конечно, не заканчивает генетический анализ фактичности рассудка.

Рассудочная форма полагает и различие, и тождество между явлением и являющимся, которые, вступая в образное бытие, не перестают ставить над собой вопрос о конституирующем их определения источнике. Понятие образного бытия указывает на проводимое разграничение между трансцендентным и имманентным бытием, тем самым изменяя и переводя явление на уровень фактичности рассудка, т.е. того синтеза, который осуществляется последним относительно *встречающегося* ему исключительно в образной форме нечто = x (на этом уровне созерцание и мышление идентичны по своей функции - апперципировать явление являющегося). Таким образом, форма, заключающая в себе синтетическое единство образа и бытия в образе, есть сам рассудок - B^3 -, проецирующий двоякое: образованное им единство содержания есть модель, в отношении которой он выступает лишь отображением (Abbild), “страдательным рефлексом” постольку, поскольку

делящий полку “тенденциозностей” с современными материалитической диалектикой и спекулятивным реализмом.

[27] См. таблицу; указанные уровни - кроме рассматриваемого нами сейчас - анализа чистого рассудка представляют выдвинутую нами модель, формулам и характеристикам которой в тексте Фихте не отводится места и какой-либо артикуляции. Мы движемся в определённой логике комментария, материал из фрагментов и отрывков которого создаёт некоторые затруднения для накладываемого нами дескриптивного слоя, невольно выполняющего работу сокрытия и забвения, а таблица служит лишь наглядной репрезентацей.

положенное им положено «...не *как* таковое, как образованное, это значит, само образовывание, проецирование, не есть снова в образе... образ = B3 есть поэтому лишь страдательный рефлекс и повторение низшего BS — B. Взаимосвязь между обоими образами совершенно отрезана, и остается хиатус, который дан через *форму* самого высшего образа B^3. Этот хиатус лежит поэтому исключительно в *бытийной* форме образа BS. Каждый образ бытия необходимо есть голый рефлекс»; с другой же стороны, явление претерпевает лишь формальное изменение, оставаясь при этом содержательно тождественным как оно есть в своей первичной данности, которая лишь схватывается в акте, или образовывании, и приобретает формальное основание своего бытия в рассудке - предпосылкой генетического анализа исходного (в смысле лежащего на поверхности) уровня сознания является *предпосылка тождества* при модификации формы [6, с. 495][28]. Хиатус пролегает между образом и образным бытием ввиду отсутствия непосредственного образа связи между ними.

Так, явление есть либо поставленное в виде (Gestalt) образа (нечто, на что накладывается образная модификация) и предположенное рассудком как в-себе бытие для рассудочной формы, либо - взятые порознь - явление и рассудок определяются в образном бытии как содержание и форма, но для этого требуется образ образного бытия, следовательно, рассудочное единство, которое опять же будет натыкаться на первично "немыслимое" как образ явление. Конституируя образное бытие, рассудок лишь фиксирует явление в образе, попадающее в имманентность рассудочной формы и перенося тем самым этот хиатус в сам рассудок как бытийную форму явления. «...рассудок есть абсолютное являние, и наоборот, абсолютное являние есть рассудок: оба растворены друг в друге, друг с другом сплавлены и суть целиком и полностью одно и то же бытие» [6, с. 504].

Нуждается ли образ в сознании образа? Действует ли в WL 1813 определение образа как указывающего за пределы себя, появляющееся в WL 1804(2)? На первый вопрос следует ответить: да, ведь рассудок в модусе понимающего себя должен иметь образ образности, который «...есть лишь в противоположении именно необразности (Nichtbildlichkeit), или бытия» [6, с. 498]. Следует ли из этого то, что образ не имеет самостоятельной значимости и отсылает только лишь к отображаемому бытию? Не совсем: образ есть необходимо полагающий образованное в нём бытие, и лишь в синтетическом единстве образного бытия он может относиться к бытию как трансцендентному пра-образу, копией которого он в таком случае выступает. Сознание живёт корреляцией образа и бытия: «...бытие и образ суть взаимопонятия (Wechselbegriffe)... как могло бы бытие прийти в образ, если бы оно не было непосредственно в образе... как образованный в нем необраз (Nichtbild)» [6, с. 498, 500]. Фихте проблематизирует эту корреляцию, предполагающую единство рассудка в модусах голого рефлекса/отображания и в то же время изначального полагания этого различия. Spaltung между образным бытием как имманентным бытием явления в рассудке и образом, выступающим в качестве внутреннего коррелята бытия, но скрывающим собственно акт полагания себя как рассудка в качестве положенного образа и положенного в форме понимания, свидетельствует о пропасти в границах фактического рассудка ввиду *без-образности* самого различия, генезисом коего должно быть WL: «...разделение есть, не будучи само снова образовано и рефлектировано... образ и бытие суть именно единый, на эти обе формы разделённый образ, различены друг от друга не более, как через то, что дает различие их обоих» [6, с. 498, 502]. Отталкиваясь от процитированного фрагмента, можно поставить лишь внешне кажущийся тривиальным вопрос: как рассудок может быть бытийной формой явления, если речь о явлении и, следовательно, характерном воспринятии формой содержания, возможна после различения противоположного? В роли регулятива нам может послужить замечание, дающее понять, что парадигма взаимо-смены

[28] см. также: «Этот *образ* объекта по содержанию должен быть совершенно равен объекту, и оба должны быть различны лишь тем, что один есть образ, а другой - бытие» [6, с. 523].

Я/Не-Я, как она учреждена Фихте в WL1794/95, нерелевантна в синтезе рассудка/явления или единства/двойственности для направленности анализа на уровень, принципиально отличный от уровня, характеризуемого в WL1794/95 как действительное сознание. Явление и рассудок есть единое образное бытие, раскалываемое и идентифицируемое только одним членом отношения - рассудком, явление же становится продуктом Spaltung'a.

Эта парадоксальное положение дел Фихте описывает в крайне важном для нашего разбирательства фрагменте: «...рассудок есть дальнейшее определяние* чего-то; поэтому он полагает через себя нечто, и так рассудок квалифицирует себя до абсолютной формы рассудка: поэтому рассудок есть также абсолютная бытийная форма. — Мы раньше сказали: Абсолютная бытийная форма явления есть рассудок. Сейчас, напротив, мы говорим всеобщим образом: рассудок именно через себя есть абсолютная бытийная форма, потому что он есть *отставляющий (absetzend), определяющий далее* и *раскалывающий*. Он *раскалывает*, поэтому он отставляет бытие, пребывающее и остающееся в расколе (Spaltung) единство» [6, с. 505, курсив мой - авт.][29].

На фактическом уровне рассудок *действует как* образовывающий образное бытие явления, которое, будучи формально отличным от образа, полагается именно в образе того, что *как* явление представляется коррелятом сознания. Spaltung свидетельствует о проекции, наброске бытийной формы на бытие, пред-полагаемое как необразность, отрицание образного бытия в имманентном созерцании. Но, как выяснилось, и бытие, и образ полагаются разом в самом образном бытии рассудка. Образованное "вступает" во взаимосвязь с образом при воспринятии последнего в форму образа (как образ образа), единственно доступную рассудку, что, корректируя известную формулу esse est percipi, можно резюмировать как "бытие есть воспринятое (как образ в образном бытии рассудка)".

Но возможен ли образ образного бытия как бытия полагающего сознания? Как образуется образ различия явления и рассудка, притом что «рассудок, как дальнейшее определение объекта как образа, есть схватывающий единство в двойственности точки зрения», а также самоопределяющийся «через себя и свою форму как расколотое...» [6, с. 505]? Не являются ли образ и образное бытие наперёд предположенными формами для подходящего к ним и входящего в них рассудка? И наоборот, постулируя трансцендентное бытие явления, не принимаем ли мы рассудок в его без-образной самопонятности? Что с этим синтетическим периодом не так? Такова ситуация hiatus'a на уровне фактичности.

$$\textit{Уровень рефлексивности}: \frac{\mathbf{BS}}{\mathbf{B}\,(\mathbf{BW}) - \mathbf{B}\,(\mathbf{SW})}$$

Эти вопросы прямо ведут к рефлексивному уровню в генетическом анализе чистого рассудка. В выбранном нами ракурсе рефлексия более не может пониматься в качестве некоего обретаемого в потоке свободных ориентаций на что-либо репродуктивно приводимое к актуальной данности имманентного восприятия. И в этом состоит особенность имплицитного учения о рефлексии в WL. Рефлексивность есть фундаментальная имманентная возможность (т.е. не ограничивающаяся "эмпирической" причинностью) сознания быть и становиться принципом образного бытия как плана субъект-объектных конфигураций опыта сознания. Спускаясь вместе с Фихте на конструированный в идеации и значимый в качестве лежащего глубже слой чистого сознания, мы станем иметь дело с рядом формальных различий и конститутивных феноменов имманентного бытия рассудка, которые прояснят себя в сохраняющемся

[29] см. также не менее важный, поскольку ситуирующий ключевую проблему в границах тематики *неразличаемого Различия*: «...между являнием* и его формой теперь больше нет никакого различия, абсолютное являние* есть именно *рассудок*; но если оно есть рассудок, то таковой через свою форму стоит [в] себе самом, дает себе самому бытие: *себе*, в его форме лежащее и *через нее принесенное*, каковое мы можем созерцать лишь из него [6, с. 506].

ракурсе проблемы Spaltung'а: a) образная сущность (BW) и бытийная сущность (SW); b) образ принципиального бытия рассудка при x - B (PSV∇x) - и образ рефлективного бытия рассудка - B (PSV∇NB).

Начнём с верной постановки вопроса о предположенных членах абсолютного сознания, объединяющихся в синтезе образного бытия: правомерно ли утверждать и принимать за отправную точку в-себе бытие рассудка и трансцендентное бытие явления? Если мы оставим последнее - явление - субстанциально существующим и только лишь доступным для схватывания в образе через модификацию, вносимую рассудком при переводе бытия явления в имманентное бытие собственных субъективных коррелятов, то несомненно будет усматриваться следующее: полагая возможность синтеза бытийно разделённых элементов в рассудочной форме, мы тем самым пред-полагаем рассудок как существующий независимо от предметности и лишь впоследствии направляющийся на образ как образ бытия, следовательно, пустой образ без содержания, что совершенно немыслимо, т.к. в образе образовывалось бы бесконечное повторение образной формы. Так, мы либо конструируем трансцендентность фактически предположенных элементов, либо «*имеем* явление уже в рассудке, чтобы его в него принять...» [6, с. 504]. Для того чтобы избежать ухода in infinitum, Фихте на этом этапе генетического анализа вводит следующую максиму: «...не позволять рассудку *под*ходить к уже существующему, но схватывать его как абсолютно органическое единство с явлением, как его *единственно возможную бытийную* форму» [6, с. 504]. Итак, Фихте предлагает "принцип всех принципов" и что из него следует? Дистинкция между рассудком и явлением, образом и бытием оказывается помещённой в общую бытийную форму. Но характеристикой чего значится бытийная форма? Рассудка... Разница проистекает из смыслового изменения понятия рассудка. После вступления в действие методологической максимы, рассудок не есть более абстрагированный из единства фактического сознания субъективный коррелят неизвестно каким и в каком образе являющегося бытия, но как последнее основание наличного бытия *в* и *через* рассудочную форму, приводящую к синтетическому единству уже не трансцендентных предметов и их трансцендентальных определений, а заключающую представление (Darstellung) отношения и связи между образом и бытием в имманентом бытии образных конструкций. Так, приступая к анализу рефлективного уровня, мы переходим к структурам чистого рассудка.

Хиатус между образом образной сущности и образом бытийной сущности в образном бытии. В каком пункте рассудок может, по Фихте, рефлектировать собственные определения? Что служит признаком генезиса чистого рассудка, за которым, фиксируя его внутренние модификации, пытается поспеть WL? Первоначальными модусами бытия рассудка являются *понимание* и *полагание*, которые, как мы увидим далее, создают основное напряжение в генетическом анализе. Если на уровне фактичности внимание Фихте было направлено на достижение очевидной закономерности и основательности *полагания* образа и бытия в образе, что, как выяснилось, не проливает свет, но утаивает природу становления синтетического единства в рассудочной форме, то *понимание* есть сущностно рефлективный модус рассудка, имплицитно содержащий в себе и акт выставления, проекции образа на предположенное бытие, и образовывание образа этого полагания, в свете которого рассудок узнаёт деятельность полагания как свою деятельность, а бытие мыслится как необходимая форма коррелятов. Следующий фрагмент может уточнить наш комментарий: «Понимание, таким образом, и в этом смысле есть основание наличного бытия, именно этого положенного бытия (Gesetztsein)... Что теперь означает понимание? *Образное бытие этого положенного как образ*» [6, с. 509].

Пожалуй, годдаровская метафора “складки существования” как нельзя лучше выражает смысл *понимания*. Образное бытие отныне устанавливает горизонт явления явленного субъективности, включая последнюю в качестве *феномена того же уровня*. Так, мы оказываемся в имманентном бытии абсолютного рассудка и можем анализировать формальные определения отмеченных нами корреляций типа “полагание/понимание” и ситуаций Spaltung’a.

Пройдём чуть дальше в анализе *понимания* и для этого мы не можем не привести следующий объёмный фрагмент: понимание «...есть образ того отставленного образа, а именно его бытия... В этом образе лежит 1) созерцание, полагание образа как существующего... понимание в этом отношении есть лишь мертвый и страдательный рефлекс отставленного; давая через это отношение абсолютный хиатус, раскол, от которого так много зависит. Абсолютное понимание полагает через себя и свое бытие, что оно просто рождает из себя, есть принцип этого х. Это полагание через рассудок пропадает теперь в образном бытии (Bildsein)...» [6, с. 509]. В вышеприведённом фрагменте Фихте использует понятие созерцания в значении полагания того сущего, что в образном бытии получает возможность предметной репрезентации посредством образа, но не в непосредственном явлении, т.к. естественное явление не полагается рассудком в качестве феномена или конструкции [20] (= образ *чего-то*), рассудок имеет дело только с последними. При этом постановка проблемы соответствия между репрезентацией предмета и предметом репрезентации, как кажется, не имеет никакой значимости ввиду того, что WL не интересует предмет опытной действительности, а исключительно априорные условия явления в генетических актах сознания. Однако, как заявляет Фихте в процитированном фрагменте, рассудок в модусе понимания выступает только отображением по отношению к выставленному в образе, не полагая в то же время образ того, что чистый акт полагания принадлежит ему. Таким образом, Spaltung обнаруживается не только между пониманием и полаганием, но и в самом понимании рассудок раскалывается на понимание как полагание образа отображения и на понимание как интеллектуальное понятие того, что образ есть именно образ отображаемого [6, с. 510] - первое есть факт спонтанности расудка, второе - трансцендентальный синтез идентификации. В нижеследующем фрагменте Фихте приступает к анализу идентификации: «...*образное бытие образа*, образомерности (Bildmäßigkeit) в образе, есть *собственная сущность понимания*; и другое, то, что образ х созерцается как бытие, есть лишь через абсолютное бытие и положенное бытие (Gesetztsein) самого рассудка.

Понимание в форме, его внутренняя сущность, как здесь оказывается, есть образ образной сущности (Bildwesen) вообще (понятие); который возможен лишь через образ бытийной сущности (Seinwesen) как необраза... образ бытия есть не что иное, как образ необраза, а образ образа не есть ничто иное, как образ небытия. Каждый из этих обоих отрицает другого и полагается, чтобы в нем отрицаться» [6, с. 510]. Попробуем дать пояснение к этому фрагменту, ведь сказанное в нём может повести наш комментарий дальше. Раньше мы писали о том, что образное бытие есть имманентное поле *встречи* между рассудочными определениями и сущим в форме корреляции образ/бытие; позже мы пришли к тому, что образ и бытие имеют куда более широкое применение и оказываются фундированными в феноменах куда более конститутивных - понимание и полагание; теперь же мы подошли к тому пункту, из которого рассудок становится имманентным бытием феноменов, совершенно немыслимых вне противопоставления модусов полагания и понимания в образном бытии рассудка. Здесь мы имеем дело с расколом внутри образного бытия, смысл которого сводится к тому, что образная сущность, или понятие (образ образа),

есть модус *понимания* образа x (трансцендентальный предмет, пожалуй, так его можно охарактеризовать), выполняющего лишь функцию идентификации нечто как образа. Бытийная сущность же даёт указание на то, что рефлектируемый образ имеет своё основание в *полагании* рассудка, но образа полагания как раз нет. На этом уровне рефлексивность отмечает предел *понимания* и проваливается в пропасть между образами рефлексии, обратной стороной которых является безобразность принципиального бытия рассудка.

Рефлексивность задаёт структуру опыта сознания в определённых модификациях. Так, напряжение между полаганием и пониманием стягивается либо на сторону бытийной сущности, либо образного бытия - обретающих синтетическое единство в тотальном образе субъективности и объективности. Хиатус, раскол более не может обнаружиться в дальнейшем продвижении анализа ввиду ограниченности, налагаемой его "периодическим" место-нахождением в фактически определяющихся модификациях рассудка. Складывается поистине двусмысленная ситуация: рефлексивность тетического сознания открывает возможность усмотрения позиций рассудка по отношению к имманентному бытию как образному бытию, без-образным принципом которого является рассудок, а также к собственному формальному единству при полагании образов, каковое полагание не мыслится самим же рассудком, но только лишь отображается в корреляции к als ob готовой предметности.

Уровень рефлексивности есть аналог того, что Шнелль, анализируя WL 1804(2), обозначил как второй тип образа в значении ausbilden: «Il crée (ausbildet) la conscience d'image et, par là, dans la mesure où il se conçoit comme (une simple) image (alors que la doctrine de l'image consiste justement à manifester le principe), il comprend qu'il lui faut s'anéantir dans son être de simple image. Donc, en s'apparaissant en tant qu'image, il prend conscience du fait de n'être qu'une image face au seul être absolu, la lumière. Et il ne sera alors principe imageant que si elle s'anéantit ellemême. L'image ne peut en effet poser l'être inconcevable que si «d'un seul et même coup» elle s'anéantit elle-même»[30] [13].

В конце изложения WL 1813 Фихте приходит к выводу, в соответствии с которым Spaltung в образном бытии рассудка может быть устранён только в том случае, если рассудок, будучи полагающим образ себя как образа положенного им в образе бытия, будет понимать себя, устанавливая в таком случае синтетическое единство апперцепции. Себяпонимание есть в то же время полагание образа себя. Так, следует поставить вопрос об этой синтетической форме рассудка - есть ли рассудочный образ (единство апперцепции) условие возможности полагания и понимания? Или же полагание и понимание обуславливают утверждение "Я есть образное бытие", которое будет правомерно относительно факта бытия сознания в его образных определениях?

