ЮЖНЫЙ ПОЛЮС

Исследования по истории современной западной философии

2018
Том 4 (1-2)

Метод

ISSN
2415-8682

О ЖУРНАЛЕ

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ
2018, Том 4 (1-2)

НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ
Сетевое издание
spolejournal.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: Екатерина Шашлова (Ростов-на-Дону), Всеволод Золотухин (Москва).

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 (Калининград).

Адрес Научно-исследовательской лаборатории истории современной западной философии ЮФУ и редакции журнала:
344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепровский, 116, каб. 209.
Сайт с информацией о журнале и архивом материалов: http://spolejournal.ru/
E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Администратор сайта: Ангелина Булатникова

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

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

СОДЕРЖАНИЕ

МЕТОД

Константин Скрипник. ОППОЗИЦИИ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ: ЦЕННОСТЬ И ЦЕЛЬ НА ОДНОМ ПРИМЕРЕ 4

Николай Стешенко. О «МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЛЕВОГО И ПРАВОГО» (ПО КНИГЕ Г. ВЕЙЛЯ «СИММЕТРИЯ») 17

Людмила Крыштоп. МЕТОД КОЛИЧЕСТВЕННОГО АНАЛИЗА В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ (НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА ТЕРМИНА «ПОСТУЛАТ» В СОЧИНЕНИЯХ И. КАНТА) 28

Тарас Шиян. ФИЛОСОФИЯ И НАУКА КАК ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ: ПРОБЛЕМА ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЙ ДЕМАРКАЦИИ 44

Елена Золотухина-Аболина. МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ КАК ПОЛЕ ДЛЯ ВОПРОШАНИЯ 81

Виталий Даренский. ОБ «ИНИЦИАЦИОННОЙ» ПАРАДИГМЕ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ 95

Максим Переславцев. ВЛИЯНИЕ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ НА СТАНОВЛЕНИЕ СЕКУЛЯРНОЙ МЫСЛИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДЖОНА МИЛБАНКА 118

Дмитрий Ольшанский. СУБЪЕКТ КАК БРИКОЛАЖ СОБЫТИЙ 128

ИССЛЕДОВАНИЯ

ОППОЗИЦИИ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ: ЦЕННОСТЬ И ЦЕЛЬ НА ОДНОМ ПРИМЕРЕ

КОНСТАНТИН СКРИПНИК

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Профессор

Контакт: kdskripnik@sfedu.ru

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются методологические функции оппозиций в исследованиях по истории философии. В качестве примере избрана оппозиция аналитической и континентальной философии, которая сформировалась в процессе идентификации этих направлений и носит исторический характер. Данная исходная оппозиция включает множество иных оппозиций, общая структура которых может быть представлена древовидной структурой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Историко-философское исследование, схема оппозиций, аналитическая философия, континентальная философия.

OPPOSITIONS IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY: AIM AND VALUE. AN EXAMPLE

KONSTANTIN SKRIPNIK

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia)

Professor

Contact: kdskripnik@sfedu.ru

ABSTRACT. The purpose of the article is to consider the methodological functions of oppositions in the researches of the history of philosophy. The opposition analytic philosophy/continental philosophy is the opted as an example that was historically formed. This initial opposition concludes some set of other oppositions; the general structure can be described as a tree.

KEY WORDS. Research of the history of philosophy, scheme of oppositions, analytic philosophy, continental philosophy.

Распространенной и принимаемой зачастую просто как данность схемой истории философии и, соответственно, основанием историко-философского исследования является схема оппозиций. Подобные оппозиции служат для опрощения сложностей философских споров, для экспликации философских позиций, относящихся к разному времени и различным мыслителям. Иногда схема оппозиций может использоваться в дидактических целях, иногда – в целях демонстрации диалектического процесса философствования; оппозиции могут использоваться как рефлектирующими философами, так и историками философии; применение оппозиций может иметь место как сознательно используемый прием или как неосознаваемая структура, задающая определенные «рамочные границы» философского размышления или исследования. Примеры оппозиций хорошо известны: материализм – идеализм, рационализм – эмпиризм, сциентизм – антисциентизм; перечень может быть продолжен. К одной из устоявшихся оппозиций относится и пример, находящийся в фокусе внимания данного материала, - оппозиция аналитической и континентальной философии.

Словосочетания «аналитическая философия» и «континентальная философия» так плотно вошли в повседневную жизнь как зарубежной, так и отечественной философской мысли, что порой представляются устоявшимися, традиционными и естественными. Пропоненты подобной точки зрения зачастую подспудно стремятся размыть данную оппозицию, демонстрируя, что она представляет собой событие прошлого, а ее обсуждение также принадлежит прошлому и не имеет какого-либо эвристического интереса. Подобный взгляд является неверным.

Оппозиция «аналитическая – континентальная» порождает достаточно большое количество вопросов, рассмотрение и поиск ответов на которые дает возможность и обращения к истории, и к современному состоянию, и к перспективам развития философии и ее истории. В этом смысле важным представляется осознание тех различий, которые проявляются при сравнении того, как подобная оппозиция представлялась ее участникам в момент возникновения, как – современникам, не принадлежащим ни к одной из сторон оппозиции, как – историкам философии, для которых эта оппозиция относится к прошлому, как – современным философам, очевидно заявляющим о своих философских «пристрастиях» и явно выражающим свою принадлежность к той или иной философии. Иными словами, всего лишь одна оппозиция несет в себе мощный потенциал порождения вопросов и проблем, связанных воедино, и представляющих собой на первый взгляд хаотичный лабиринт. Задача аналитика в этом случае предложить свою «нить Ариадны» для данного лабиринта или превратить его в упорядоченную сеть.

Для начала обратим внимание на обстоятельство, которое, несмотря на свою очевидность, не подвергалось достаточно серьезному рассмотрению. Речь

идет о неопределенности основания анализируемой оппозиции. Если это «географический» признак, то «континентальный» должно быть в оппозиции к, как минимум, «островной», если основание позволяет вычленить «аналитический», то вторым членом оппозиции должно (как привычно кажется) быть «синтетический» или, по меньшей мере, «не-аналитический» (но это просто противоречащее понятие) или «а-аналитический» как противоположное понятие. В качестве иного основания может – и реально есть – быть предложено «языковое» основание, подразумевающее, что аналитическая традиция связана с англоязычными мыслителями. Нельзя не повторить сравнение Уильямса, утверждавшего, что оппозиция аналитической и континентальной философии обоснована столь же хорошо, как оппозиция четырехколесных автомобилей и автомобилей, сделанных в Японии, то есть не обоснована вообще.

Если речь идет о происхождении аналитической философии, то очевидно, что оно не связано исключительно с «островом» или английским языком: к основателям справедливо относят не только Рассела и Мура, но и Витгенштейна, и Фреге; не только Кембридж, то и Вену, и Берлин. Если говорить о современном состоянии аналитической философии, то ее широкое распространение и влияние очерчено не только Великобританией и США: европейское общество аналитической философии, созданное в 1990 году, объединяет большую часть обществ аналитической философии европейских стран, которые существуют в Австрии (с 2009 г.), Хорватии (2001 г.), Франции (1993 г.), Германии (1990 г.), Италии (1992 г.), Нидерландах (2006 г.), Португалии (2004 г.), Румынии (2007 г.), Словении (1991 г.), Испании (1995 г.). Сильные аналитические традиции имеются также в Финляндии и Норвегии. Что касается, например, Польши, то аналитические традиции в этой стране настолько бесспорны, что наряду с Австрией не требуют дополнительного обоснования.

Достаточно привычно, что обсуждаемую оппозицию основывают на методологическом различии, о котором упомянуто выше, отождествляя «континентальный» с «синтетический». Подобной точки зрения придерживаются Леви[1] и Прадо[2]. Так, последний замечает, что «средоточие оппозиции аналитический/континентальный наиболее очевидно в методологии, то есть в опоре на анализ или на синтез. Аналитические философы обычно пытаются разрешить четко обозначенные философские проблемы посредством редукции их к составляющим их частям и отношениям между этими частями. Для континентальных философов обычным является

[1] Levy, N. Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences // Metaphilosophy, vol.34, No.3, April 2003. – Pp.284-304.
[2] Prado, C.G. (ed.) A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy. Amherst: Humanity Books, 2003.

обращение к крупным вопросам в синтетической или интегративной манере, и рассмотрение отдельных тем только как частей более общих комплексов и понимание их (отдельных тем) только тогда, когда они встроены в эти комплексы»[3].