Задавая этот вопрос, мы отсылаем к аналогично нашему заданному вопросу Сартра в его "Трансценденции Эго"[31], и здесь уместно рассмотреть интерпретацию Жана-Кристофа Годдара, который в своей статье о "десубъективации трансцендентального" предпринял попытку совместного прочтения Сартра и Фихте. Приведём красноречивую в

[30] «Он создает (ausbildet) образ-сознание, и тем самым, постольку поскольку он представляет себя как (просто) образ (тогда как учение об образе состоит именно в проявлении принципа), он понимает, что должен уничтожить себя в своем бытии как просто образ. Таким образом, появляясь как образ, он осознает, что является лишь образом перед лицом единственного абсолютного бытия... И тогда он будет принципом образа, только если аннигилирует себя. Образ может предстать перед немыслимым бытием, только если "одним махом" уничтожит себя».

[31] См. 17, с. 15: «стало ли Я, обнаруживаемое нами в нашем сознании, возможным благодаря синтетическому единству наших представлений, или же это оно само фактически объединяет эти представления?»

контексте нашего комментария цитату из “Трансценденции Эго”: «Поскольку моё рефлексирующее сознание является сознанием самого себя, оно является не-полагающим сознанием. Полагающим оно становится лишь тогда, когда оно направлено на рефлексируемое сознание, которое, в свою очередь, не было полагающим себя до своей рефлексии... является ли Я, которое мыслит, общим для двух наложенных друг на друга сознаний, или же оно, скорее, является Я рефлексируемого сознания» [17, с. 27]. Сартр решает проблему необходимости утверждения “Я мыслю” в ракурсе синтетического единства представлений, фундируемых на уровне *трансцендентального поля*. Точнее, проблема заключается в присутствии фактически двух субъективностей, которые получают своё удвоение в высказывании “Я мыслю”. Трансцендентальное поле - это сфера пассивных синтезов абсолютного сознания, которое не нуждается в аттенциональных обращений и, следовательно, тетических актах. Годдар даёт следующее определение десубъективации трансцендентального: «La désubjectivation du transcendantal est d’abord l’abandon de la subjectivité comme principe unifiant et la reconnaissance d’une unité immanente et impersonnelle de la conscience en deçà de sa constitution bipolaire sujet/objet... la désubjectivation du transcendantal ne signifie pas l’abandon de la réflexivité comme ce qui structure en propre le transcendantal. Le réflexif et le subjectif peuvent et doivent être désolidarisés. C’est peut-être même précisément afin de désigner cette réflexivité singulière, a-subjective, sans sujet ou, si l’on préfère, non thétique, qu’a été forgé le concept de “champ transcendantal”...» [10, p. 428][32]. Нам важно подчеркнуть проводимое Годдаром различие между рефлексивностью и субъективностью. Субъективность, таким образом, представляет собой тетический модус, который помимо полагания объективности полагает себя в качестве релятивной модификации, в чем, по мнению Годдара, нет нужды, т.к. рефлексивность есть первоначальный синтез внутренних определений сознания qua сознания. Он пишет: «La totalité de la construction génétique du divers de l’apparaître en quoi consiste la doctrine de la science, repose constamment sur cette réflexivité première de la conscience pure. La démarche philosophique constructive, en tant que réflexion – c’est-à-dire en tant qu’elle est le fait d’une conscience réfléchissante – n’est jamais que la réflexion de cette réflexivité première et n’est elle-même possible que parce que la conscience pure, en vertu de cette réflexivité première, est en elle-même réflexible. Comme Sartre, Fichte affirme la primauté ontologique de la réflexivité irréfléchie sur la réflexion, qui, en réfléchissant la conscience pure, la transforme en une conscience positionnelle de soi et fait naître le Moi comme sujet de ses représentations» [10, p. 429][33]. Мы лишь отчасти можем согласиться с Годдаром. Не оставляет никаких сомнений утверждение о рефлексивной основоструктуре трансцендентального сознания, ведь и в нашем анализе WL 1813 рефлексивность (не рефлексия как акт внутреннего восприятия) была реконструирована как сущностная особенность рассудка, обеспечивающая его

[32] «Десубъективация трансцендентального - это, прежде всего, отказ от субъективности как объединяющего принципа и признание имманентного и безличного единства сознания прежде его биполярной субъект-объектной конституции... де-субъективация трансцендентального не означает отказа от рефлексивности как того, что структурирует трансцендентальное само по себе. Рефлексивное и субъективное могут и должны быть разобщены. Возможно, именно для обозначения этой сингулярной, а-субъективной, бессубъектной или, если угодно, не-тетической рефлексивности и было придумано понятие "трансцендентальное поле"...»

[33] «Тотальность генетической конструкции разнообразия явленности, в котором состоит наукоучение, постоянно опирается на эту первичную рефлексивность чистого сознания. Конструктивный философский процесс как рефлексия - то есть как рефлексия рефлектирующего сознания - всегда является только рефлексией этой первой рефлексивности и сам возможен только потому, что чистое сознание в силу этой первой рефлексивности само по себе рефлексивно. Как и Сартр, Фихте утверждает онтологический примат нерефлексивной рефлексивности над рефлексией, которая, отражая чистое сознание, превращает его в положенное самосознание и порождает Эго как субъект своих представлений».

трансцендентальное единство в рассудочном образе. Но мы не можем согласиться с ним по части нететического характера трансцендентального. Нет нететического сознания - как только оно есть, оно полагает: а) предмет/предметный смысл и б) себя в качестве мыслящего нечто предметно отличное от собственного способа существования. Проблема, с точки зрения Фихте (впрочем, его точка зрения как раз и налагает ограничение на достижение искомого), состоит не в том, чтобы привести к чисто созерцательной очевидности не-тетическое сознание (то, чего добивается Сартр), но, скорее застать первично тетическое сознание в деле его исполнения, esse in mero actu, и противопоставляемое ему в первоначальной со-положенности иное, к которому тетическое сознание уже вторично и фактически обращается как отображение, голый рефлекс. Фихте ставит задачу: отыскать трансцендентальный закон, согласно которому рассудок есть как принцип образа нечто = x, так и принцип образа себя как принципиального бытия. И здесь мы можем напомнить о предпосылке тождества субъективного и объективного содержания: тождественное есть образовывающее (рассудок) и отображаемое (образ-объект); при любых раскладах рассудок есть образовывающий образность как таковую; образность (рассудочный образ) как результат трансцендентальной рефлексии есть в то же время источник Spaltung'a, но Фихте не проводит исследование закономерности hiatus'a. Фихте исследует и отыскивает в имманентном бытии рассудка законы и принципы тетических актов, заполняющих проявляющиеся лакуны, hiatus'ы на разных уровнях читсого сознания, но он так и не проводит анализ понятия (ведь фиксация Spaltung'а возможна при условии его явленности, следовательно, должен быть образ раскола, но его очевидность как раз не может быть поставлена перед сознанием ввиду того, что понимание образа есть в то же время полагание бытия в образе) hiatus'а. Непредметное различие возможно из рефлексивности, однако требуется своего рода обратная сторона синтеза рефлексии. Диого Феррер удачно формулирует связь между себяпониманием рассудка и образом бытия: «A forma mais clara desta separação será estabelecida na auto-compreensão da imagem como diferença do ser, auto-compreensão da imagem, ou do eu, como pura negação, ou como nada, o que significa, como a forma da pura reflexão» [5][34].

Можно выдвинуть вопрос - верно ли то, что утверждением "не существует нететического сознания" устанавливается гарантия необходимого пребывания рефлексивной структуры сознания? Если сознание всегда несёт в себе тетические определения, а рефлектирующее сознание не есть без полагания рефлектируемого сознания и его содержания, то как можно отрицать за сознанием сущностно рефлективную структуру? По уже изложенному мы предоставляем обдумать этот вопрос самостоятельно.

Следует также дать комментарий к понятию трансцендентального поля (нерефлексивному сознанию второй степени у Сартра) и ошибочности приравнивания его а-субъективному единству трансцендентального сознания "до" дистинкции субъект/объект. Несмотря на благоприятный характер интуиции Годдара, внутренняя логика нашего комментария скорее направляет нас в противоположную сторону. Нами установлено, что: а) неполагающее сознание потивосмысленно, следовательно, б) структурная рефлексивность не может не быть учреждением различия субъект/объект (конечно, под словом "структурный" мы имеем ввиду не инвариантность, а вариативный набор модификаций, осуществляющихся на различных уровнях сознания, поэтому, только из положенности субъекта и объекта возникает дальнейшее различие формы и содержания,

[34] «Наиболее четкая форма этого разделения устанавливается в самопонимании образа как отличия от бытия, в самопонимании образа, или самости, как чистого отрицания, или небытия, т.е. как формы чистой рефлексии».

ведь, как нам тоже стало известно, формальные различия как интеллигибельные основания имманентной фактичности являются конститутивными феноменами образного бытия рассудка, трансцендирующего/проецирующего предметность), далее, в) именно в силу двух этих аспектов мы можем, пользуясь наработками Годдара, подправить отчасти верное соотнесение трансцендентального поля Сартра, плана имманенции Делёза и чистого рассудка у Фихте тем, что они имеют то общее, что каждое не само-конструируются в анонимном акте абсолютного "пассивного" синтеза, но само-дифференцируются в форму потока генезиса прото-фактических различий, обусловливающих возможность самосознания.

Уровень рефлексивности подразумевает абсолютную возможность самосознания. На нём рассудок открывается на свои конститутивные акты в качестве раскалывающего и синтезирующего себя же в образе, рефлексе своих полагающих актов, но не видит себя в качестве понимающего деятельность полагания как полагания первоначальных различий.

Заключение. Проблема Spaltung'а в WL 1813 была выявлена нами в комментариях к некоторых, как мы думаем, важнейших фрагментах, в результате которых понятие образа было продемонстрировано в корреляции полагания/понимания. Проблематичность учения об образе и анализе Spaltung'а заключается в рефлективном смещении генетического анализа в сторону конституирования синтетического единства образа и бытия. В конце мы можем сделать допущение, согласно которому единственно релевантным подходом к не только имплицитно включённым в WL конститутивных проблем, но и ко всей линии трансцендентальной философии может быть подход Молчанова как единственно релевантный аналог итогов настоящего комментария. Возможно, присоединяясь к философской позиции Фихте и помещая себя на один уровень с ней, стоило бы отметить общий для Молчанова и, к примеру, Делёза реалистический способ мыслить Различие, состоящий в установлении в качестве отправной точки некое в-себе различаемое бытие, пускай и в имманентном бытии рассудка. Всё же, не осуществляется ли на уровне прото-конструирования имманентной фактичности рассудка тот самый трансцендентальный опыт различения, над тематическим схватыванием которого трудились Эдмунд Гуссерль, Делёз, Деррида и Виктор Молчанов? Как возможно мыслить чистый акт различения без возникающего синтеза в рефлексивной складке субстантивированного сознания и предметного коррелята (исток такого вопрошания можно расположить в V Эннеаде Плотина)? В результате нашего комментария мы вывернули с исчезающих троп (дело философии как истории философии не в упрямом следовании по уже вытоптанным маршрутам от данного под рукой к не-данному основанию нашего обладания, а в том, чтобы продраться через латеральные кушери в обход установленному) единства на путь Различия, сущностные свойства которого располагаются в пределах трансцендентального сознания как полагающего различие предметности и собственных модификаций как коррелятов "этой" предметности.

Таблица синтетических периодов:

Уровень	Формула	Локус hiatus'a
Фактичности	$\frac{\mathbf{B^3}}{\mathbf{BS - B}}$	**Между** *образным бытием* **и** *созерцательным образом (Abbilden)*
Рефлексивности	$\frac{\mathbf{BS}}{\mathbf{B\,(BW) - B\,(SW)}}$ $\downarrow$	**Между** *образом образной сущности* **и** *образом бытийной сущности*

Пояснение к таблице:
B - образ (Bild)
BS - образное бытие (Bildsein)
BW - образная сущность (Bildwesen)
SW - бытийная сущность (Seinwesen)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кант И. Критика чистого разума. М. 1994. 591, [1] с.
2. Hyppolite J. Figure de la pensee philosophique. Presses universitaires de France. 1971. 526 p.
3. Хайдеггер М. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности. СПб. 2016. 495 с.
4. Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. СПб. 2006. 224 с.
5. Ferrer D. Ser e Imagem na Doutrina da Ciência de 1805. In: Revista de Estud(i)os sobre Fichte. 2019. № 19. [Электронный ресурс]. URL: http://journals.openedition.org/ref/1251 (дата обращения: 09.03.2024).
6. Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. СПб. 2006. 619 с.
7. Фихте И. Г. Произведения 1806-07 гг. СПб. 2015. 256 с.
8. Фихте И.Г. Наукоучение 1801-го года. М. 2000. 192 с.
9. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. СПб. 1993. 687 с.
10. Goddard J.-C. 1804-1805. La désubjectivation du transcendantal. [Электронный ресурс]. URL: https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-423.htm (дата обращения: 09.03.2024).
11. Ипполит Ж. Логика и существование: очерк логики Гегеля. СПб. 2006. 318 с.
12. Фихте И.Г. Второй курс лекций по Наукоучению 1804 года. СПб. 2021. 415 с.
13. Schnell A. L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen. In: Archives de Philosophie. 2009. № 3. Vol. 72. [Электронный ресурс]. URL:https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm (дата обращения: 09.03.2024).
14. Bertinetto A. Imaginación, (per)formatividad, (improvis)acción: filosofía de la imagen, filosofía como imagen en el pensamiento de Fichte. In: Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea], 2020. № 20. [Электронный ресурс]. URL: http://journals.openedition.org/ref/1461 (дата обращения: 09.03.2024).
15. Breazeale D. Fichte's nova methodo phenomenologica: On the Methodological Role of 'Intellectual Intuition' in the Later Jena Wissenschaftslehre. In: Revue Internationale de Philosophie. 1998. №. 206 (4). V. 52. P. 587–616. [Электронный ресурс]. URL: http://www.jstor.org/stable/23955611 (дата обращения: 09.03.2024).
16. Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания. М. 2007. 456 с.

17. Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. Набросок феноменологического описания. М. 2011. 160 с.
18. Хайдеггер М. Гегель. Негативность. Разбирательство с Гегелем. СПб. 2015. 319 с.
19. Ferrer D. Teoria do conhecimento e experiência dialéctica na Introdução à Fenomenologia do Espírito de Hegel. In: Studia Hegeliana. 2018. Vol. IV. P. 153-166. [Электронный ресурс]. URL: https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/600577 (дата обращения: 09.03.2024).
20. Schnell A. «Phénomène» et «Construction» (I). La «genèse» fichtéenne et la phénoménologie de Husserl et de Fink. In: Goddard J.-C., Maesschalck M. Fichte: la philosophie de la maturité. T. III: Confrontations etinterprétations. Toulouse. 2017. P. 83-106. [Электронный ресурс]. URL: http://books.openedition.org/europhilosophie/346 (дата обращения: 09.03.2024).

REFERENCES

1. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. Moscow. 1994. - 591, [1] p. (In Russian)
2. Hyppolite J. Figure de la pensee philosophique. Presses universitaires de France. 1971. 526 p.
3. Heidegger M. Nemetskii idealizm (Fikhte, SHelling, Gegel') i filosofskaia problematika sovremennosti [German Idealism (Fichte, Schelling, Hegel) and philosophical problems of modernity]. Saint-Petersburg. 2016. 495 p. (In Russian)
4. Husserl E. Ideia fenomenologii: Piat' lektsii [The Idea of Phenomenology: Five Lectures]. Saint-Petersburg. 2006. 224 p. (In Russian)
5. Ferrer D. Ser e Imagem na Doutrina da Ciência de 1805. In: Revista de Estud(i)os sobre Fichte. 2019. № 19. [Electronic resource]. URL: http://journals.openedition.org/ref/1251 (accessed: 09.03.2024).
6. Fichte I. G. Sistema ucheniia o nravakh soglasno printsipam naukoucheniia; Naukouchenie 1805 g.; Naukouchenie 1813 g.; Naukouchenie 1814 g [The system of the doctrine of morals according to the principles of Science of Khowledge; Science of Khowledge 1805; Science of Khowledge 1813; Science of Khowledge 1814]. Saint-Petersburg. 2006. 619 p. (In Russian)
7. Fichte I. G. Proizvedeniia 1806-07 gg [Works 1806-07]. Saint-Petersburg. 2015. 256 p. (In Russian)
8. Fichte I.G. Naukouchenie 1801-go goda [Science of Khowledge 1801]. Moscow. 2000. 192 p. (In Russian)
9. Fichte I. G. Sochineniia v dvukh tomakh. T. 1. [Works in two volumes. V. 1.]. Saint-Petersburg. 1993. 687 p. (In Russian)
10. Goddard J.-C. 1804-1805. La désubjectivation du transcendantal. [Electronic resource]. URL: https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-423.htm (accessed: 09.03.2024).
11. Hyppolite J. Logika i sushchestvovanie: ocherk logiki Gegelia [Logic and existence: an essay on the Hegel's logic]. Saint-Petersburg. 2006. 318 p. (In Russian)
12. Fichte I.G. Vtoroi kurs lektsii po Naukoucheniiu 1804 goda [Second Course of Lectures on the Science of Khowledge of 1804]. Saint-Petersburg. 2021. 415 p. (In Russian)
13. Schnell A. L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen. In: Archives de Philosophie. 2009. № 3. Vol. 72. [Electronic resource]. URL: https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-405.htm (accessed: 09.03.2024).
14. Bertinetto A. Imaginación, (per)formatividad, (improvis)acción: filosofía de la imagen, filosofía como imagen en el pensamiento de Fichte. In: Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea], 2020. № 20. [Electronic resource]. URL: http://journals.openedition.org/ref/1461 (accessed: 09.03.2024).
15. Breazeale D. Fichte’s nova methodo phenomenologica: On the Methodological Role of ‘Intellectual Intuition’ in the Later Jena Wissenschaftslehre. In: Revue Internationale de

Philosophie. 1998. № 206 (4). V. 52. P. 587–616. [Electronic resource]. URL: http://www.jstor.org/stable/23955611 (accessed: 09.03.2024).
16. Molchanov V. I. Issledovaniia po fenomenologii soznaniia [Investigations into the phenomenology of consciousness]. Moscow. 2007. 456 p. (In Russian)
17. Sartre J.P. Transtsendentsiia Ego. Nabrosok fenomenologicheskogo opisaniia [The Transcendence of the Ego. An Outline of a Phenomenological Description]. Moscow. 2011. 160 p. (In Russian)
18. Heidegger M. Gegel'. Negativnost'. Razbiratel'stvo s Gegelem [Negativity. Dealing with Hegel]. Saint-Petersburg. 2015. 319 p. (In Russian)
19. Ferrer D. Teoria do conhecimento e experiência dialéctica na Introdução à Fenomenologia do Espírito de Hegel. In: Studia Hegeliana. 2018. Vol. IV. P.153-166. [Electronic resource]. URL: https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/600577 (accessed: 09.03.2024).
20. Schnell A. «Phénomène» et «Construction» (I). La «genèse» fichtéenne et la phénoménologie de Husserl et de Fink. In: Goddard J.-C., Maesschalck M. Fichte: la philosophie de la maturité. T. III: Confrontations etinterprétations. Toulouse. 2017. P. 83-106. [Electronic resource]. URL: http://books.openedition.org/europhilosophie/346 (accessed: 09.03.2024).