Рассматривая оппозицию «аналитический/континентальный» легко предположить, что она появляется тогда, когда оба словосочетания – «аналитическая философия» и «континентальная философия» – не только уже вошли в философский обиход, но и приобрели устойчивые значение и смысл. С этой точки зрения желательно рассмотреть не только и, может быть, не столько, первые примеры появления данных словосочетаний, но и их использование в привычном теперь для нас смысле. Поясню примером: Дж.С.Милль называл Локка «несомненным основателем аналитической философии мышления»[4], но это, по справедливому замечанию Г.Фрост-Арнольда[5], совершенно не значит, что Локка можно причислить к аналитическим философам. Здесь возможно либо проанализировать, когда появляется «самоназвание», то есть когда некоторые философы начинают называть самих себя «аналитическими философами», либо когда кого-либо из философов начинают (со стороны) характеризовать как «аналитического философа».

Может оказаться удивительным, но даже сам Рассел не характеризовал свою деятельность как аналитическую философию вплоть до 40-х годов прошлого века. Однако в современных книгах по истории аналитической философии установлено, что словосочетание «аналитическая философия» получает распространение к 50-м годам. Пожалуй, впервые данный термин появляется в связи с указанием именно на тех философов, которых мы так теперь и называем, в статьях Э.Нагеля[6] в 1936 г., при этом Э.Нагель говорит о трех группах аналитических философов: логических позитивистах, кембриджских аналитиках в стиле Мура и представителях Львовско-Варшавской школы. Такое же значение имеет употребление словосочетания «аналитическая философия» в книге А.Папа 1949 года[7], правда, его классификация аналитических философов отличается от предложенной Нагелем. В этом же, 1949 году, появляется антология философского анализа под редакцией Фейгла и Селларса[8]. Однако, если принимать во внимание лишь

---

[3] Op.cit., p.c.22.

[4] Mill, J.S. A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Books I-III / Collected Works of J.S.Mill, vol.VII. Buffalo: University of Toronto Press, 1974. – S. 112.

[5] Lapointe, S. & Pincock, Ch. (eds.) Innivations in the History of Analytical Philosophy. London: Palgrave Macmillan, 2017. – Pp. 27-67.

[6] Nagel, E. Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe, I / Journal of Philosophy, 33, 1936. – Pp.5-24; Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe, II / Journal of Philosophy, 33, 1936. – Pp. 29-53.

[7] Pap, A. Elements of Analytic Philosophy. N.Y.: Macmillan Co., 1949.

[8] Feigl, H. and Sellars, W. Readings in Philosophical Analysis. N.Y.: Appleton Century Crofts, 1949.

появление словосочетания «аналитическая философия» без учета того, в каком значении оно используется, то А.Престон9 обнаруживает его в работах Уиздома 1934 года10 и в работах Коллингвуда11 и Монтегю 1933 года12, а М.Бини[13] в работе того же Уиздома 1931 года[14]. Но недаром оговаривается не только появление данного словосочетания, но и его значение: указанные авторы имеют в виду кембриджских аналитиков. Нагель не только употребляет словосочетание «аналитическая философия» и указывает на группы аналитических философов, но и, не предпринимая в явном виде попытки дать определение аналитической философии, все же говорит о том, что методологически и доктринально они имеют нечто общее. Что именно? Это акцент на философском методе, а-исторический подход и сопротивление построению «великих систем» (философии). В этих общих чертах привлекают критика догматизма, когда речь идет о методе; когда подчеркивается а-историзм, то надо понимать, что негативное отношение к истории философии и философам прошлого имеет место лишь в части того, что обсуждаемые ими проблемы не представляют собой проблем эмпирических. Действительно, если нужны примеры, свидетельствующие против антиисторизма аналитических философов и негативного их отношения к философам прошлого, то в качестве подобного примера может быть представлена книга Рассела[15], посвященная философии Лейбница и то, что он говорит в предисловии, где он разделяет «главным образом исторический» и «главным образом философский» подходы. Первый имеет дело с влияниями, причинами, контекстом и сравнениями, цель второго раскрыть «большие (великие, огромные) типы возможных философий», понимание которых даст нам возможность «приобрести знание важных философских истин». При этом втором подходе, пишет Рассел, «философ больше не объясняет психологически: он как адвокат экзаменует (проверяет) то, чего он придерживается как ядра (тела, body) философской истины. Посредством какого процесса развития он приходит к этому мнению, хотя в самом себе важный и интересный вопрос является иррелевантным относительно исследования того как насколько далеко данное мнение само по себе является корректным»[16]. Задача расселовского исследования – понять философию Лейбница из ее собственных основ. Что касается третьей общей черты, то Нагель раскрывает ее, выделяя три характеристики: понимание

---

[9] Preston, A. Analytic Philosophy: The History of an Illusion. N.Y.: Continuum, 2007.
[10] Wisdom, J. Problems of Mind and Matter. Cambridge: Cambridge University Pr., 1934.
[11] Collingwood, R.G. An Essay on Philosophical Method. Oxford: Clarendon, 1933.
[12] Montague, W.P. (1933), Philosophy as Vision / International Journal of Ethics, 44.1, 1933. – Pp. 1–22.
[13] Beaney, M. The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy. Oxford: Oxford University Pr., 2013.
[14] Wisdom, J. Interpretation and Analysis. London: Keegan Paul, 1931.
[15] Russell, B. The Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. London: Routledge, 1992.
[16] Op.cit., p. XVIII.

философии как анализа, акцентирование того, что философская работа является нейтральной с оценочной точки зрения в том смысле, что не подвержена теологическим, этическим или политическим оценкам, и наличие общего противника, в качестве которого позиционируется метафизика. Пытаясь прийти к какой-либо общей характеристике аналитической философии, Нагель вынужден формулировать ее весьма широко, говоря о цели аналитических философов, которая заключается в том, что сделать как можно более ясным то, что мы действительно знаем. Нельзя не обратить внимание (и это действительно делает Г.Фрост-Арнольд), что у Нагеля нет ни упоминания о языке и семантике, ни о логике как отличительных чертах аналитической философии.

Что касается словосочетания «континентальная философия», то оно получает распространение в философской литературе не ранее 70-х годов прошлого века, при этом это не было изначально «самоназванием» – данное словосочетание использовалось аналитическими философами для называния философов, воззрения которых расходились с их собственными. Надо заметить, что прилагательное «континентальный» было использовано Нагелем при упоминании о работах Айдукевича или разговоре о «континентальных позитивистах» в 40-годах прошлого века, хотя принято считать, что впервые противопоставление континентальной и англо-американской философии было упомянуто в 1954 году в одной из статей, посвященных одиннадцатому философскому конгрессу. Еще более настойчиво подобная разница подчеркивалась на знаменитом коллоквиуме 1958 года в Ройомоне: Глендиннинг[17] называет это «locus classicus» оппозиции «аналитический/континентальный».

Сделанные замечания позволяют подчеркнуть исторически преходящий статус оппозиции «аналитический/континентальный», появившийся, как можно понять, в качестве инструмента установления собственной идентичности аналитических философов в том смысле, что одним из характерных способов установления идентичности является противопоставление чему-то столь же объемному и значительному. В этом проявляется и внутреннее стремление философов достичь объединения посредством подобного противопоставления: если ты не континентальный философ, то ты, вероятно, философ аналитический и наоборот. Впрочем, это противопоставление возникает практически одновременно изнутри и «снаружи», когда это устанавливается исследователями этих традиций, то есть историками философии (в определенном смысле – «независимыми»). Одновременно становится ясным, что указанная оппозиция принадлежит к достаточно позднему времени;

[17] Glendinning, S. The Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle. Edinburgh: Edinburgh Un.Pr., 2006.

естественным представляется вопрос о том, а были ли аналогичные противопоставления в более ранний период, скажем, между 30-ми и 50-ми годами, и если были, то какие именно.

Действительно, в указанный период «аналитические» философы противопоставляли себя «спекулятивной», «традиционной» и «метафизической» философии, хотя иногда встречались и термины «идеалистическая» и «синтетическая». Так, например, в известном манифесте Венского кружка его авторы подчеркивают, что им «ясна сущность нового научного миропонимания в его противоположности традиционной философии», а «общей целью всех членов кружка является не просто свободный от метафизики, но антиметафизический подход»[18].

Как видим, даже если стороны оппозиции проявляются в различное время, они могут быть замещены иными «участниками» – другими словами, оппозиция остается достаточно постоянно. Чем же возможно объяснить изменение сторон оппозиции – в данном случае, а, может быть, и в более общих случаях? В исследовательской литературе имеется ряд гипотез, предложенных для подобного объяснения. Аналитические философы изначально противопоставляли себя в явном виде метафизическим, идеалистическим, традиционным философским исследованиям. Со временем эти аналитики согласились с тем, что философия должна иметь дело с языком, реализовываться «лингвистически». Однако интерес к языку и пониманию его роли в экспликации философских проблем проявляли и философы, работающие в иных традициях, но столь же негативно относящиеся к традиционной метафизике. Появилась потребность отделить одну группу философов от другой – эту потребность стало возможным удовлетворить введением нового термина, «континентальный». Немаловажно и то, что сама аналитическая философия стала обращаться к традиционным метафизическим вопросам, поэтому противопоставление себя метафизике стало выглядеть более чем двусмысленным.