Сова Минервы: умирает ли аналитическая философия?[1]

Ганс-Йоганн Глок
Профессор философии, заведующий кафедрой Цюрихского университета
glock@philos.uzh.ch

***Аннотация**: По общему, хотя и не всеобщему мнению, аналитической философии немногим более ста лет. Ее нынешнее состояние, по-видимому, характеризуется сочетанием триумфа и кризиса. С одной стороны, в настоящее время это доминирующая сила в западной философии. В англоязычном мире она преобладает уже несколько десятилетий. И из-за институциональных фактов, особенно из-за численного превосходства американских философов и философских публикаций по сравнению с философами и публикациями в других странах, можно говорить о социологическом преобладании аналитической философии в западной философии в целом. Но аналитическая философия также находится на подъеме в германоязычных странах; и она добилась значительных успехов даже в тех местах, которые когда-то считались враждебными, таких как Франция.*
***Ключевые слова:** Аналитическая философия, история аналитического движения, философская школа, библиография, Серл, Райл, Даммит, Рассел, Рорти, Витгенштейн, Глок.*

The Owl of Minerva: Is Analytic Philosophy Moribund?

Hans-Johann Glock
Professor of Philosophy, Head of Department at the University of Zurich
glock@philos.uzh.ch

***Abstract:** By common though not universal consent, analytic philosophy is a little over one hundred years old. Its current state seems to be characterized by a combination of triumph and crisis. On the one hand, it is now the dominant force within Western philosophy. It has prevailed for several decades in the English-speaking world. And due to brute institutional facts, especially the numerical strength of American philosophers and philosophical publications compared to philosophers and publications elsewhere, this amounts to a sociological predominance within Western philosophy. But analytic philosophy is also in the ascendancy in Germanophone countries; and it has made significant inroads even in places once regarded as hostile, such as France.*
***Keywords:** Analytic Philosophy, History of Analytic Movement, philosophical school, bibliography, Searle, Ryle, Dummett, Russel, Rorty, Wittgenstein, Glock.*

© H.-J. Glock (Цюрих). glock@philos.uzh.ch. Южный федеральный университет.
Южный Полюс 11 (1) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-11-58-76

[1] Глок Г.-Й. Сова Минервы: умирает ли аналитическая философия? // The Historical Turn in Analytic Philosophy. Ed. by Erich H. Reck. L.: Palgrave Macmillan. 2013. P. 326 – 348. Перевод К.Д. Скрипника.

> Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек [1].
>
> Г.В.Ф. Гегель, Философия права. (пер. с нем.: Б.Г. Столпнера и М.И. Левиной)

Триумф и кризис. По общему, хотя и не всеобщему согласию, аналитической философии немногим более ста лет. Ее нынешнее состояние, по-видимому, характеризуется сочетанием триумфа и кризиса. С одной стороны, в настоящее время это доминирующая сила в западной философии [2, с. 1-2], [3, с. 3, 7–8]. Она преобладала в течение нескольких десятилетий в англоязычном мире. И благодаря грубым институциональным фактам, особенно численному составу американских философов и философских публикаций по сравнению с философами и публикациями в других странах, это равносильно социологическому преобладанию в западной философии [4]. Но аналитическая философия также доминирует в германоязычных странах; и она добилась значительных успехов даже в тех местах, которые когда-то считались враждебными, таких как Франция.

Аналитическая философия в настоящее время процветает в Германии, Австрии и Швейцарии, будучи реимпортированной после вызванного политическими причинами исхода после 1933 года. Хотя некоторым практикующим все еще нравится думать о себе как о преследуемом меньшинстве, аналитическая философия — это, без тени сомнения, растущая отрасль и самое мощное отдельное движение. Развитие аналитической философии во Франции было более медленным и болезненным процессом, но даже во Франции аналитическая философия в настоящее время является самым быстрорастущим движением. Более того, не случайно, что некоторые из наиболее энергичных сторонников аналитической философии и противников континентальной альтернативы, такие как Жак Бувересс [5] и Паскаль Энгель, являются французами [6]. Аналогичная ситуация в Италии, Испании и многих странах Восточной Европы[1].

Аналитическая философия — это не просто самое важное современное философское движение в институциональном и численном плане. Оно служит также ориентиром для других. Аналитические позиции по любому данному вопросу — это те, которые другие не могут позволить себе игнорировать. Большинство феноменологов, герменевтиков, критических теоретиков и деконструктивистов придерживаются точки зрения не только на аналитическую философию в целом, но и на аналитические теории в своей области, даже если эта точка зрения иногда может показаться коллегам-аналитикам неосведомленной, предвзятой или слегка устаревшей. Напротив, немногие философы-аналитики молодого

[1] Зонтичная организация, Европейское общество аналитической философии, или ESAP, была основана в 1991 году. Ее веб-сайт http://www.dif.unige.it/esap содержит ссылки на центральноевропейское, хорватское, французское, немецкое, итальянское, португальское и испанское общества аналитической философии. ESAP также регулярно организует крупные конференции.

поколения ощущают какую-либо потребность иметь представление о неаналитических доктринах.

В то же время постоянно ходят слухи о «кончине» аналитической философии, о том, что она «перестала существовать» или, по крайней мере, находится в «кризисе», и жалобы на ее «широко воспринимаемые недуги» [7, с. 1, 12; 8, с. xi; 9, с. 445-447, 463-464; 3, часть 1]. Ощущение кризиса ощутимо не только среди комментаторов, но и среди некоторых ведущих действующих лиц. Фон Вригт отметил, что в ходе выпуска, превратившись из революционного движения в философский истеблишмент, аналитическая философия также стала настолько разнообразной, что утратила свой отличительный профиль [10, с. 25]. Эту точку зрения разделяют бесчисленные наблюдатели, которые считают, что обычное различие между аналитической и континентальной философией устарело (например, [11], [12], [13].

Потеря идентичности — это одна общая проблема; потеря энергии - другая. Патнэм неоднократно призывал к «оживлению, обновлению» аналитической философии (например, [14, с. ix]). И Хинтикка утверждал, что «выживание аналитической философии» зависит от того, чтобы начать все сначала практически во всех областях философских исследований [15]. Серль – один из самых стойких и бескомпромиссных сторонников аналитической философии. Тем не менее, даже он признает, что при переходе от «точки зрения революционного меньшинства» к «общепринятой точке зрения истеблишмента» аналитическая философия «утратила часть своей жизнеспособности» [2, с. 23]. Неудивительно, что те, кто более скептически относится к аналитической философии, уже некоторое время ожидают ее замены «постаналитической философией» [16; 17, с. 6; 18].

Наконец, аналитическая философия претерпела исторический или ретроспективный поворот. Среди ее практиков в настоящее время наблюдается широкий интерес к истории философия в целом и истории аналитической философии, в частности. И для некоторых ученых мужей этот поворот к прошлому сам по себе является неотъемлемой частью упадка аналитической философии.

Но, возможно, похоронные речи поспешны. В конце концов, несмотря на многочисленные полуночные похороны, нет никаких сомнений в том, что нечто, называемое «аналитической философией», торжествует на мировом академическом рынке за счет других направлений в западной философии. Таким образом, оставшаяся часть этой главы будет посвящена следующим вопросам: перестала ли аналитическая философия быть самостоятельным и потенциально динамичным движением? Является ли исторический поворот проявлением или, возможно, даже фактором, способствующим ее упадку? Находится ли аналитическая философия в процессе замены «постаналитической» философией? Должна ли аналитическая философия быть вытеснена таким движением? Я дам предварительный ответ «нет» на все эти вопросы.

Смерть от историографии? В то время как аналитическая философия в целом, по общему мнению, находится в кризисе, некоторые направления, бесспорно, процветают. Одним из них является история философии. Это должно вызывать удивление, по крайней мере на первый взгляд. Обвинение в том, что аналитической философии не хватает исторической осведомленности, объединяет двух ее главных соперников в современной

западной философии: континентальную и традиционалистскую философию [19, с. 89][2]. Но пренебрежение аналитической философией к историческим проблемам – это не просто зачаток критики [21], на него указывают также как на одну из отличительных черт аналитической философии [22; 23, с.73-74; 6, с. 184-196]. Действительно, некоторые ведущие сторонники аналитической философии рассматривали его как характеристику того вида философии, который они считали правильным, независимо от того, предпочитали ли они называть последнюю аналитической или «научной» (термин, дорогой логическим позитивистам и Куайну). Таким образом, Куайну приписывают остроту: «Есть два типа людей, интересующихся философией: те, кто интересуется философией, и те, кто интересуется историей философии» [23, с. 39-40]. И Уильямс сообщает: «в одном престижном американском департаменте у высокопоставленного деятеля на двери висело объявление с надписью «Просто скажи нет истории философии» [24, с. 18]. Преступником оказался Гилберт Харман [25, с. 43]. В равной степени это мог быть Фодор, который хвастался своим «незнанием истории философии» и своей способностью написать «книгу о Юме, фактически ничего о нем не зная» [26, с. 1]. Более того, широко распространено мнение, что высокомерное отношение к прошлому нашего предмета является частью самооценки современных англо-американских аспирантов, пытающихся создать видимость «профессионализма», особенно в технических областях, таких как метафизика, философия сознания и философия языка (см. [27, с. 4; 28; 29]).

В этом вопросе наблюдается даже сближение между современным мейнстримом (будь то натуралисты или модальные метафизики) и Витгенштейном. Витгенштейн признался:

> Как бы мало философии я ни читал, я определенно прочитал не слишком мало, скорее слишком много. Я замечаю это всякий раз, когда читаю философскую книгу: это нисколько не улучшает мои мысли, а делает их хуже. (Рукопись 135: 27.7.47; цит. по [30, с. 495]).

Более того, согласно Райлу, Витгенштейн «не только должным образом отличал философские проблемы от экзегетических, но и, что менее правильно, создавал впечатление, во-первых, что он сам гордился тем, что не изучал других философов – что он и сделал, хотя и не так уж много, – и, во-вторых, что он думал, что люди, которые их изучали, были академическими и, следовательно, неаутентичными философами, что часто, но не всегда было правдой» [31, с. 10-11].

В то же время такая «историофобия» не является универсальной чертой аналитической философии и, следовательно, не может служить ни определяющей чертой, ни основанием для огульных обвинений (см. [32]). Многие философы-аналитики претендовали на философскую мантию мыслителей прошлого. Лейбниц снабдил Рассела вдохновляющей идеей о том, что «всякая здравая философия начинается с логического анализа» [33, с. 8]. Айер описал логический позитивизм как «логический результат эмпиризма Беркли и Дэвида Юма» стремился обнажить исторические корни как аналитического движения, так и спекулятивной философии, которую оно стремилось заменить [34, с. 41; 35]. Даже аналитики, которые официально враждебно относятся к истории философии, иногда поддавались тому, что, показательно, стало известно как

[2]Я привожу различие между традиционной, традиционалистской и континентальной философией в Glock, 2008 [19, с. 85-89], см. также [20].

«прекурсоризм». Например, Куайн занимался историческими вопросами, обсуждая онтологическое развитие Рассела, а также истоки лингвистического поворота и контекстуализма [36, главы 7-8].

Действительно, примерно с 1960-х годов наблюдается всплеск аналитической работы по истории философии, что побудило фон Вригта говорить о «ретроспективном повороте» [10, с. 47] (см. также [37, с. 454; 38, с. 61]). Аналитический интерес к прошлому всегда включал древнегреческую философию, к которой философы-аналитики чувствовали сильную близость, хотя их подход был осужден как анахроничный [39]. Но он, ни в коем случае не ограничивался ею и теперь распространяется на все периоды. Так, Энтони Кенни только что завершил четырехтомную историю всей западной философии. Она столь же ясна по стилю и аналитична по своему подходу, как знаменитая «История западной философии» Рассела, в то же время превосходя последнюю с точки зрения текстологической и исторической учености, не говоря уже о беспристрастности суждений [40].

Приближаясь к современности и к теме этого сборника, философы-аналитики в последнее время начали проявлять живой интерес к истории самой аналитической философии. В этом были заслуживающие внимания предшественники, например, *Philosophical Analysis: Its Development between the Wars* Дж.О. Урмсона 1956 года [41], а также соответствующие части *Development of Logic* Уильяма и Марты Нил 1962 года [42] и *A Hundred Years of Philosophy* Джона Пассмора 1966 года [43][3]. Но непосредственные источники этой растущей академической области находятся в другом месте. В 1970-х годах Майкл Даммит открыл дискуссию об исторических истоках аналитической философии своим заявлением о том, что она является «постфрегианской философия» и что она основана на убеждении, что философия языка является основой философии в целом. Влиятельная работа Даммита *Origins of Analytical Philosophy* повествует скорее об «истории мысли» – о пропозициях и аргументах, стоящих в абстрактных отношениях поддержки или конфликта, – чем об «истории мыслителей» [44, глава 1]. Его утверждения и методы впоследствии были тщательно изучены более исторически мыслящими комментаторами, многие из которых базировались в США, спровоцированными как вышеупомянутой историофобией, так и тем, что они считали доксографическим и анахроничным подходами к прошлому, эти философы-аналитики начали сожалеть об отсутствии у аналитической философии исторического самосознания (см., например, [45, с. 2; 46, с. ix; 47, с. vii]).

Последние двадцать лет существенно ослабили силу таких жалоб. Существует непрерывный поток все более исторических работ об отдельных гигантах аналитической философии (выдающихся среди них Griffin [48], Hylton [47], Weiner [49]). Более того, было проведено несколько исторических обзоров аналитической философии (Coffa [50], Skorupski [51], Hacker [52], Stroll [53], Baldwin [54], Soames [55]), подробные трактаты по более конкретным аспектам его разработки (например, Stadler [56], Hanna [57]) и по меньшей мере восемь сборников эссе по истории и историографии аналитической философии (Bell and Cooper [58], Monk and Palmer [59], Glock [60], Tait [61], Biletzki and Matar [8], Reck [62], Beaney [63], см. также Sorell and Rogers [64]). В результате этой бурной деятельности история аналитической философии в настоящее время является признанной областью изучения и специализации [65; 3, с. 28-30]. Более того, начиная с Даммита, исторические вопросы были тесно связаны с вопросом о том, что такое аналитическая философия, и со страстной борьбой за душу и будущее аналитической философии[4].

[3] В некотором отношении история логики была первопроходцем в истории аналитической философии.

[4] Метафилософский вопрос о том, чем является или должна быть аналитическая философия, также возродился независимо от исторических и историографических проблем, особенно в трехстороннем столкновении между куайновским натурализмом, крипкианской метафизикой и недавно возрожденным концептуальным анализом (см. [66], [67]).

Если Гегель прав, и (историческое) самосознание является признаком окончательного упадка, аналитическая философия должна умереть. И некоторые комментаторы действительно интерпретировали исторический или ретроспективный поворот таким образом [3, с. 28-30]. Итак, смерть от исторического самосознания является, может быть, неплохим способом ухода. И все же, какова именно предполагаемая связь между таким самосознанием и упадком философского движения? Исторический поворот может быть симптомом кризиса аналитической философии, или он может быть причиной этого кризиса, или это может быть и то, и другое.

Обращаясь к первой возможности, философы-аналитики, по большому счету, отказались от прежних обещаний предоставить окончательные решения или разрешения всех философских проблем, или предоставления канонических методов, которые гарантировали бы философский прогресс. Хуже того, схоластические, фракционистские, догматические и исключающие тенденции современной аналитической философии дают основания подозревать, что мы миновали героический век аналитической философии (см., например, Glock [19, с. 242-255], Hacker [29]). Заимствуя различие из истории архитектуры, существует реальная опасность того, что аналитическая философия исчерпала свою способность к структурному прогрессу и способна прогрессировать только в отношении приукрашивания. Это может помочь объяснить, почему все большее число начинающих философов-аналитиков переключаются с предметных проблем на исторические. Ибо, по иронии судьбы, последние на самом деле могут обеспечить лучшие перспективы для нового старта. В этом отношении поворот к ретроспективе может показаться симптоматичным проявлением застоя или упадка в том, что касается философской субстанции.

В то же время такое перенаправление аналитических усилий само по себе может представлять собой прогресс иного рода. Питер Хакер сообщает:

> Поразительно, что пессимист по поводу будущего аналитической философии Георг-Хенрик фон Вригт предсказал, что, возможно, все, что в конечном итоге даст аналитическая философия, — это гораздо большая адекватность в обращении с великими философиями прошлого. Я надеюсь, что он был чрезмерно пессимистичен. Но он, безусловно, был прав в том, что инструменты, разработанные в аналитической традиции, нашли плодотворное применение при изучении истории философии [29, с. 7].

Я разделяю мнение, что аналитический подход к истории нашего предмета способствует как улучшению философии, так и истории в целом. Эта идея лежит в основе многочисленные текущие исследования, включая журнал «Logical Analysis and History of Philosophy». Более того, поскольку понимание истории философии либо необходимо, либо, во всяком случае, полезно для решения существенных вопросов, исторический поворот, по крайней мере, обещает возобновление существенного прогресса[5]. Заметим, однако, что многие выдающиеся историки, вышедшие из аналитической традиции, включая Кенни, фон Вригта и Хакера, внесли интеллектуальный вклад за пределами господствующей аналитической философии, и что это может помочь объяснить их превосходство ученость и более глубокое понимание истории.