Оппозиция аналитической и континентальной философии, как видим, заставляет обращаться к основанию, на котором данная оппозиция базируется, и одновременно стимулирует развитие определенного набора оснований своего установления. При этом получается в некоторой степени парадоксальная ситуация: выбирается некоторый признак, характеристика, такая, что одной стороне оппозиции данная характеристика присуща, другая же сторона данной характеристикой не обладает; с другой стороны, эти признаки выбираются не на основании обладания/необладания, а на основании того, что они присущи одной части оппозиции в большей мере, чем другой. Но и на этом процесс

[18] Карнап Р., Хан Х., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок // Доступ: www.docme.ru. Дата обращения: 11.11.2017.

установления оппозиции не останавливается: он может покоиться на разном отношении к избранному признаку или на различиях в наборах признаков, то есть не на одном признаке, а на некотором их множестве. В последнем случае важно, что это не просто множество признаков, а структурированное множество в том смысле, что важно не только количество включенных признаков, но отношения между ними; в этом случае исходная оппозиция продолжает расти, превращаясь в определенную древовидную структуру. В литературе возможно обнаружить самые различные точки зрения.

Так, в известной статье Д.Фоллесдал[19] утверждает, что различие между сторонами оппозиции заключается в том, какую роль играет аргумент, доказательство и обоснование. В отношении именно к ним расходятся позиции: континентальные философы зачастую сравнивают аналитическую философию с новой схоластикой, в которой интерес к технике решения проблем превалирует над самими проблемами. Примером отношения со стороны аналитических философов может служить известное письмо 1992 года, подписанное рядом представителей аналитической философии и логики, по поводу присуждения Деррида степени почетного доктора в Кембридже: в письме говорилось, что Деррида не принимает стандарты ясности, строгости, то есть стандарты доказательства и обоснования, его работы состоят из шуток и логических ошибок, его работы могут сравниваться, скорее, с работами дадаистов или представителей конкретной поэзии.

Иные авторы предлагают целый ряд характеристик: согласно Н.Леви[20], рассматриваемая нами оппозиция может быть установлена на основании определенного набора характеристик, включающего указанный выше географический признак, стиль и аргументацию, историческое происхождение и ссылки на предшественников, содержание, то есть доктринальные, как принято говорить, признаки, отношение к науке, отношение к языку и лингвистический поворот, отношение к истории, в частности, истории философии. В определенной степени подобный же набор рассматривается Г.-И. Глоком[21] в попытке ответить на вопрос «что такое аналитическая философия?»; его ответ демонстрирует, что ничто из указанного набора по отдельности, равно как и весь набор, не может служить в качестве необходимых и достаточных условий для установления причастности философа к аналитической философии, более того – принадлежности к той или иной стороне оппозиции аналитической

---

[19] Фоллесдал Д. Аналитическая философия: что это такое и почему этим стоит заниматься? // Язык, истина, существование. – Томск: изд-во Томского госуниверситета, 2002.
20 Levy, N. Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences // Metaphilosophy, vol.34, No.3, April 2003. – Pp.284-304.
[21] Glock, H.-J. What is Analytic Philosophy? – Cambridge, Cambridge University Pr., 2008.

и континентальной философии. К.Джоунс[22] предлагает два набора характеристик: для аналитической философии это «мышление, логика (модальная и символическая), язык, знание, сознание, наука, физика, математика», для континентальной – «история, литература, экзистенциализм, искусство, этика, политика, феноменология, постмодернизм». Даже в первом приближении неадекватность подобных наборов становится очевидной. Рассмотрение и сравнительный анализ различных предложений может стать предметом отдельного исследования, здесь стоит остановиться, разве что весьма кратко упомянув еще одно предложение.