[5] См. Глок [32, с. 884-393]. В данном случае предпочтение отдается более умеренному из этих двух вариантов. Аргументацию в пользу того, что история, в конечном счете, необходима для философии, см. у Альвареса [68].

Обращаясь ко второй возможности, историческое самосознание можно рассматривать как фактор, способствующий кризису аналитической философии, поскольку оно может подорвать ее чувство идентичности. С точки зрения истории мысли а-ля Даммит, идея о том, что все и только философы-аналитики разделяют определенную доктрину, тему, метод или стиль, может показаться правдоподобной. Однако возникает иная картина, как только мы взглянем на мелкий подробности (или не очень мелкие подробности и условия) и отбросим анахроничную озабоченность теми особенностями, которые кажутся нам важными с нашей нынешней точки зрения. Мы не просто обнаружим, что современная аналитическая философия является очень широким действительно, «храмом», но с самого начала всегда существовало существенное разнообразие даже по важнейшим с метафилософской точки зрения вопросам доктрины, методологии и стиля. Например, среди Фреге, Мура, раннего и среднего Рассела и TLP нет единого мнения о философской роли языка [19, глава 5.1].

В то же время, хотя знание истории аналитической философии может иметь социальные недостатки, например, для репутации корпуса аналитических философов, оно не может иметь интеллектуальных недостатков. Неисследованное философское движение не стоит того, чтобы в нем участвовать. Таким образом, Бини пишет:

> Появление истории аналитической философии как признанной области в рамках более широкой дисциплины философии является признаком более зрелых метафилософских взглядов [69, с. 8].

Бини, вероятно, был бы рад добавить, что это также является основным фактором, способствующим такой зрелости. Если простое представление аналитической философии о себе исторически неустойчиво, тогда следует искать более изощренное. Например, можно рассматривать «аналитическую философию» как понятие семейного сходства или как историческую, выделяющую генетическую категорию. Или можно утверждать, что аналитическая философия — это традиция, объединяемая как историческими отношениями влияния, так и перекрывающимися сходствами [21, с. 2-3].

Все еще самостоятельное движение? И все же, не может ли при ближайшем рассмотрении оказаться, что аналитическая философия просто больше не является самостоятельным философским движением? На мой взгляд, остаются веские аргументы prima facie в пользу идеи о том, что аналитическая философия представляет собой самостоятельный философский феномен.

В то время, когда наметился контраст между аналитикой и континентализмом, Р. М. Хэйр утверждал, что в настоящее время изучается философия «двумя различными способами», способами, относительно которых «можно было бы простить за то, что они думают... на самом деле это два совершенно разных предмета» [70, с. 107]. Совсем недавно Даммит заметил, что «абсурдная пропасть открывалась раньше между «Англо-американской» и «континентальной» философией»; действительно, «мы достигли точки, когда кажется, что мы работаем в разных областях» [44, с. xi, 193].

В то же время за последние десять лет бесчисленное множество наблюдателей из самых разных философских и географических кругов настаивали на том, что обычное различие между аналитической и континентальной философией устарело. Таким образом, Питер Бьери предложил следующий изнурительный эксперимент. В течение целого месяца читайте «Journal of Philosophy» по утрам, а затем Сенеку, Монтеня, Ницше, Чезаре Павезе и Фернандо Пессоа во второй половине дня [13, с. 334]. Слегка изменив установку Бьери и сделав ее еще более садистской, посвятите дневные занятия Плотину, Вико, Хаману,

Шеллингу и Гегелю или Хайдеггеру, Деррида, Иригарей, Делезу и Кристевой. Мысленный эксперимент Бьери проясняет ситуацию. Тем не менее, он указывает в направлении, прямо противоположном выводу, который он поддерживает.

Согласно Бьери, различие между аналитической и континентальной философией является «просто досадной помехой», с которой нельзя мириться [13, с. 343]. Напротив, я думаю, что из предложенных сопоставлений вытекают три следующие вещи: во-первых, существует, по крайней мере, некоторое совпадение в отношении проблем, рассматриваемых во всех этих работах; во-вторых, по крайней мере, некоторые из этих проблем являются философскими по общепринятым стандартам; в-третьих, то, что происходит на страницах «Journal of Philosophy», является особой интеллектуальной деятельностью, которая отличается от деятельности (которая сама по себе разнообразна), которой занимаются другие деятели.

Поэтому неудивительно, что ярлыки «аналитическая» и «континентальная философия» продолжают широко использоваться. Это справедливо даже тогда, когда предлагается, что это различие не является жестким и однозначным. Например, в рецензиях часто можно прочитать не только о том, что книга или автор типичны либо для аналитического, либо для континентального движения, но и о том, что X необычайно чувствителен или непредубежден «для философа-аналитика» или что Y нехарактерно ясен или убедителен «для континентального мыслителя». Различие между аналитическим и континентальным окрашивает философское восприятие даже среди тех, кто не считает его абсолютным; действительно, на него часто волей-неволей ссылаются даже те, кто официально выступает против. В более общем плане нельзя отрицать тот факт, что идея отдельной аналитической философии продолжает формировать институциональную практику философии, будь то через различные журналы, учебники, общества, объявления о приеме на работу или институты [3, глава 1].

Знаменитый «плюралистический бунт» в Американской философской ассоциации (APA) 1978 года противопоставил доминирующий аналитический мейнстрим неаналитическим философам различных убеждений. Бунт, возможно, привел к modus vivendi между этими фракциями внутри АПА, однако это не преодолело интеллектуальных и академических разногласий между ними. Что касается более личного, то после моего переезда в Швейцарию в 2006 году мне с болью напомнили об определенных академических передовицах, которые я надеялся оставить позади, уехав из Германии в Великобританию в 1986 году. В глазах культурного истеблишмента, многих коллег из гуманитарных наук и многих студентов аналитическая философия продолжает представлять собой прискорбное «англосаксонское» отклонение от подлинной философии, будь то традиционалистская или континентальная. Увы, во многих кругах значение имеют, например, не качество кандидата и не его область деятельности, а то, какого стиля философии он придерживается.

Если говорить о более оптимистичной ноте, то даже в настоящее время остается распространенным и весьма полезным объяснять студентам, что определенный факультет, курс или отдельный человек ориентирован на аналитику. Термин «аналитическая философия» не используется в повседневной жизни. Но у него есть стандартное применение, не только в академических кругах, но и среди более широкой образованной публики[6]. Фактически, то, что Грайс и Стросон указали относительно терминов «аналитический» и «синтетический», в равной степени относится и к термину «аналитическая философия» [72]. Хотя нам может не хватать четкого и убедительного объяснения, мы в целом согласны с нашим применением этих терминов.

Безусловно, даже самые устоявшиеся и четко очерченные философские таксономии подвержены неправильному использованию. Но в этом отношении «аналитическая

[6] О разнице между повседневным и стандартным использованием [71, с. 301-304].

философия» ничем не хуже более почтенных ярлыков. Хотя иногда встречаются неправильные применения, они общепризнаны. Рассмотрим следующий, предположительно риторический, вопрос из циркуляра Continuum International Publishing Group (21 октября 2003 г.):

> Интересуетесь ли вы континентальной философией Жиля Делеза или Теодора Адорно или философией аналитической традиции, такой как Фридрих Ницше или Мэри Уорнок?

Никаких наград за обнаружение ошибки. Таким образом, очевидно, что это противоречило бы определению аналитической философии, если бы подразумевало, что Хайдеггер и Лакан являются философами-аналитиками, в то время как Карнап и Остин таковыми не являются. Это также противоречило бы определению, если бы подразумевало, что Рассел и Куайн являются философами-аналитиками, в то время как Фреге и Гемпель ими не являются. Более того, мы согласны не только в том, каковы очевидные случаи. Мы также склонны соглашаться с тем, что по разным причинам считается пограничными случаями, например, Больцано, Уайтхед, более поздние Витгенштейн, Поппер, Фейерабенд и нейрофилософы[7]. Наконец, соглашение не распространяется на список, но может быть распространено на открытый класс новых случаев. Например, ознакомление с резюме позволит большинству профессионалов идентифицировать четких аналитиков и континентальных философов из списка соискателей работы.

Чисто социологический феномен? Современная аналитическая философия, несомненно, является очень разнообразным и плюралистическим явлением. Действительно, в чем заключается аналитическая философия? Я подробно доказывал, что не существует адекватного аналитического определения «аналитической философии» в том виде, в каком оно обычно используется. Не существует тем, доктрин, методов или даже стилей, разделяемых всеми, и только теми, кто общепризнан как философы-аналитики ([19], см. также [73, с. 425-436]).

По крайней мере, что касается доктрин, аналогичная точка зрения была выдвинута Аароном Престоном [9], [3], [74]. Но мы расходимся во мнениях по поводу одного из центральных тезисов. Если я правильно его понимаю, Престон считает, что аналитическая философия как социологическое движение обязана своим существованием иллюзорной идее ее сторонников, а именно, что все они придерживались «лингвистического тезиса» о том, что надлежащая работа философии заключается в анализе языка [3, с. 2-3, 80-82]. Вместо этого я отличаю расцвет аналитической философии через фигуры Фреге, Рассела и Мура от ее лингвистического поворота, осуществленного руками Витгенштейна и логических позитивистов. И бесспорно, что, хотя Мур и ранний Рассел и продвигали концептуальный и логический анализ, они явно отвергали предположение о том, что они анализировали слова или предложения. Таким образом, они определенно не тешили себя иллюзиями, которые ставит Престон, как и Нейрат, не говоря уже о бесчисленных аналитических метафизиках и специалистах по этике, по крайней мере, с 1960-х годов [19, с. 128-134]. Что касается текущего момента, то и Престон, и я попытались прояснить вопрос о том, представляет ли аналитическая философия (все еще) отдельный феномен, путем различения различных возможных таксономий, которые можно было бы применить к ней. Таким образом, я провожу различие между тесно сплоченной философской школой и более свободными группировками, такими как движения или традиции. Аналитическая философия включала школы, подобные древним философским школам, например, Венский кружок, канберрские планеры, группы, которые официально объединены или были

[7] К этому списку Маркони [20] добавляет Чарльза Моррса, К.И. Льюиса, Стэнли Кэвелла и Акселя Хоннет. Я в восторге от всех этих дополнений, кроме последнего.

объединены общими символами веры. Но аналитическая философия сама по себе является гораздо более свободным явлением, философским движением. На самом деле, из-за его несмотря на долголетие нескольких поколений, аналитическая философия приравнивается к традиции [19, с. 151-152, 220-221].

Престон признает, что это законное определение «школы». В то же время он указывает, что существует и другое значение термина «школа», используемого в философском дискурсе. «Школа мысли» определяется «идейными структурами (концепциями, пропозициями, аргументами, теориями)», а не историческими связями. И даже в случае «социально-исторически воплощенной школы мысли» личная передача идей, согласно Престону, менее фундаментальна, нежели общий «образ мышления» [74]. Мне кажется, что как общие идеи, так и исторические связи должны быть необходимыми условиями для членства в такой воплощенной школе. В противном случае, зачем отличать это понятие от концепции упрощенной школы мысли? Однако основное яблоко раздора лежит в другом. Для Престона «аналитическая философия» не является законным таксоном, если только она не представляет собой социально-исторически воплощенную школу мысли. И далее он настаивает на том, что последнее требует большего, чем просто обмена набором методов, а именно обмена набором доктрин или «взглядов». В отсутствие доктринального консенсуса аналитическая философия может быть лишь «социальным феноменом», а не подлинно философским ([74], ср. [19, с. 151-153]).

Этот вердикт предполагает, что только доктрины или взгляды, но не методы, могут считаться подлинно интеллектуальными – логическими, философскими – а не «просто социальными» явлениями. Это предположение ошибочно. От Сократа до Канта и по настоящее время многие философы чувствовали, что именно проблемы и методы выделяют философию как рациональное предприятие, а не как разделяемые догматы веры. В случае аналитической философии акцент на методах, а не на доктринах, особенно заметен. Многие практики прошлого и настоящего заявляли, что аналитическое движение превосходит другие способы философствования именно из-за того, как оно решает философские проблемы, а не из-за конкретных философских взглядов.

Рассел пропагандировал научный метод в философии, а не отдельные философские взгляды. (Как он мог, учитывая его общеизвестную частую смену взглядов?) И он превозносил метод анализа. Таким образом, он аподиктически утверждал, что «всякая здравая философия начинается с логического анализа» и что это осознание представляет собой «такой же прогресс, какой был привнесен в физику Галилеем» [33, с.8], [75, с. 14, см. также с. 68-69]. Оглядываясь назад, он писал:

> С тех пор, как я отказался от философии Канта и Гегеля, я стремился решения философских проблем посредством анализа; и я по-прежнему твердо убежден, несмотря на некоторые современные тенденции к противоположному, что прогресс возможен только путем анализа [76, с. 11].

Согласно Муру, «трудности и разногласия», которые преследуют философию, обусловлены главным образом

> попыткой ответить на вопросы, не выяснив предварительно, на какой именно вопрос вы хотите ответить. ... [философы] постоянно пытаются доказать, что «Да» или «Нет» ответят на вопросы, на которые ни один из ответов не является правильным [77, с. vi].

Эта влиятельная – хотя в настоящее время и недооцененная – тактика постановки вопроса пытается скорее прояснить, чем ответить на вопросы, которые приводят к ошибочным философским альтернативам. В нем методу – концептуальному прояснению – отводится более фундаментальная роль, чем конкретным доктринальным ответам на вопросы.

Витгенштейн пошел на шаг дальше. По его словам, просто не существует законных философских доктрин или взглядов. Философские проблемы основаны на непонимании и, следовательно, скорее требуют разрешения (растворения, dissolutions), нежели ответов. Важен исключительно метод анализа и разъяснения. Витгенштейн заявил, что его «новый метод» философствования представляет собой «излом» в «развитии человеческой мысли», сравнимый с революцией Галилея в науке. И он настаивал на том, что в его работе важны не конкретные результаты, а новый способ философствования, метод или умение, которые позволят нам постоять за себя ([78, аф. 4.003, 4.1272, 6.53], [79, с. 206, и разделы 126-128], [80, с. 113-114], см. [81, с. 258-264, 292-299]).

Манифест Венского кружка – еще один основополагающий документ аналитической философии. Он был назван «Научная Концепция мира» (Wissenschaftliche Weltauffassung). Но в нем недвусмысленно говорится, что «научная концепция мира характеризуется не столько собственными тезисами, сколько базовым подходом, его точками зрения и направлением исследований». «Именно метод логического анализа существенно отличает современный эмпиризм и позитивизм от более ранних версия» [82, с. 305]. Образ, спроецированный Венским кружком, представлял собой общий канон рациональных методов, с помощью которых можно было бы урегулировать доктринальные разногласия – различия в философских взглядах.

Герберт Фейгл однажды подытожил этот методологический этос, сказав, что философская традиция, которую он представлял, вращалась вокруг двух скромных вопросов: «Что вы имеете в виду?» и «Откуда вы знаете?» [83, с. 409], [84]. Наконец, многие современники, отказавшиеся от ранних обещаний аналитической философии обеспечить долговременные и окончательные решения философских проблем, тем не менее, лелеют более скромный идеал: для аналитической философии важна ценность процесса, а не долговечность результата (например, [85], [86]).

Конечно, обычно предполагается, что философские методы дают философские взгляды – хотя и не Витгенштейном и его последователями. И я бы согласился, что философские методы предполагают определенные взгляды. Но философские взгляды также требуют методов для их генерации. Действительно, взгляды, которые являются просто случайными, а не результатом применения того или иного метода, не могут составлять доктрину. Таким образом, зависимость взглядов от методов, по крайней мере, столь же выражена, как зависимость методов от взглядов. Следовательно, эта взаимозависимость никоим образом не способствует определению философского движения через определенные взгляды, а не через определенные методы.

Того факта, что подлинное философское движение может вращаться вокруг метода или стиля, тем не менее недостаточно для реабилитации понятия аналитической философии против анимадверсий Престона. Ибо даже метод анализа или стремление к ясности и аргументации не могут быть использованы для определения аналитической философии, по крайней мере, так я утверждал. На мой взгляд, общепризнанное расширение «аналитической философии» определяется как семейством пересекающихся идеологических особенностей (доктринальных, методологических и стилистических), так и историческими связями влияния. В силу последнего аналитическая философия действительно не является чисто интеллектуальной или философской категорией; она имеет социально-историческое измерение. Но, конечно, из этого не следует, что это понятие является незаконным или ложным. Более того, из этого даже не следует, что оно бесполезно для целей философии. В конце концов, история философии интересуется не

только такими школами мысли, как рационализм, но и воплощенными традициями, такими как античные школы, схоластика, континентальный рационализм, британский эмпиризм или неокантианство. Излишне говорить, что точная идентичность и контуры таких воплощенных школ оспаривается учеными. Однако это лишь показывает, что ситуация с аналитической философией принципиально не отличается от ситуации с другими признанными философскими школами.

Однако из этого следует один момент, и он может быть основным источником скептицизма Престона как по поводу существования, так и по поводу легитимности аналитической философии [3, с. 9-17]. Ярлык не может обладать каким-либо прямым аргументативным, оценочным или нормативным весом. Никто не может законно защищать или опровергать, хвалить или осуждать метод, точку зрения, работу или философа, просто констатируя, является он аналитиком или нет. Следует признать, что некоторые сторонники аналитической философии использовали его в качестве почетного титула, но такому использованию философских таксономий в целом и «аналитической философии» в частности можно противостоять, и этому сопротивлялись, не в последнюю очередь, путем использования аналитических инструментов [19, с. 4-9, 205-212].

Становясь пост-аналитической? Давайте предположим, хотя бы ради аргументации, что в настоящее время аналитическая философия все еще является отдельным явлением и что полезно отличать аналитическую философию от неаналитической. Даже в этом случае возникают два вопроса: сохранит ли аналитическая философия отдельную идентичность в обозримом будущем? И должна ли аналитическая философия сохранять такую идентичность? Что касается первого вопроса, одно неоспоримо. С течением времени историческая традиция аналитической философии будет продолжать становиться еще более раздробленной. Генетическое древо разрослось таким количеством ветвей, что интеллектуальная дистанция между некоторыми из них может быть настолько велика, что их генетическая связь становится все менее и менее значимой для определения того, с какой философией мы имеем дело ([20], см. также [29]). С другой стороны, с достаточной временной дистанции эти растущие различия также могут казаться менее значимыми. Современные философы, как правило, гораздо более живо воспринимают различия, разделяющие различных представителей скажем, континентального рационализма, с одной стороны, и британского эмпиризма – с другой. Тем не менее, это не уменьшило их желания группировать их вместе.

По необходимости, будущее развитие аналитической традиции остается предметом спекуляций. Более того, это будущее будет зависеть не только от философских или интеллектуальных разработок, но и от более широких культурных, политических, социологических факторов. Как насчет нормативного вопроса? В нынешних дебатах этот нормативный вопрос не отделен резко от вопроса о том, как лучше всего описать статус-кво. В одном углу мы находим комментаторов, упомянутых в начале главы. Среди них такой пионер аналитической философии, как фон Вригт, который беспокоится, что она умирает на месте, потому что утратила свою самобытность.

Против этого выступают те с обеих сторон, кто считает такое наведение мостов бессмысленным или, возможно, даже вызывающим зависть. В этом углу мы находим многих континентальных философов, в частности Рорти, который считает, что аналитический/континентальный разрыв стал, возможно, постоянным, но в равной степени безвредным элементом западной философии ([87, гл. 12], аналогично [88, с. 474]). Мы также находим (возможно удивительно) среди них Бернарда Уильямса. Он утверждает, что аналитическая философия преодолела некоторые из своих «прежних ограничений», а что касается политической философии, то он отрицает, что «реформа изменила или изменит ее до неузнаваемости». Более того, хотя аналитическая философия не имеет «определенных границ», даже при широком взгляде на ее сферу охвата она не совпадает с периодом философии [89, с. 167].

В отличие от фон Вригта, большинство из тех, кто ставит под сомнение сохраняющуюся жизнеспособность отдельной категории аналитической философии и разделения аналитическая/континентальная философия, считает, что это развитие является позитивным с философской точки зрения. Многие из них ссылаются на попытки, а некоторые из них внесли свой вклад в попытки наведения мостов между ними. Есть важные мыслители, которые искренне пытались синтезировать эти два понятия или, по крайней мере, быть посредниками между ними, такие как Феллесдал, Тугендхат, Дрейфус, Чарльз Тейлор, Кэвелл и Малхолл.

Показывает ли это, что барьеры, наконец, рушатся? Я думаю, что нет. Хотя эти различные обобщения отличаются друг от друга и интересны, справедливо сказать, что они не определили повестку дня ни с аналитической, ни с континентальной стороны. Они не произвели никакого сейсмического сдвига в сторону, вошедшей в поговорку золотой середины. Даже не ясно, к чему может привести эта золотая середина. Одной из возможностей является постаналитическая философия, то есть континентальная философия, представленная англоязычными комментаторами, которые ссылаются на аналитических мыслителей, таких как Витгенштейн, Куайн и Дэвидсон (например, Тейлор, Кэвелл и Малхолл). Другой возможностью является «постконтинентальная» философия, философия отступников от таких мыслителей, как Гегель, Гуссерль или Хайдеггер, которые включают континентальные темы или идеи в чисто аналитический способ философствования (например, Феллесдал и Тугендхат). К лучшему это или к худшему, но ни один из вариантов не выглядит как продолжение дела[8]. Даже если в сочетании они должны были сократить некоторые доктринальные разногласия, они кажутся неподходящими для преодоления постоянных методологических, стилистических и институциональных разногласий. Такого подвига можно было бы достичь путем общения между более знаковыми представителями обеих сторон. Но рассмотрим знаменитые прямые дебаты между аналитическими и континентальными философами. Полный список должен был бы включать следующее:

- Рецензия Райла на книгу Хайдеггера «Бытие и время»;
- Атака Карнапа на хайдеггеровское «Ничто ничтойствует»;
- встреча в Ройомоне в 1958 году между британскими и французскими философами;
- Атака Бар-Хиллеля на апроприацию Хабермасом к теории речевых актов;
- ссора между Серлем и Деррида из-за теории речевых актов Остина и предполагаемого повсеместного распространения письменности;
- протесты против почетной степени Деррида в Кембридже;
- последствия сокальской мистификации.

Заслуживают внимания два момента. Учитывая высокий уровень различий между аналитическими и континентальными философами, эти столкновения были редкими. Более того, я не вижу оснований надеяться, что даже сейчас эти столкновения могли бы быть решены более мирным путем, или что мы, во всяком случае, приблизились к их проведению более контролируемым и плодотворным образом. Например, несмотря на свою хваленую «аналитическую подготовку», недавние англоязычные защитники Хайдеггера по-прежнему не желают признавать некоторые важные моменты: статья Карнапа не просто опирается на верификационизм, в ней рассматриваются различные способы осмысления изречения Хайдеггера, и они отвергаются по заслуживающим внимания причинам. Они также, по-видимому, считают, что предложение, встречающееся в философском трактате, не может

[8] Это может быть симптомом этого развития, что «Центр пост-аналитической философии» в Саутгемптоне, основанный в 1997 году, был переименован в «Центр философия и ценности» в 2005 году [3, с. 166].

быть осуждено как бессмысленное просто потому, что этому сочетанию слов можно придать значение (на самом деле, любое значение, какое вам заблагорассудится), даже если при таком понимании предложение никоим образом не может обладать аргументативным весом, который ему необходим в его первоначальном контексте.

Или возьмем наиболее продолжительный спор между аналитиками и континентальными философами. Можно было бы поспорить о том, является ли ответ Серля [90] на критику Остина со стороны Деррида [91] резким, но справедливым (как мне кажется) или излишне резким. Но никто не спорит с тем фактом, что реакция Деррида сводится к полному отказу заниматься проблемами на рациональном уровне [92]. Вместо этого он состоит из неясных уклонений, воплей и лингвистических каламбуров. Деррида предполагает, что признание Серлем помощи в его ответе указывает на недостаток интеллектуальной ответственности и честности. И он опускается до того, что приписывает реакцию вымышленному «SARL» (Обществу ограниченной ответственности), Ограниченной корпорации или Обществу с ограниченной ответственностью.

Короче говоря, обмен мнениями между двумя лагерями скорее ухудшил ситуацию, чем улучшил. Если судить по прошлому опыту, то серьезное взаимодействие отношения между аналитической и континентальной философией приведут не к примирению, а к более выраженному отчуждению. Возможно, виноваты условия взаимодействия. Даммит недавно рекомендовал преодолеть разрыв между аналитиками и континенталами, основав журнал, в котором философ-аналитик пишет главу, за которой следует «континентальный» ответ, или наоборот. Я далек от уверенности в том, что эта процедура позволит преодолеть провал коммуникации, о котором справедливо сожалеет Даммит. Более вероятно, что результат был бы таким, как описал Маркони в последующем обсуждении статьи Даммита. Отвечая на континентальную главу, комментатор-аналитик разразился бы потоком вопросов: «Что вы имеете в виду под этим?», «Каково обоснование этого?» и «Как нам понять следующее?» Континентальный респондент, отвечающий на аналитическую статью, напротив, проигнорировал бы общую суть, выделил бы какую-нибудь крошечную деталь и пустился в комментарии об этимологических или исторических аспектах, окружающих эту деталь.

Если аналитический/континентальный контраст устареет, то это не потому, что мы перешли к новому и процветающему синтезу. Но, возможно, он будет вытеснен другими разделениями. Таким образом, было высказано предположение, что различие между аналитической философией и континентальной философией больше не актуально, и что реальная линия разлома в современной философии проходит между натуралистами и ненатуралистами. Более того, поразительно, что это предложение нашло поддержку.

Комментируя оксфордских философов-кантианцев вслед за Стросоном, такой натуралист-аналитик, как Папино, пишет:

> ... в англоязычной философии возникает новое и потенциально более плодотворное разделение. Вместо старого аналитико-континентального раскола мы теперь имеем противостояние между натуралистами и неокантианцами. Натуралисты обращаются к науке как к отправной точке для философии. Неокантианцы вместо этого начинают с сознания. Но, по крайней мере, обе стороны могут понять, что замышляет другая [93, с. 12].

Аналогичным образом, такой постаналитический ненатуралист, как Глендиннинг, пишет:

> Возможно, доминирующим видом аналитической философии сегодня, по крайней мере в Америке, хотя и здесь она растет, является философский

> натурализм. Это традиция, противоположная той, в которой я вижу себя, посткантианской традиции, которая не видит такой преемственности между философией и наукой. Для меня, и я думаю, для многих других, именно в этом сегодня заключаются самые фундаментальные проблемы и споры. И именно поэтому проблема разграничения аналитической философии от континентальной философия становится все менее и менее значимой, и от нее отказывается все больше и больше людей этой профессии [11, с. 214-215].

То, что получается, имеет точки соприкосновения с идеей Престона о том, что если бы аналитическая философия не определялась определенными доктринами, она не считалась бы надлежащим философским течением. Предложение таково: поскольку аналитическая философия больше не может определяться ссылкой на какие-либо доктрины, разделение между аналитиками и континентами должно быть заменено доктринальным различием, которое отмечает реальную линию разлома.

Хотя я и ценю причины, стоящие за этим предложением, я не считаю их подавляющими. Одно из моих сомнений возникает, когда я смотрю на конец цитаты Папино. Он придает большое значение тому факту, что противоборствующие стороны в философском споре, тем не менее, понимают друг друга. Что касается натуралистов и ненатуралистов в аналитической философии, он беспокоится: «Останутся ли они на связи, еще предстоит выяснить. Философская вовлеченность зависит от общего контекста базовых предположений или, по крайней мере, от готовности обсуждать моменты, лежащие в основе конфликта. Если Reference and Consciousness Джона Кэмпбелла - это все, на что можно опереться, перспективы продолжения диалога не радужные». Почему? Потому что «основные идеалы, которые структурируют общую аргументацию Кэмпбелла, покажутся чуждыми читателям-натуралистам, и он демонстрирует тревожное нежелание объяснять их этой более широкой аудитории». Оставляя в стороне этот конкретный случай, я могу посочувствовать такому типу разочарования, поскольку большая часть современной аналитической философии не так ясна, как могла и должна бы быть, и не справляется со своей обязанностью отчитываться за свои допущения. Однако, расставаясь с Папино, я чувствую, что неясность также поражает натуралистов, хотя, возможно, в меньшей степени, и что тенденция принимать их предположения просто как должное на самом деле поражает их в большей степени.

Что еще более важно, Папино прав, оценивая важность взаимного общения. И все же, несомненно, такое общение значительно проще между натуралистами и ненатуралистами, рассуждающими в аналитическом ключе, чем между философами-аналитиками любого направления и большинством их континентальных коллег. Если Папино действительно испытывает трудности с пониманием Кэмпбелла, он должен быть в полной растерянности, читая континентальных мыслителей, таких как Лакан, Делез или Гваттари.

Философия заключается не в том, чтобы разделять доктрины, а в том, чтобы вести рациональную и цивилизованную дискуссию даже о своих самых заветных предположениях. Такая дискуссия остается более легкой среди философов-аналитиков, чем между аналитическими и континентальными философами.

Переходим, наконец, к предписывающей, а не описательной метафилософии. Должны ли мы сознательно пытаться преодолеть оставшиеся барьеры, отделяющие аналитическую философию от континентальной и традиционалистской философии или от прагматизма, поскольку она представляет собой движение на том же уровне общности?

В качестве нового редактора журнала Mind Болдуин призвал не тратить энергию на «укрепление и патрулирование» границы между аналитической и континентальной философией, оставаясь при этом верным достоинствам «непредубежденной ясности и

строгости» [94]. Человек должен оставаться открытым для интересных идей с любой стороны, настаивая при этом на том, чтобы они были представлены таким образом, чтобы их можно было плодотворно обсудить. Этот совет, безусловно, уместен, хотя он должен быть бесспорным. Но может возникнуть соблазн пойти еще дальше. Не может ли оказаться, что существует преимущество философии, представляющей собой единое усилие, как это было в западной философии, по крайней мере, до начала двадцатого века (см. [95, с. 161])? Если философия лучше всего работает как целостная дисциплина или, по крайней мере, как единая область дискурса, то без фракций и коммуникативных барьеры, то головы должны биться друг о друга, независимо от того, обладает ли аналитическая философия или кто-то из ее соперников монополией на философскую мудрость.

В то же время для аналитической философии нет первостепенного интеллектуального императива менять курс исключительно для достижения сближения с другими философскими течениями, ассимиляции с другими интеллектуальными стилями или признания в других академических дисциплинах. Хотя восстановление философии как единой сферы дискурса может быть выгодным, это не должно идти в ущерб за счет строгости, ясности, учености и интеллектуальной честности. Соответственно, не следует стремиться ни к разделению, ни к синтезу ради них самих, а просто ради философского качества. Что нужно аналитической сцене, так это не преднамеренный переход к континентальному, традиционалистскому или прагматистскому образу мышления, а аналитическая философия в другом ключе: привлекательная и вовлеченная вместо схоластической и изоляционистской, коллегиальная, недогматичная и непредубежденная вместо фракционной и исключительной.

По крайней мере, в одном отношении могут быть основания для оптимизма. Многие комментаторы, включая меня, жаловались на то, что аналитическая философия изолирована и не может взаимодействовать с более широкой общественностью [19, с. 247-248]. Однако, как указал Хейлз, по крайней мере, в США на самом деле предпринимались значительные попытки устранить эту слабость, некоторые из них были успешными [96]. Даже если эта тенденция сохранится, она сама по себе не разожжет пламя аналитической философии как очага оригинальных философских инноваций. Но аналитическая философия могла бы поступить хуже, чем серьезно отнестись к своему призванию как к критическому мышлению в широком смысле: средству улучшения дебатов в других областях, но такому, которое от случая к случаю затрагивает детали этих дебатов, а не принятие законов сверху на основе предвзятых обобщений. Наконец, аналитическая философия могла бы также добиться худшего – и фактически добилась худшего, – чем заниматься своего рода критической исторической саморефлексией, которой способствовал ее исторический поворот.

REFERENCES

1. Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg. 1821. 679 p. (In German)
2. Searle J. R. Contemporary philosophy in the United States. In: The Blackwell companion to philosophy. 1996. P. 1-24.
3. Preston A. Analytic Philosophy: The History of an Illusion. London. 2007. 208 p.
4. Rescher N. American philosophy today. In: The Review of Metaphysics. 1993. P. 717-745.
5. Bouveresse J. Why I am so very Unfrench. In: Philosophy in France today. Cambridge University Press. 1983. P. 9-33.
6. Engel P. La dispute: une introduction à la philosophie analytique. Paris. 1997. 250 p. (In French)
7. Leiter B. Introduction: The Future for Philosophy. In The Future for Philosophy. Oxford University Press. 2004. P. 1-19.
8. The Story of Analytic Philosophy. London. 1998. 290 p.

9. Preston A. Prolegomena to any future history of analytic philosophy. In: Metaphilosophy. 2004. Vol. 35. №. 4. P. 445-465.
10. von Wright G. H. The Tree of Knowledge. In: The Tree of Knowledge and Other Essays. Brill. 1993. P. 127-154.
11. Glendinning S. The Analytic and the Continental. In: New British Philosophy: the Interviews. London 2002. P. 201-218.
12. May T. On the very idea of Continental (or for that matter Anglo–American) philosophy. In: Metaphilosophy. 2002. Vol. 33. №. 4. P. 401-425.
13. Bieri P. Was bleibt von der Analytischen Philosophie, wenn die Dogmen gefallen sind? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2007. Vol. 55. P. 333–344. (In German)
14. Putnam H. Renewing philosophy. Harvard University Press. 1995. 248 p.
15. Hintikka J. Who is about to kill analytic philosophy? In: The Story of Analytic Philosophy. London. 1998. P. 253-269.
16. Rajchman J. Post-analytic philosophy. New York. 1985. 275 p.
17. Baggini J. New British philosophy: the interviews. London. 2002. 320 p.
18. Mulhall S. Post-Analytic Philosophy. In: New British Philosophy: the Interviews. London. 2002. P. 237–252.
19. Glock, H.-J. What is Analytic Philosophy? New York. 2008. 306 p.
20. Marconi D. Glock on Analytic Philosophy. In: Teorema: International Journal of Philosophy. 2011. № 1. V. 30. P. 5-18.
21. Monk R. Definitions, Characterisations..." and similar things": Hans-Johann Glock on Analytic Philosophy. In: Teorema: International Journal of Philosophy. 2011. № 1. V. 30. P. 33-41.
22. d'Agostini F. Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni Milano. 1997. 553 p. (In Italian)
23. Macintyre A. The relationship of philosophy to its past. In: Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy. Ideas in Context. Cambridge University Press. 1984. P. 31-40.
24. Williams B. On hating and despising philosophy. In: London Review of Books. 1996. Vol. 18. P. 17-18.
25. Sorell T. On Saying No to History of Philosophy. In: Analytic philosophy and history of philosophy. New York. 2005. P. 43–59.
26. Fodor J. Hume Variations. Oxford University Press. 2003. 176 p.
27. Wilshire B. Fashionable nihilism: A critique of analytic philosophy. State University of New York Press. 2002. 172 p.
28. Wheeler S. Review of Hans-Johann Glock's «What is Analytic Philosophy?». In: The European Legacy. 2009. Vol. 14. P. 768–770.
29. Hacker P. M. S. Analytic Philosophy - the Heritage. In: Teorema: International Journal of Philosophy. 2011. Vol. 30. №. 1. P. 77-85.
30. Monk R. Wittgenstein: The Duty of Genius. London. 1990. 289 p.
31. Ryle G. Autobiographical. In: Ryle / ed. O.P. Wood and G. Pitcher. London. 1970. P. 1–15.
32. Glock H. J. Analytic philosophy and history: A mismatch? In: Mind. 2008. №. 468. V. 117. P. 867-897.
33. Russell B. The Philosophy of Leibniz. London. 1992. 344 p.
34. Ayer A. J. Language, Truth and Logic. Harmondsworth: Penguin. 1971. 207 p.
35. Reichenbach, H. The Rise of Scientific Philosophy. Berkeley: University of California Press. 1951 333 p.
36. Quine W.V. Theories and Things. Cambridge Mass.: Harvard University Press. 1981. 318 p.
37. Wilson M.D. Ideas and Mechanism. Princeton University Press. 1991. 546 p.
38. Critchley S. Continental Philosophy: A Very Short Introduction. Oxford University Press. 2001. 176 p.