Речь идет об анализе оппозиции аналитической и континентальной философии с использованием аппарата методологии науки, в частности, идей Т.Куна. С этой точки зрения аналитическая философия представляет собой случай нормальной науки, то есть исследовательской программы, в основе которой лежит совершенно определенная парадигма с онтологией и методологией в качестве определяющих ее характеристик. В качестве парадигмы в аналитической философии принимаются работы Фреге и Рассела. Подобный подход мне представляется весьма интересным и, может быть, даже перспективным. Действительно, если предположить, что аналитическая философия претендует на научность примерно такого же плана как физика или химия, то естественно, что к ней может быть применен куновский анализ. Если философия не является наукой, то подобный анализ, демонстрируя свою неадекватность и нерезультативность, будет еще одним свидетельством в пользу этого. Надеюсь, еще удастся обратиться к этому предложению с более подробным изложением и исследованием.

Несмотря на то, что имеется точка зрения, согласно которой оппозиция «аналитическая/континентальная» философия не обладает в наше время серьезным эвристическим потенциалом, продолжают выходить книги, посвященные как каждой традиции самой по себе, так и традиции как части указанной оппозиции. Так, в этом году вышла очередная книга под редакцией А.Престона[23]. Одной из перспектив, с точки зрения которой здесь рассматривается история аналитической философии, является оппозиция «философия идеального языка/философия ординарного языка», что для нас представляется еще одним фактом, свидетельствующим о пользе, ценности и плодотворности оппозиций в историко-философском исследовании. С точки зрения авторов книги данная оппозиция играет значительную роль в оппозиции «аналитическая/континентальная». Так, Глок полагает, что оба понятия – «ординарный язык» и «идеальный язык» - нуждаются в дальнейшем

22 Jones, K. Analytic and Continental Philosophy: Histories, Differences, and Modern Alternatives // Доступ: www.mets-religion.com/Philosophy/Articles/Other/Ana_For_Journal_Best.htm Дата обращения: 11.11.2017.
23 Preston, A. Analytic Philosophy: An Interpretive History, Routledge, 2017.

объяснении. «Ординарный» («обычный») должен пониматься в его противопоставлении не «техническому», но «не-стандартному». Защитников философии идеального языка выделяет не их интерес к использованию формальных языков, но их интерес к научной философии. Поскольку такой интерес обнаруживается и у американских натуралистов, и у нео-кантианцев, и у Гуссерля, философия идеального языка обеспечивает следующую цель: сравнять философию с наукой на методологическом уровне. Подобную цель не разделяют сторонники философии обычного языка, их идея заключается в том, что для объяснения понятий и концептов, которые используются с недостаточным пониманием, необходима хорошо развитая и обоснованная лингвистическая практика. Престон как издатель обеспечил благоприятный баланс между авторами и темами, связанными с обеими сторонами оппозиции: со стороны философии идеального языка – Рассел, Витгенштейн времени «Трактата», Рамсей, Нагель, Куайн, Дэвидсон и логическим позитивисты, со стороны философии обычного языка – Мур, поздний Витгенштейн, Райл, Стросон, Остин и Даммит.

Годом ранее вышел сборник под редакцией Дж.Белла, А.Катрофелло и П.Ливингстона[24]. Издатели сборника руководствовались тем соображением, что хотя оппозиция аналитической и континентальной философии является – может быть, важнейшей – характеристикой современного состояния дел, она подвергалась серьезной критике с обеих сторон; данная оппозиция не может быть охарактеризована как непреодолимая пропасть между двумя философскими течениями. В предисловии редакторы-составители отмечают, что представленные статьи являются примерами того, что они называют «синтетической философией», ставящей и пере-открывающей стародавние философские вопросы за пределами оппозиции аналитической и континентальной философии в контексте, который уже сейчас является «нашим», то бишь современным контекстом. Это не просто очередная попытка перебросить мосты между сторонами нашей оппозиции, это позиция, оставляющая указанную оппозицию позади себя.

Авторы различных статей зачастую не обосновывают претенциозно заявленную синтетическую философию, а на деле устанавливают мосты между представителями указанных философий: между Патнемом и Фуко, Остином и Делезом, Деррида и Дэвидсоном. Но если все же возможно говорить о некой синтетической философии, то авторы сборника предлагают некоторые идеи, которые, несмотря на отсутствие подробного изложения, выглядят очень захватывающе и перспективно. Например, Дэвид Вудруф Смит использует семантические понятие истины Тарского для того, чтобы дать ясную и

[24] Bell, J.A., Cutrofello A., and Livingston, P.M. Beyond the Analytic-continental Divide:L Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century, Routledge, 2016.