39. Annas J. Ancient Philosophy for the Twenty-First Century. In: The Future for Philosophy. Oxford University Press. 2004. P. 25–43.
40. Kenny A.J.P. A New History of Western Philosophy. 4 Volumes. Oxford University Press. 2004 –2007.
41. Urmson J.O. Philosophical Analysis: Its Development between the Wars. Oxford University Press, 1956. 270 p.
42. Kneale W. The Development of Logic. Oxford. 1984. 345 p.
43. Passmore J. 100 Years of Philosophy. London. 1966. 300 p.
44. Dummett M.A.E. The Origins of Analytical Philosophy. London. 1993. 279 p.
45. Sluga H. Gottlob Frege. London. 1980. 203 p.
46. Baker G.P. Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle. Oxford. 1988. 348 p.
47. Hylton P. Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy. Oxford. 1990. 420 p.
48. Griffin N. Russel's Idealist Apprenticeship. Oxford. 1991. 290 p.
49. Weiner J. Frege in Perspective. Cornell University Press. 1990. 307 p.
50. Coffa A. The semantic tradition from Kant to Carnap: to the Vienna station. Cambridge University Press. 1991. 460 p.
51. Skorupski J. English Speaking Philosophy 1750–1945. Oxford University Press. 1993. 248 p.
52. Hacker P.M.S. Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy. Oxford. 1996. 314 p.
53. Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. New York. 2000. 304 p.
54. Baldwin T. Contemporary Philosophy: Philosophy in English Since 1945. Oxford University Press. 2001. 304 p.
55. Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1. Princeton University Press. 2003. 432 p.
56. Stadler F. Studien zum Wiener Kreis. Frankfurt. 1997. 1053 p. (In German)
57. Hanna R. Kant and the Analytic Tradition. Oxford University Press. 2001. 328 p.
58. Bell D., Cooper N. The Analytic Tradition: Roots and Scope. Blackwell. 1990. 322 p.
59. Monk R. Bertrand Russell and the Origins of Analytic Philosophy. Bristol. 1996. 382 p.
60. The Rise of Analytic Philosophy / ed. H.J. Glock. Oxford. 1997. 112 p.
61. Tait W. Early Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein. Illinois. 1997. 291 p.
62. Reck E. From Frege to Wittgenstein. Oxford University Press. 2002. 488 p.
63. Beaney M. The analytic turn: analysis in early analytic philosophy and phenomenology. Routledge. 2011.304 p.
64. Sorell T. Analytic Philosophy and History of Philosophy. Oxford University Press. 2005. 240 p.
65. Beaney M. What Is Analytic Philosophy? Recent Work on the History of Analytic Philosophy. In: British Journal for the History of Philosophy. 1998. Vol. 6. P. 463–472.
66. Williamson T. The Philosophy of Philosophy. Oxford. 2007. 352 p.
67. Glock H.J. From Armchair to Reality? In: Ratio. 2010. V. XXIII. 2010. P. 339-348.
68. Alvarez M. Glock on Analytic Philosophy and History. In: Teorema: International Journal of Philosophy. 2011. № 1. V. 30. P. 95-102.
69. Beaney M. Putting Analysis rightfully back into Analytic Philosophy. In: Teorema: International Journal of Philosophy. 2011. № 1. V. 30. P. 87-94.
70. Hare R.M. A School for Philosopher. In: Ratio. 1960. Vol. 2. P. 107–120.
71. Ryle G. Ordinary Language. In: Collected Essays. Vol. II. London. 1953. 298 p.
72. Grice H.P., Strawson P.F. In Defense of a Dogma. In: Philosophical Review. 1956. № 65. P. 141–158.
73. Glock H.J. Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? In: Metaphilosophy. 2004. Vol. 35. P. 419–444.

74. Preston A. Two wrongs don't make a right: a response to Glock's «What is analytical philosophy?». In: Teorema: International Journal of Philosophy. 2011. № 1. Vol. 30. P. 53-64.
75. Russell B. On Scientific Method in Philosophy. In: Mysticism and Logic. London. 1914. P. 75–93.
76. Russell B. My Philosophical Development. London. 1985. 279 p.
77. Moore G.E. Principia Ethica. Cambridge University Press, 1903. 352 p.
78. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. London. 1961. 278 p.
79. Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford. 1967. 308 p.
80. Wittgenstein L. Philosophical Occasions. Indianapolis. 1993. 234 p.
81. Glock H.J. A Wittgenstein Dictionary. Oxford. 1996. 456 p.
82. Carnap, R., Neurath O. Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis. In: Gesammelte Philosophische und Methodologische Schriften. Band 1. Hölder-Pilcher-Tempsky. 1981, P. 299–336. (In German)
83. Feigl H. Inquiries and Provocations: Selected Writings 1929–1974. Dordrecht. 1981. 468 p.
84. Aune B. Feigl and the Development of Analytic Philosophy at the University of Minnesota. [Electronic resource]. URL: http://www.umass.edu/philosophy/PDF/Aune/feigl.pdf (accessed: 24.12.2023).
85. Føllesdal D. Analytic philosophy: what is it and why should one engage in it? In: Ratio. 1996. № 3. Vol. 9. P. 193-208.
86. Beckermann A. Einleitung. In: Grundbegriffe der Analytischen Philosophie Stuttgart. 2004. P.1–12. (In German)
87. Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1982. 237 p.
88. Rockmore T. On the Structure of Twentieth Century Philosophy. In: Metaphilosophy. 2004. Vol. 35. P. 466–478.
89. Williams B. Philosophy as a Humanistic Discipline. Princeton University Press. 2006. 248 p.
90. Searle J. Reiterating the Differences: a Reply to Derrida. In: Glyph. 1977. Vol. 1. P. 198–208.
91. Derrida J. Signature, Event, Context. In: Glyph. 1977. Vol. 1. P. 172–197.
92. Derrida J. Limited Inc. Northwestern University Press. 1988. 160 p.
93. Papineau D. Is this a Dagger? In: Times Literary Supplement. February 14, 2003. P. 12.
94. Baldwin T. Editorial. In: Mind. 2006. № 115.
95. Quinton A. Continental Philosophy. In: The Oxford Companion to Philosophy. Oxford University Press. 1995. P. 161–163.
96. Hales S.D. Review of Hans-Johann Glock «What Is Analytic Philosophy». In: Notre Dame Philosophical Reviews. [Electronic resource]. URL: http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=14386 (accessed: 24.12.2023).

«Нам бросают намёк»: пьеса А. Адамова «В фиакре» и III Семинар Ж. Лакана

Наталья Викторовна Груба
Независимый исследователь
natalia.v.gruba@gmail.com

Аннотация: *Статья посвящена сопоставлению и анализу не переведённой на русский язык пьесы Артюра Адамова «В фиакре» (1959) и семинара Жака Лакана «Психозы» (1955–1956). Опыт пристального чтения, при котором тексты обоих авторов рассматриваются в диалоге, позволяет выявить ряд параллельных мест, сближений и взаимных прояснений. Несмотря на очень близкий, если не сказать идентичный, культурный и исторический контекст, тексты Адамова и Лакана практически не рассматривались в связи друг с другом. Между тем ряд силовых линий — граница между безумием и повседневностью, внимание к языку и структуре речи, сопряжение индивидуального и социального — позволяет соотнести тексты, прочитать их как герменевтические ключи друг к другу. Рассматриваемые в статье тексты связаны и более непосредственно, так как обращаются к одному источнику — клиническим исследованиям паранойи Г. де Клерамбо. И Адамов, и Лакан обращаются к понятию «намёка» как установки на герменевтическую расшифровку случайных, в пределе — всех, окружающих явлений. Эта особенность становится одним из центральных феноменов, характеризующих речь, язык, взаимодействие с Другим и с миром главных героев. Интерес А. Адамова к психоанализу, философии языка, социальной проблематике и театру абсурда позволяет рассматривать его тексты не только в художественном, но и более широком философском, экзистенциальном и социальном ключе. Несмотря на обширный корпус текстов, посвящённых социальному и абсурдистскому театру, малоизвестные ранее пьесы Адамова представляют художественный и исследовательский интерес в современном контексте.*

Ключевые слова: *театр абсурда, Артюр Адамов, психоанализ, Жак Лакан, паранойя, Гаэтан де Клерамбо, намёк.*

“We are thrown a hint”: A. Adamov’s play “In Fiacre” and J. Lacan’s III Seminar.

Natalia Viktorovna Gruba
Independent researcher
natalia.v.gruba@gmail.com

Abstract: *The article is devoted to the comparison and analysis of Arthur Adamov's play “In Fiacre” (1959), which has not been translated into Russian, and Jacques Lacan's seminar “Psychoses” (1955–1956). The experience of close reading, in which the texts of both authors are examined in dialog, reveals a number of parallel places, convergences and mutual clarifications. Despite their very close, if not identical, cultural and historical contexts, Adamov's and Lacan's texts have hardly been considered in conjunction with each other. Meanwhile, a number of lines, like connection between madness and everyday life, attention to language and the structure of speech, the interrelation of the individual and the social, link these texts, allowing us to consider them as hermeneutical keys to each other. The texts considered in this article are also linked more directly, as they refer to the same source, the clinical studies of paranoia by G. de Clérambault. As a central phenomenon characterizing speech, language, interaction with the Other and with the world, both authors consider the concept of “hint” as an attitude to hermeneutic decoding of random, in the limit — all, surrounding phenomena. A. Adamov's interest in psychoanalysis,*

philosophy of language, social problematics and absurd drama allows us to consider his texts not only in an artistic, but also in a broader philosophical, existential and social way. Despite the extensive corpus of texts devoted to social and absurdist theater, Adamov's previously little-known plays are of artistic and research interest in the modern context.
Keywords: *theater of the absurd, Arthur Adamov, psychoanalysis, Jacques Lacan, paranoia, Gaëtan de Clérambault, suggestion, hint.*

© Н.В. Груба (Санкт-Петербург). natalia.v.gruba@gmail.com. **Южный Полюс 11 (1) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-11-77-88**

История театра абсурда тесно связана с развитием психоанализа, как на уровне взаимовлияния идей, нарративов, так и личных знакомств, жизненных обстоятельств. Ионеско, Беккет и Адамов имели опыт личного анализа. Ионеско одобрительно отзывается о возможностях психоанализа в понимании психической жизни, но подчёркивает первостепенную важность для драматического произведения художественной формы перед психологизмом героев [1]. Беккет испытывает разочарование после двухлетнего анализа у Биона, но силу их взаимного влияния можно проследить в текстах обоих многие годы после разрыва [2]. Исследователи творчества Адамова отмечают определяющее влияние идей Юнга на писателя [3, 4, 5]. Однако сложно найти упоминания о взаимодействии или взаимовлиянии Адамова и Лакана. Они живут в одно время в Париже и в юности оба общаются с кругом сюрреалистов. В автобиографической книге «Человек и дитя» Адамов [6] упоминает юную Сильвию Батай, которая играет в его ранних спектаклях. Но возможно не менее значимой, чем общий социальный и культурный контекст, оказывается опосредованная связь через обращение к одному источнику — это тексты и идеи Гаэтана де Клерамбо. Как известно, Лакан является его учеником, и III семинар [7], прочитанный в 1955–56 гг., посвящен психозам, в частности — теории психических автоматизмов Клерамбо. Адамов обращается к описаниям клинических случаев, встречавшихся в практике Клерамбо, и выбирает пример коллективного психоза навязчивости: «Одновременное помешательство трёх сестёр с преобладанием бреда у одной из них. Мания преследования. Бредовые интерпретации. Бродячий образ жизни; пребывание в отелях, в фиакрах» [8, с. 113]. Результатом художественного переосмысления этого примера стала радиопьеса 1959 года «В фиакре» [9]. Так, опираясь на одну и ту же клиническую практику, Адамов и Лакан создают художественный и философский тексты, в которых можно обнаружить ряд очевидных и неочевидных параллелей.

Сначала обратимся к содержанию радиопьесы. Она состоит из вводной части и двух действий. В начале мы слышим голос Ведущего, который сообщает нам о том, что в основе дальнейших событий лежит реальный случай коллективного бреда (“le délire collectif”), взятый из книги Клерамбо «Заметки о психиатрии» (“Oeuvre Psychiatrique”), и сообщает основные факты, подчеркнув в конце, что пьеса является художественным осмыслением, а не инсценировкой этой истории. Три сестры — Жанна, Аннетта и Клотильда — доставлены в комиссариат из-за конфликта с извозчиком. Они не могут заплатить за проезд, сообщить, где они проживают, но утверждают, что ведут такой образ жизни по собственному желанию. Их отправляют на освидетельствование к Доктору (Судебному медику). В заметках он подробно описывает их небрежную поношенную одежду и шляпы, измученные тревожные лица. В ходе беседы врач выясняет детали из их прошлой жизни: взбалмошный деспотичный отец, в прошлом — успешный делец, разорившийся к концу жизни; мать, посвятившая свою жизнь дочерям и ограждавшая их от всех жизненных забот. После смерти обоих родителей сёстры оказываются беспомощными в повседневной социальной жизни и проводят дни, катаясь в фиакрах по улицам Парижа.

Первое действие разворачивается в фиакре. Мы становимся свидетелями ссор между Извозчиком и сёстрами. Требования оплаты за проезд встречают поток просьб, возражений

и упрёков: сёстры уговаривают подождать, апеллируют к личному знакомству («Вы ведь знали нашего отца!»; здесь и далее — перевод К. Османовой), и пытаются давить авторитетом («Вы понятия не имеете, с кем разговариваете! Мы — честные женщины!»). Извозчик то останавливается и требует, чтобы сёстры покинули фиакр, то вновь соглашается ехать.

> Извозчик *(сходит с места, открывает дверцу)*. Давайте-ка все на выход! Кому говорю!
>
> Жанна. Но, в конце концов, господин кучер, к чему так злиться? Это несправедливо! Что мы сделали?
>
> Аннетта, *притворяясь уверенной*. Вы понятия не имеете, с кем разговариваете!
>
> Клотильда, *очень нежно*. Дружочек, будьте милосердны! Войдите в наше положение... Мы думали, что поступаем правильно.
>
> Жанна. Не наша в том вина, что нам приходится жить в фиакрах… Мы думали, что поступаем правильно, выбрав такую жизнь…
>
> [...]
>
> Извозчик, *раздражённо*. О нет! Не начинайте опять ваши байки! Я хочу только, чтобы вы заплатили за проезд. Вы мне сказали, что возьмёте фиакр на три часа, но мы катаемся уже целых восемь!

Мы видим классическую оппозицию господина и раба, где «раб» управляет ситуацией не только метафорически, но и буквально. Эти споры перемежаются со сценами препирательств между сёстрами. Две старшие сестры, Жанна и Аннетта, постоянно обмениваются осуждающими намёками в адрес младшей, Клотильды: они считают сестру фривольной в отношениях с мужчинами (в частности, с извозчиком), обвиняют её в том, что они остались без дома.

> Клотильда. Дружочек, будьте милосердны, покатайте нас ещё немного! Мы вас вознаградим!
>
> Жанна, *тихо*. Аннетта, ты это слышишь? Она назвала его «дружочек».
> [...]
>
> Жанна, *тихо, но с яростью, обращаясь к Аннетте*. Только послушай! Старая песенка! Она пытается его соблазнить! И этого тоже!
>
> [...]
>
> Аннетта, *тихо, Жанне*. Ты права, она становится невыносимой. Скажи ей, ты же старшая!

Жанна, *тихо*. Ты прекрасно знаешь, она никогда не слушает! *(Гневно.)* Потому что у неё якобы тонкая талия, и она считает, что ей всё позволено.

[…]

Жанна, *возмущённо*. Начинается! Опять откалывает свои номера. Думает, если ей всего сорок восемь…

Клотильда предстаёт как предательница, которую уличают в связи с коварной мужской фигурой — отцом («Ты хочешь нам зла, как папа»), извозчиком («Она назвала его «дружочек») и неким Луи, возможно, женихом, с которым как-то связана история разорения семьи и продажи дома.

Клотильда, *неистово*. Я повсюду могу ходить с высоко поднятой головой! Это потому, что я знаю, что такое — взаимность, я всегда жила во взаимных чувствах, мне известно, что такое общие привычки...

Жанна, *кричит*. Взаимность! Какая мерзость!

Аннетта, *Клотильде*. Уж не знаю, в чём ты там жила, но я знаю, что твоё имя использовалось в моих документах. Кто выселил нас с улицы Коленкур? Кто отдал своё имя, предложил своё имя первому встречному?

Жанна. Да, кто? Кто? Первому встречному! Довели мать до смерти!

Клотильда. Я думала, что поступаю правильно. И потом, всё не так, как вы говорите.

Почти все реплики прерываются, герои перебивают друг друга и ссылаются на неизвестные читателю обстоятельства. Действие заканчивается ремаркой: «Шум улицы постепенно нарастает. Затихают и смех Аннетты и Жанны, и крики Клотильды. Фиакр, как прежде, мчится вперёд».

Второе действие открывается беседой между тремя персонажами, которые не были заявлены в вводной части: Медсестрой, Медбратом и Ночным сторожем, которые обсуждают пациентов клиники. В числе прочих они упоминают «двух старых дев», которые ожидают беседы с врачом.

Ночной сторож. Я вот что думаю: они хотели убить извозчика.

Медсестра. Какого извозчика?

Ночной сторож. Того, что управлял фиакром. Эти три чокнутые живут в фиакре.

Медсестра. Три? Но вы только что говорили, что их две.

Ночной сторож. Да, осталось две. Но было-то три. Беда в том, что третья… прикончили её сестрички.

Медбрат. Мы ничего об этом не знаем.

Далее приводят старших сестёр Жанну и Аннетту, входит Доктор — и начинается их разговор. Постепенно из реплик героев проясняются некоторые обстоятельства жизни сестёр, о которых мы только догадывались в первом действии: об их прошлом, о родителях, о том, как они оказались на улице. А также впервые отчетливо проявляется содержание бреда — сёстры рассказывают, что вокруг них сложился заговор людей, которых хотят их погубить, вода в отелях была отравлена, а мужчины делали непристойные предложения. Люди из «реального» мира оказываются подделками: «это был ненастоящий священник» (“un faux aumônier”), «это был ненастоящий извозчик» (“un faux cocher”).

Жанна. Мы были напуганы…Отели…Эти молодчики в ливреях…
Аннетта, *перебивает*. Во многих наших комнатах отказывались работать камины. Однажды мы обнаружили в воде привкус яда. На улице Летор нас преследовали и кричали, что мы никчёмные. Нигде и никогда мы не могли обрести покой — только на колёсах, только в фиакре.

[…]

Доктор. Вы заявили в участке, что против вас была создана некая Лига, однако, вы не имеете представления, кем и как. *(Жёстко)*. Полагаете ли вы, что мадемуазель Клотильда и ваш отец были членами этой Лиги?

Разговор кружится около отсутствующей младшей сестры, но напрямую об этом никто не говорит. Врач несколько раз уточняет: «Ваша сестра есть… то есть была...», или: «Мы это слышали все трое — Вы хотите сказать “двое”?». Жанна порывается что-то рассказать, но Аннетта её всё время грубо перебивает и одёргивает:

Жанна, *манерно*. Разумеется, всё произошло так быстро. Вот если бы Клотильда…

Аннетта, *грубо*. Не тараторь, Жанна, ты устала.

[…]

Жанна. Однажды под новый год из-за дождя мы остались стоять под козырьком.

Доктор, *изображая невозмутимость*. Все трое?

Аннетта, *вскрикивает*. Жанна, замолчи, замолчи! Не рассказывай об этом!
[…]
Аннетта. … Мы всегда, втроём, думаем одно и то же, мы думаем все трое одновременно.

Доктор. Почему вы говорите «думаем», а не «думали», ведь формулировка «думали» представляется мне более точной.

Аннетта. Потому что со времён осады Парижа мы никогда не разлучались.

Доктор. Без сомнения… Но сегодня-то вы разлучены. Ну, скажем так, какая-то сила вас разлучила.

К концу сцены вопросы Доктора становятся более резкими и прямыми. Мы узнаем, что младшая, Клотильда, была помолвлена с мужчиной, которого Жанна также считала своим женихом. Если это тоже не было коллективным бредом (что, впрочем, для сюжета неважно):

Доктор, *медленно, после паузы*. И по этой самой причине вы выкинули вашу сестру, мадемуазель Клотильду, из фиакра? Потому что она обручилась с молодым человеком, которого мадемуазель Жанна считала собственным женихом? *(Пауза.)* Видите ли, я помню, что вы вчера говорили в участке.
(Жанна всхлипывает.)

Аннетта. Вы не имеете никакого права так с ней разговаривать, господин доктор! Это наша старшая сестра, и она слишком несчастна. Конечно, можно сказать, что она старомодна. Но её ли в том вина?

Жанна, *всхлипывая*. Это не моя вина! Это не моя вина! Это всё Аннетта, это она хотела… Она больше не могла, это правда. Клотильда насмехалась над нами, насмехалась над нами! И извозчик тоже! Они вдвоём над нами насмехались! Она показывала ему грудь, он смеялся, они оба над нами насмехались!.. Это не моя вина, не моя вина. Я клянусь вам сердцем матери!

В финале мы так и не можем однозначно сказать, что произошло в реальности, отделить бред от действительности. Был ли у Клотильды жених, действительно ли он с помощью махинаций отнял у сестёр дом, выкинули старшие сёстры младшую под колеса фиакра или это был несчастный случай. Сцена завершается громкими рыданиями.

Жанна. Она плохо говорила о маме. Она говорила, что нам следовало оставить маму, ещё давно, когда нам было тридцать лет… Но мы, мы так не считаем! Мы оставались с мамой до её смерти, и думали, что поступаем правильно.

Аннетта. Но мы и Клотильду не бросали, мы оставались с ней везде, днём и ночью, в отелях, на улицах, в ожидании фиакра, в фиакрах…

Доктор. И такой-то компанией вы и оставались до смерти, я понял.

Жанна и Аннетта, *всхлипывая*. Мы думали, что поступаем правильно, господин доктор, мы думали, что поступаем правильно.

Рыдают всё громче и громче. Слышно, что хлопают двери (как и в начале), кто-то стонет. Песня «В фиакре» звучит вдалеке, нарастает и перекрывает рыдания двух сестёр.

В пьесе нет третьего акта, который предложил бы нам прояснение прошлого или будущего сестёр, катарсис, спасение или наказание. Он как будто выкинут — так же, как Клотильда. Или, как пишет Лакан в III Семинаре, «на самом деле никакого синтеза нет [...] всякое воображаемое равновесие в отношениях с другим принципиально не стабильно» [7, с. 126].

Поверхностный взгляд позволил бы провести параллель между историей трех сестёр у Адамова и случаем общего «бреда на двоих» матери и дочери, который Лакан описывает в четвёртой главе III семинара — налицо коллективный характер, идеи преследования, опасности со стороны мужской фигуры и эротический контекст. Но Адамов работает прежде всего с языком, речью героев, а не сюжетной линией, и благодаря этому создает особую драматическую ситуацию, одновременно эмоциональную, социальную, экзистенциальную и структурную. Именно это внимание к языку создает пространство для объёмного сопоставления радиопьесы Адамова с философско-психоаналитическим анализом Лакана, не осуществляя редукцию к клинике, философии или художественному вымыслу.

Семинар о психозах начинается с парадоксального опрокидывания представления о безумии как не имеющего ничего общего с повседневностью: «Вот опыт, который вы можете за чтением Фрейда, да и любых других авторов, легко проделать — найдите в них страницы, или целые главы, посвящённые паранойе, отвлекитесь от их контекста, прочтите вслух, и вы поймёте, что перед вами замечательный анализ повседневного поведения любого из нас» [7, с. 30]. И пьеса Адамова, которая звучала из радиоприёмника, обращена к людям повседневности, которые занимаются своими делами, слушая для фона радио. Это не авангардная абсурдистская история для искушённого критика. Ведущий сразу вводит клинический контекст, но в дальнейшем за счёт заострения языковых особенностей героинь автор размывает границу между безумием и «нормой», так что многие звучащие в пьесе рефреном фразы могут быть также произнесены в повседневном разговоре слушателей радио: «это не моя вина», «я думала, я поступаю правильно». В то же время в пьесе отчётливо разделены люди повседневности, нормализированного социального мира (Извозчик, Доктор, Медсестра, Медбрат, Сторож) и охваченные безумием три сестры. И Адамов, и Лакан одновременно задают полярность между патологией и повседневностью и показывают непрерывность континуума между ними, тонкости нюансировки, которые не позволяют различить их при близком детальном рассмотрении. Более того, Лакан, со свойственным ему юмором, приписывает считываемое безумие скорее речи профессионала, который пытается описать, ухватить это безумие: «Нет речи, где безумие бы больше бросалось в глаза, чем речь самих психиатров, особенно, когда они рассуждают о паранойе» [7, с. 29].

Ещё одной силовой линией, связывающей эти тексты, является внимание к структурности бреда, несмотря на кажущийся хаос или скорее непроницаемость смысла для собеседника, что сближает безумие уже не с повседневным, а с теоретизирующим дискурсом. Так, сложный научный текст может казаться стороннему человеку бессмысленным или герметичным, будучи строго логически выверенным, а в равной степени и параноидальная речь, при кажущейся бессмысленности, имеет внутренние структуры, которые можно выявить и описать. Клерамбо называет такие структурные части «элементарным феноменом» бреда, и, по Лакану, они «элементарны в том смысле, в котором элементарен, по сравнению с растением, отдельный лист, в узоре прожилок которого просматривается нечто общее с целым растения, воспроизводящего себя в некоторых составляющих его целое формах» [7, с. 29–30]. Адамов не вскрывает внутреннюю логику бреда своих героинь, он представляет слушателю или читателю скорее сложность и спутанность явлений, чем их классификацию. Однако строение самой пьесы представляет собой идеальную конструкцию для структуралиста, принцип воспроизводства целого в частях. Первое, что бросается в глаза, — здесь нет традиционной

для драмы абсурда парности персонажей, или точнее она раскрывается в сопоставлении тройной группировки персонажей: три сестры, три роли «второго плана» (Врач, Извозчик и Ведущий), которые нечто проясняют по поводу сестёр, и три вспомогательных персонажа, не заявленных в начале пьесы: Сторож, Медсестра и Медбрат. Каждая тройка имеет тенденцию к исключению одного: младшая сестра погибает, и во втором действии «их осталось двое». Ведущий не взаимодействует с персонажами, и тем самым выпадает из второй тройки. И, наконец, Медбрат уходит, передав дежурство Медсестре, говоря ей и Сторожу: «Расскажете мне потом, что узнаете об этих сёстрах». Вероятно, не будет преувеличением сказать, что они представляют три полифонических способа представить ирреальное (сёстры), логическое (Ведущий, Извозчик, Врач) и прагматическое (рядовой персонал клиники) — напоминая лакановскую структуру воображаемого, символического и реального.

Если на уровне общей организации у пьесы есть строгая структура, то речь персонажей и их диалоги скорее обрывочны и оставляют большое пространство для предположений или недоумения. Этот эффект достигается не только за счёт подразумеваемого безумия и бессвязности речи сестёр (напротив, многие их реплики имеют ясную цель — как можно дольше длить бесцельное путешествие в фиакре, напоминая лакановское «не сдавайтесь в своем желании»), но и за счёт эффекта подслушанного разговора. Читатель, слушатель может только отчасти реконструировать то, что предшествовало первой сцене, между сценами, и чем всё закончилось. При этом в речи сестёр присутствуют как навязчивые реплики, так и постоянные умолчания. Анализ речи параноидальных больных является одной из основных идей, обсуждаемых Лаканом в III семинаре. Речь рассматривается как цепочка означающих и уподобляется движению по автостраде: «Большая дорога — прекрасный пример того, как означающее поляризует значения, сцепляет их вместе, связывает в пучки» [7, с. 384]. А характерные навязчивые потери в этой цепочке — как метафора блужданий: «Что происходит, когда большая дорога отсутствует и мы вынуждены, добираясь из одного пункта в другой, сворачивать с одной тропы на другую, нанизывать друг на друга более или менее различные способы группировки значений? <…> Станем выстраивать свой маршрут, руководствуясь разными соображениями — удобством, тягой к бродяжничеству, не говоря уже о том, что сможем просто сбиться с пути» [7, с. 385]. Эту же метафору мы встречаем у Адамова, с ещё более ярким уточнением по поводу странствий сестёр внутри городских стен, что придает идее странствия как буквально, так и метафорически, черты патологической замкнутости:

> Аннетта. В нас есть что-то от кочевников [номадов]...
> Извозчик. Кочевники… Всё это хорошо, но мы катаемся уже восемь часов!

Или:

> Доктор. У вас вообще была какая-нибудь цель? Вы никогда не выбирали, куда именно ехать?
> Аннетта. Мы просто велели извозчику не выезжать за пределы старого города [городских укреплений].

В этом разворачивании цепочки означающих Лакан указывает в том числе на характерную прерывистость речи, в которой многие предложения оказываются незаконченными, что он в нескольких местах семинара характеризует как намёк (“l’allusion”): «Фраза, прерванная посередине, воспринимается как услышанная на слух. Остаток её, сообщающий фразе значение, лишь подразумевается. Разрыв предполагает смысловой осадок, допускающий смысловую неопределённость в очень широком, но не бесконечном, диапазоне, что определяется связанностью смысловой цепочки» [7, с. 135]. И

речь героинь в пьесе полна таких брошенных предложений и многоточий, за которыми читатель может достроить значения «в очень широком, но не бесконечном диапазоне». Эта прерывистость проявляется не только буквально, на уровне грамматических конструкций, но и содержательно. В сцене беседы с врачом бредовая картина всеобщей зловещей враждебности начинает разворачиваться с фразы Аннетты: «Нам бросают намёки, но ничего не объясняют. Всё остаётся без уточнения». Адамов также тематизирует недоговорённость как намёк — “la figure des allusions”. Эту фразу можно рассмотреть как рефлексивный ключ ко всей коммуникации внутри пьесы. Героини слышат угрожающие или осуждающие намёки окружающих, оказываются не в состоянии прочесть или ясно интерпретировать «текст» мира, а также сами произносят намёки — не договаривая, ссылаясь на неясные обстоятельства и не проясняя.

Более того, так же поступает и автор по отношению к читателю, слушателю — бросает намёки. И помимо очевидной экзистенциальной метафоры (героини, как и любой человек, оказываются заброшены в мир непонятных намёков, пытаясь прочитать происходящее с ними, понять, что стоит за «намёками» природы, истории, социума, судьбы), можно увидеть ещё один авторский ход. Ведущий в начале подчёркивает, что в пьесе описан случай «коллективного бреда». Учитывая исторический контекст, эту пьесу можно рассмотреть не только в свете индивидуального смыкания безумия и повседневности, ведь для автобиографического осмысления Адамов мог взять любой другой случай из книги Клерамбо. Но время написания пьесы — это период осмысления прошедших двух Мировых войн и Холокоста, попыток понять причину, природу, реконструировать социальную ткань произошедшего. Поэтому вопросы Доктора об отсутствующей третьей сестре, о её смерти, звучат и с библейской интонацией «где брат твой». И так же, как в этой первосцене убийства, диалог кружит около непроизносимого, невыговариваемого отсутствия (я не сторож брату своему), прежде чем слова об убийстве будут сказаны прямо. Ответ на этот вопрос в контексте не индивидуального столкновения, а массового, коллективного убийства, безумия уничтожения, можно найти и в тексте Лакана, хотя, казалось бы, он не обращается напрямую к остросоциальной проблематике: «Не сталкиваемся ли мы в самом нашем опыте, далеко не ходя за ответом, с тем, что является центральным мотивом вступления субъекта в психоз? Ведь он оказывается здесь перед лицом труднейшей задачи, с которой в жизни почти никогда не сталкивается — его призывают взять слово, своё собственное, вместо того чтобы просто поддакивать слову ближнего» [7, с. 334]. Так невозможность или неготовность «взять собственное слово» оказывается в обоих текстах переплетено с преступлением и / или психозом, при невозможности однозначно определить их последовательность.

Г. П. Грайс рассматривает намёк как частный случай импликатуры, подразумеваемого смысла высказывания, отсутствующего непосредственно в дискурсе [10]. При этом намёк, как отмечает И. Б. Шатуновский, в отличие от других способов непрямого высказывания, часто связан с опасностью: «В виде намека подаётся то, что, будучи сказано прямо, может принести вред, ущерб», поскольку «передача (косвенного) смысла в виде намёка дает возможность Г [говорящему] в любой момент «дать задний ход» и сказать: я этого не говорил, не имел в виду и т. п.» [11, с. 669]. Здесь необходимо отметить, что речь может идти о разных оттенках понятия «намёк». Грайс использует слово “suggesting”, которое можно перевести как «предполагать, подразумевать», в то время как русскому слову «намёк» точнее соответствует английское “hint” или даже “innuendo”. Однако примечательно, что сам Грайс вводит понятие импликатуры через пример, в котором повседневное смыкается с опасностью: «Предположим, А и Б разговаривают о своем общем приятеле В, работающем в банке. А спрашивает, как дела у В на работе, и Б отвечает: «Думаю, более или менее в порядке: ему нравятся сослуживцы, и он ещё не попал в тюрьму». Тут А вполне может поинтересоваться, что Б имеет в виду, на что он намекает [suggesting] или даже что значат его слова о том, что В ещё не попал в тюрьму» [10, с. 219].

В пьесе старшие сёстры намекают Клотильде на обстоятельства, связанные с потерей репутации и имущества. Врач намекает им на гибель (и возможно убийство) Клотильды. Непроизнесённое (непроизносимое) как прерванное высказывание или подразумеваемое второе значение (намёк) позволяет избежать буквальной опасности — вынесения обвинения, потери лица, физической свободы — но и создает опасность экзистенциальной вины, потери себя и возможности контакта с ближним, ощущения безвыходности в мире, где всё оказывается неподлинным (ненастоящий извозчик, ненастоящий священник).

Но ненастоящее не всегда равно неподлинному. В случае художественного произведения мы имеем дело с вымыслом или оркестровкой реальности, которые, напротив, призваны воплотить подлинность, будь то попытка прочитать окружающий мир, обнаружить его непроницаемость или обнажить дискурсивный характер самих попыток и непроницаемость языка. В сюжете данной статьи тоже присутствуют три героя: Адамов, Лакан и Клерамбо, каждого из которых можно условно назначить ответственным за воображаемое, символическое и реальное соответственно. И ещё один важный вопрос, который возникает в ситуации их воображаемой встречи в рамках одного текста — это старое, как вся человеческая история, взаимосвязь безумия и творчества. Формат статьи не позволяет углубиться в эту тему, но можно в качестве краткого резюме привести слова Лакана о мемуарах судьи Шребера: «Да, он писатель, конечно, но не поэт. Шребер не открывает нам новое измерение опыта. Поэзия имеет место тогда, когда написанное вводит нас в новый, отличный от нашего, мир, позволяя встретиться с другим существом и вступить с ним в некие принципиально важные для нас отношения, — она делает для нас этот мир своим» [7, с. 105]. Эта оптика позволяет увидеть текст Адамова не только как свидетельство чужого и собственного безумия. Адамов приоткрывает «другой, отличный от нашего мир», мир сопряжения безумия и повседневности, и «делает для нас этот мир своим». Мы видим в пьесе классические фигуры и мотивы театра абсурда: тему вины, суда, заброшенности в мир и в мире, отстаивания собственного права на существование. Но они уже преображены, переосмыслены, а где-то и являются предметом шутки. Лейтмотивом главных героинь, их «элементарным феноменом» в речи являются фразы «Я считала, что поступаю правильно» и «Это не моя вина» — узнаваемая формула. При этом Адамов смыкает тему буквальной вины (уголовной, за убийство), экзистенциальной (за отказ от бытия субъектом) и фантазматической вины как психотического феномена:

> Жанна. Подождать всего шесть дней, это недолго. *(Зловеще.)* Мы, например, ждали годами.
> Кучер, *насмешливо*. Ждали они. А чего ждали-то?

Или:

> Аннетта, *восклицает*. Это слишком несправедливо! Мы пришли на землю, как все в этом мире! *(Кричит.)* Мы законны!

Но драматургия Адамова несёт и сострадание к своим безумным героям. Обвинение в пьесе выносит не классический для литературы абсурда судья, а «судебный врач» — человек, сочетающий обвиняющую и целительную институции общества (хотя, возможно, Фуко не согласился бы с такой формулировкой). И после прямого вопроса: «Вы выкинули вашу сестру из фиакра?», — врач тут же говорит: «Могла ли мадемуазель Клотильда выпасть из фиакра случайно? Бывает и такое. Я не прошу ничего большего, поверьте мне, чем согласиться с этой гипотезой».

В заключение можно отметить, что ещё одной общей чертой текстов Лакана и Адамова является тонкий юмор, разлитый в тексте и не акцентирующий на себе внимания,

но, возможно, именно поэтому такой спасительный в гибельной ситуации наступающего (или уже наступившего) безумия.

> Жанна. Фотографы бегут за нами. Женщины преследуют нас в общественных местах. Мы возбуждаем всеобщее любопытство. Каждая деталь вызывает обсуждение, даже наши шляпы. Мы — жертвы толпы.

Тексты Адамова и Лакана, значительно отличаясь друг от друга по жанру, цели, аудитории и языку, обнаруживают множество пересечений: на уровне отдельных метафор, обращения к близким источникам, и главное — в таком способе внимания к языку, который позволяет проявиться одновременно регистрам повседневности, клинического анализа, поэтики, философии и экзистенциального измерения. «Намёк» как возможность передать значимое сообщение другому в условиях реальной или воображаемой опасности становится частью параноидального габитуса и сам несёт угрозу для того, кто безуспешно пытается расшифровать герменевтические знаки окружающего мира.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ионеско Э. Противоядие. М. 1992. 479 с.
2. Савченкова Н. М. Беккет и Бион: фигуры переноса в психозе // Лаканалия. 2016. № 20. С. 74–83.
3. Эсслин М. Театр абсурда. СПб. 2010. 528 с.
4. Gaudy R. Arthur Adamov. Essai et document. Paris. 1971. 187 p.
5. Османова К. П. Реализация оппозиции «мужское — женское» в пьесе Артюра Адамова «Обретения» // Образование и культура: вызовы времени. Сборник научных статей. СПб. 2020. С. 195–198.
6. Адамов А. Человек и дитя. СПб. 2022. 240 с.
7. Лакан Ж. Психозы. Семинар, Книга III (1955–56). М. 2014. 432 с.
8. Османова К. П. «В фиакре» Артюра Адамова: поэтика и проблематика // Вестник Костромского государственного университета. 2022. Т. 28. № 1. С. 112–117.
9. Adamov A. En fiacre. In: L’Avant-scène-théâtre. 1963. № 294. P. 39–46.
10. Грайс П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. 1985. Вып. 16. С. 217–237.
11. Шатуновский И. Б. 6 способов косвенного выражения смысла // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. Труды международной конференции Диалог 2004. М. 2004. С. 666–670.

REFERENCES

1. Ionesco E. Protivoyadie [Antidote]. Moscow. 1992. 479 p. (In Russian)
2. Savchenkova N. M. Beckett i Bion: figury perenosa v psikhoze [Beckett i Bion: transference figures in psychosis]. In: Lacanalia. 2016. № 20. P. 74–83. (In Russian)
3. Esslin M. Teatr absurda [Theatre of the absurd]. Saint-Petersburg. 2010. 528 p. (In Russian)
4. Gaudy R. Arthur Adamov. Essai et document. Paris: Stock, 1971. 187 p.
5. Osmanova K. P. Realizatsya oppozitsyi “muzhskoe — zhenskoye” v pyese Arthura Adamova “Obreteniya” [Realization of the opposition “male - female” in Arthur Adamov’s play “Discoveries”]. In: Obrazovanie i kultura: vyzovy vremeni. Sbornik nauchnykh statei [Education and culture: challenges of the time. Collection of scientific articles.]. Saint-Petersburg. 2020. P. 195–198. (In Russian)

6. Adamov A. Chelovek i ditya [Man and child]. Saint-Petersburg. 2022. 240 p. (In Russian)
7. Lacan J. Psikhozy. Seminar, Kniga III (1955–56) [Psychoses. Seminar, Book III (1955-56)]. Moscow. 2014. 432 p. (In Russian)
8. Osmanova K. P. “V fiacre” Arthura Adamova: poetika i problematika [“In a fiacre” by Arthur Adamov: poetics and problematics]. In: Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta [Vestnik of Kostroma State University]. 2022. V. 28. № 1. P. 112–117. (In Russian)
9. Adamov A. En fiacre [In a fiacre]. In: L’Avant-scène-théâtre. № 294. 1963. P. 39–46.
10. Grice P. Logika i rechevoe obschenie [Logic and Conversation]. In: Novoe v zarubezhnoi lingvistike [New in foreign linguistics]. 1985. V. 16. P. 217–237. (In Russian)
11. Shatunovskii I.B. 6 sposobov kosvennogo vyrazhenia smysla [6 ways of indirectly meaning expression]. In: Kompyuternaya lingvistika i intellektualnye technologii. Trudy mezhdunarodnoi konferentsyy Dialog 2004 [Computational linguistics and intelligent technologies. Proceedings of the international conference Dialogue 2004]. Moscow. 2004. P. 666–670. (In Russian)

Прикладные исследования

Из истории частного коллекционирования в СССР

Максим Сергеевич Богданов
аспирант по направлению подготовки 5.6.1. Отечественная история, Институт подготовки кадров высшей квалификации Пятигорского государственного университета
maks.bogdanov.1990@inbox.ru

***Аннотация**: В статье осуществляется попытка представить историю советского государства через исследование феномена частного коллекционирования. Такое исследование позволяет увидеть исторические события не с позиции власти и государства, а с позиции человека, занимающегося коллекционированием. Был выбран микроисторический метод, позволяющий исследовать советскую эпоху через изучение малозаметных в «большой оптике» событий и людей, в них участвовавших. Частное коллекционирование в СССР развивалось следуя логике движения маятника: от периодов почти полного запрета до периодов «оттепели». В статье приводятся малоизвестные исторические факты, свидетельствующие о том, что даже в самые сложные времена, в условиях государственной монополии и надзора за частной жизнью, частное коллекционирование развивалось, адаптируясь и приспосабливаясь к изменяющимся условиям и создавая новые формы. Представлена деятельность русского мецената и собирателя Д.Г. Бурылина, отражающая свое время и особенности частного коллекционирования в СССР.*
***Ключевые слова**: частное коллекционирование, история, микроисторическое исследование, СССР, культурная политика государства, музей, Д.Г. Бурылин.*

From the history of private collecting in the USSR

Maxim S. Bogdanov
postgraduate student in the field 5.6.1. Domestic History, Institute of Training of Highly Qualified Personnel of Pyatigorsk State University.
maks.bogdanov.1990@inbox.ru

***Abstract**: The article attempts to present the history of the Soviet state through the study of the phenomenon of private collecting. Such a study allows you to see historical events not from the position of the government and the state, but from the position of a person engaged in collecting. A microhistoric method was chosen that allows us to explore the Soviet era through the study of events that are hardly noticeable in the "big optics" and the people who participated in them. Private collecting in the USSR developed following the logic of the pendulum movement: from periods of almost complete prohibition to «thaw period». The article presents little-known historical facts indicating that even in the most difficult times, under conditions of state monopoly and supervision of private life, private collecting developed, adapting and adapting to changing conditions and creating new forms. The article presents the activities of the Russian philanthropist and collector D.G. Burylin, reflecting his time and the peculiarities of a private collecting in the USSR.*
***Keywords**: private collecting, history, microhistoric research, USSR, cultural policy of the state, museum, D.G. Burylin.*

© М.С. Богданов (Пятигорск). maks.bogdanov.1990@inbox.ru. Пятигорский государственный университет. Южный Полюс 11 (1) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-11-89-93

Введение. Актуальность и методология исследования. Актуальность темы определяется, во-первых, запросом на исследование феномена частного коллекционирования в историческом контексте, которое, несмотря на социальную значимость, остается у историков без должного внимания, а во-вторых, потребностью посмотреть на некоторые исторические события страны глазами коллекционера, собирателя артефактов.

Если государство описывает и оценивает исторические процессы и явления с точки зрения общественного интереса, сохранения и воспроизводства существующих отношений, т.е. проводит исследование «широкими мазками» и воспроизводит логику исторического движения в целом, оставляя за скобками единичное, то оптика человека, погруженного в мир повседневности, отличается обращением к конкретным событиям, в которых он принимает непосредственное живое участие и влияние которых испытывает на себе.

Представляется, что взгляд на историю своей страны человека, увлеченного коллекционированием не может расцениваться как малозначимый и недостойный предмет исследования для серьезного историка, поскольку «государственная история» по самой своей природе не способна воспроизвести жизнь во всей живой полноте и многообразии. Совмещение «государственного взгляда» на историю и взгляда на историю со стороны человека, т.е. субъективного ее переживания, представляется эвристичным.

В связи с вышеизложенным нами был выбран микроисторический метод, позволяющий исследовать советскую эпоху через малозаметные события и людей, в них участвовавших. Такой фокус исследования, по-нашему мнению, расширяет, «уточняет существующие макропредставления об исследуемой эпохе» [1, 73].

Следует отметить, что коллекционирование, представляющее собой вид досуговой практики, никогда не оставалось без внимания государства; то же самое можно сказать и о частном коллекционировании, являвшимся важнейшим направлением и «заботой» культурной политики государства. Тем более, это верно для советского государства.

Частное коллекционирование в СССР в условиях государственной монополии и надзора за частной жизнью. Частное коллекционирование в СССР имеет сложную и драматическую историю: за почти семьдесят лет существования советского государства, оно переживало разные времена: от полного запрета, до полулегального (эпоха «оттепели») и легального существования на закате советской власти (эпоха «перестройки»), что было обусловлено социально-экономическими, политическими, идеологическими и правовыми трансформациями в стране.

Развитие частного коллекционирования можно описать прибегая к метафоре движения маятника: за усилением государственного надзора за частной жизнью граждан, следовал период послабления, что приводило к активному перемещению культурных ценностей из рук в руки, появлению новых способов нахождения раритетов, формированию новых типов коллекционеров, имеющих финансовые возможности, художественный вкус и некоторую свободу контактировать с зарубежными коллегами, а также формированию специфических для нашей страны форм коммуникации частных коллекционеров между собой и с государственными институциями. В статье «Частное коллекционирование в СССР и новая советская элита» нами «было выделено шесть условных типов советских коллекционеров, среди них ученая и творческая интеллигенция, офицеры Красной Армии, ветераны советских спецслужб, государственно-партийная элита, «бывшие» – оставшиеся в стране представители дворянства» [2, 54].

После победы Октябрьской революции под национализацию попали все наиболее заметные коллекционные собрания (фарфор, картины, книги, мебель и пр.) крупнейших дворянских и помещичьих усадеб, ставших впоследствии основой государственных музеев. Новой власти представлялось, что прекрасные вещи не могут быть собственностью отдельных лиц, а должны быть народным достоянием и служить делу социалистического

воспитания. Частное коллекционирование как занятие буржуазное и идеологически вредное было объявлено вне закона. Советская власть стремилась сократить число центров дворянской культуры, практически разоряя усадьбы, передавая их на нужды просвещения и здравоохранения под патронажем Наркомпроса, Губполитпросвета и пр.

Губительным для коллекционерства становится установка на «справедливое» распределение художественных ценностей между нестоличными музеями для пополнения их хранилищ; так было «распылено» библиотечное собрание Юсуповых, художественная коллекция усадьбы Архангельское, коллекция первоклассных живописных полотен М.С Щекина и пр.

Один за одним выходят декреты и постановления (Декрет СНК «О регистрации, приеме на учет и охранении памятников искусства и старины, находящихся во владении частных лиц, обществ и учреждений» от 5 октября 1918 г., Декрет «О запрещении вывоза за границу предметов искусства и старины» от 19.09.1918 г.), в соответствии с которыми все не национализированные памятники искусства и старины, в чьем бы владении они ни находились, должны были пройти обязательную регистрацию; также устанавливалась монополия государства на оборот художественных ценностей. Оказавшись в такой ситуации, одни коллекционеры были вынуждены работать в государственных музеях, в качестве хранителей, по сути, своих собраний; другие соглашались пожертвовать свои коллекции музею, взамен испрашивая разрешения указать свое имя и сохранить коллекцию в целостности. О том, как данные завещания владельцев грубо нарушались, можно прочитать в сборнике, подготовленном Музеем изобразительных искусств им. А.С. Пушкина «Частное коллекционирование в России» [3].

Эти строгости не только не остановили вывоз за границу ценнейших исторических и культурных раритетов (картины Рембрандта, Рубенса, Ботичелли, ван Эйка, Тициана), но и привели к тому, что некоторые художественные ценности потеряв своих хозяев, оказались в бедственном положении: на помойках, барахолках, конторах вторсырья, комиссионных магазинах.

Вполне типичный случай в практике советского коллекционирования описывает Владимир Десятников – художник, искусствовед, лично знакомый со многими выдающимися собирателями русской старины. Однажды по пути на работу, в сносимой на свалку куче мусора, он нашел бесценный раритет XVII века. «Я собрал разбросанные ветром листы и на последней странице прочитал: “Сия святая и боговдохновенная книга, нарицаемая Часовник, напечатана бысть в царствующем граде Москве в царство благочестивого царя Алексея Михайловича при святейшем Иосифе патриархе”» [4].

Справедливыми представляются слова Десятникова: «И в Питере, и в Москве, и в провинциальном Переяславле-Залесском картина была одна и та же – старое выбрасывали, и редко кто мог оценить, чего стоят выброшенные на свалку почерневшие иконы, старые картины, книги, расколотая посуда императорских фарфоровых и стекольных заводов. Много ли у нас таких любителей старины, как Ф.Е. Вишневский и Д.С. Лихачев, которые подбирали выброшенные вещи, отмывали, склеивали их и дарили им вторую жизнь единственно для того, чтобы находилось дарить людям радость их видеть?» [4].

Представляется, что и сегодня на свалках можно найти самые разные вещи коллекционной значимости в условиях проводящейся московской реновации.

Несмотря на все эти события, в частных руках продолжало и продолжает оставаться огромное количество вещей коллекционной значимости, поэтому, несмотря на все эти сложности и опасности, в стране коллекционная деятельность не заглохла, адаптируясь и приспосабливаясь к изменяющимся условиям и создавая новые, специфические для нашей страны формы.

Следует отметить, что только три вида коллекционирования имели в СССР более менее лояльное отношение государства, это нумизматика, бонистика и филокартистика.

Коллекционирование других вещей: монет и медалей, живописи, оружия, наград и прочее было запрещено по разным основаниям.

Судьба частного коллекционера в СССР: Д.Г. Бурылин. Судьба иваново-вознесенского фабриканта, мецената и потомственного коллекционера Дмитрия Геннадьевича Бурылина одновременно уникальна и типична для постреволюционного времени русской истории.

Д. Бурылин был потомственным коллекционером, знал толк в собирательстве, обладал прекрасным художественным вкусом и чутьем, что способствовало созданию богатейшего собрания первоклассных вещей: книги, оружие, ордена и медали, монеты, азиатские древности, художественные полотна Поленова, Федотова, Шишкина, Маковского, Айвазовского. Свои коллекции Д.Г. Бурылин часто выставлял, считая необходимым знакомить с ними своих сограждан. Деньги, собранные от продажи билетов, шли на благотворительные цели: строительство училищ, детских приютов, помощь нуждающимся, часть средств шли на борьбу с чахоткой, профессиональной болезнью ивановских ткачей.

Но более всего, Бурылин гордился своей «ситцевой коллекцией». После поездки в Европу и знакомства с музеем набивных тканей в городе Мюлузе, Д.Г. Бурылин создает музей ситца у себя в Иваново-Вознесенске, городе с большими «ситцевыми традициями». Им было собрано около 200 образцов тканей. В 1896 году собранные образцы ивановских набивных тканей были показаны на Всероссийской выставке в Нижнем Новгороде, вызвав одобрение и восхищение самых именитых людей России.

Беспокоясь о сохранности коллекции, Д.Г. Бурылин в своём завещании, обращаясь к землякам, просил о том, чтобы его коллекции не были распроданы, а стали бы достоянием и славой родного города.

После революции активная общественная деятельность Д.Г. Бурылина попала под подозрение, Музей промышленности и искусства, состоящий почти полностью из его коллекций, и открытый в 1914 году, был национализирован, экспозиционно-выставочная деятельность запрещена, часть собраний была изъята и пропала. Д.Г. Бурылин некоторое время работал хранителем и экскурсоводом в Музее, но в 1923 г. был обвинен в укрытии вещей, отстранен от должности и умер 13 сентября 1924 г., не пережив этих событий [5].

Заключение. Частное коллекционирование в СССР развивалось подобное маятнику, периоды почти полного запрета, когда оно объявлялось идеологически вредным занятием, сменялись периодами послабления и даже установления некоторых форм сотрудничества власти в лице государственных музеев с частными коллекционерами.

Обращение к феномену частного коллекционирования позволяет сместить оптику исследования отечественной истории с макроуровня на микроуровень и зафиксировать те моменты исторического процесса, которые часто остаются вне внимания. Выбранный нами фокус изучения истории позволяет также «высветить» фигуру человека в истории, не только как активного его участника, но и как того, кто придает истории человеческий смысл и значение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Минский М.Ю. Микроисторический метод и макроисторический вывод // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2009. № 3. С.67-77.
2. Богданов М.С. Частное коллекционирование в СССР и новая советская элита // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2023. № 3 (219). С. 54-60.
3. Частное коллекционирование в России: Материалы научной конференции «Випперовские чтения-1994». Вып. XXVII. М. 1995. 256 с.

4. Десятников Собиратель // Новый мир 2007. № 11. [Электронный ресурс]. URL: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2007/11/sobiratel.html?ysclid=lt4nm8lj12726851398 (дата обращения: 07.10.2023).
5. Додонов А.А. Дмитрий Геннадьевич Бурылин. Иваново. 1997. 216 с.

REFERENCES

1. Minskij M.Yu. Mikroistoricheskij metod i makroistoricheskij vy`vod [Microhistoric method and macrohistoric inference]. In: Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 7. Filosofiya [Vestnik of Moscow University. Series 7. Philosophy]. 2009. № 3. P. 67-77. (In Russian)
2. Bogdanov M.S. Chastnoe kollekcionirovanie v SSSR i novaya sovetskaya e`lita [Private collecting in the USSR and the new Soviet elite]. In: Izvestiya vy`sshix uchebny`x zavedenij. Severo-Kavkazskij region. Obshhestvenny`e nauki [Bulletin of higher education institutes. North Caucasus region. Social sciences]. 2023. № 3 (219). P. 54-60. (In Russian)
3. Chastnoe kollekcionirovanie v Rossii: Materialy` nauchnoj konferencii «Vipperovskie chteniya-1994» [Private collecting in Russia: Proceedings of the scientific conference "Vipper Readings-1994"]. V. XXVII. Moscow. 1995. 256 p. (In Russian)
4. Desyatnikov Sobiratel` [Foremen Collector]. In: Novy`j mir [New World]. 2007. № 11. [Electronic resource]. URL: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2007/11/sobiratel.html?ysclid=lt4nm8lj12726851398 (accessed: 06.12.2023). (In Russian)
5. Dodonov A.A. Dmitrij Gennad`evich Bury`lin [D.G. Bury'lin]. Ivanovo. 1997. 216 p. (In Russian)