совершенно новую интерпретацию знаменитого метода «epoché» Гуссерля в то же самое время инкорпорируя определение Тарского в более широкое феноменологическое понятие человеческой интенциональности.

Это не единственная книга, авторы которой сопоставляют представителей аналитической и континентальной философии. Так, подобные сравнения проводятся между Куайном и Хайдеггером, Серлем и Фуко, Хайдеггером и Стросоном (перу каждого из них принадлежит книга о Канте), Хайдеггером и Карнапом, Дэвидсоном и Гадамером; мало того, демонстрируется, например, что Куайн и Дэвидсон без затруднений могут быть «встроены» в континентальную традицию[25].

И все же важным представляется не проведение сравнения между взглядами философов разных традиций, уж тем более – не попытка сформировать какую-то бы то ни было синтетическую философию. Последнее желание кажется весьма странным при попытке ответить на вопрос о том, зачем это необходимо, возможно ли воспринимать это как возрождение попытки начала прошлого века построения единой, объединенной, унифицированной науки – только применительно к философии. Представляется, что философия отличается именно наличием различных точек зрения на одни и те же проблемы, предложением вариантных решений этих проблем. Действительный философский прогресс может быть достигнут не на пути поиска общих оснований аналитической и континентальной философии или обнаружения общих для них тем, методов и стилей, но, скорее, на пути выдвижения на первый план несовместимости мотиваций и целей данных традиций. Действительный интеллектуальный прогресс появляется не в накоплении верифицированных истин, принимаемых всеми и каждым, но в использовании истин, которые конструируются в каждой из традиций (философий), в качестве шагов, вех на пути постановки новых вопросов.

REFERENCES

Follesdal D. Analiticheskaja filosofija: chto jeto takoe i pochemu jetim stoit zanimat'sja? [Analytical philosophy: what is it and how to deal with it?] // Jazyk, istina, sushhestvovanie. – Tomsk: izd-vo Tomskogo gosuniversiteta, 2002. S. 225-239. (In Russian)

[25] Prado, C.G. (ed.) A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy. Amherst: Humanity Books, 2003.

Karnap R., Han H., Nejrat O. Nauchnoe miroponimanie – Venskij kruzhok [The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle] // Logos, 2005, No. 2 (47). S. 13-26. (in Russian)

Beaney, M. The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy. Oxford: Oxford University Pr., 2013. 1611 pp.

Bell, J.A., Cutrofello A., and Livingston, P.M. Beyond the Analytic-continental Divide:L Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century, Routledge, 2016. 334pp.

Collingwood, R.G. An Essay on Philosophical Method. Oxford: Clarendon, 1933. xii+226 pp.

Feigl, H. and Sellars, W. Readings in Philosophical Analysis. N.Y.: Appleton Century Crofts, 1949. 626 pp.

Glendinning, S. The Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle. Edinburgh: Edinburgh Un.Pr., 2006. vi+144 pp.

Glock, H.-J. What is Analytic Philosophy? – Cambridge, Cambridge University Pr., 2008. xii+292 pp.

Jones, K. Analytic and Continental Philosophy: Histories, Differences, and Modern Alternatives. Url: www.meta-religion.com/Philosophy/Articles/Other/Ana_For_Journal_Best.htm

Lapointe, S. & Pincock, Ch. (eds.) Innivations in the History of Analytical Philosophy. London: Palgrave Macmillan, 2017. – Pp. 27-67.

Levy, N. Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences // Metaphilosophy, vol.34, No.3, April 2003. – Pp.284-304.

Mill, J.S. A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Books I-III / Collected Works of J.S.Mill, vol.VII. Buffalo: University of Toronto Press, 1974. – S. 112.

Montague, W.P. (1933), Philosophy as Vision / International Journal of Ethics, 44.1, 1933. – Pp. 1–22.

Nagel, E. Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe, I / Journal of Philosophy, 33, 1936. – Pp.5-24; Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe, II / Journal of Philosophy, 33, 1936. – Pp. 29-53.

Pap, A. Elements of Analytic Philosophy. N.Y.: Macmillan Co., 1949. 542 pp.

Prado, C.G. (ed.) A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy. Amherst: Humanity Books, 2003. 329 pp.

Preston, A. Analytic Philosophy: An Interpretive History, Routledge, 2017. 287 pp.

Preston, A. Analytic Philosophy: The History of an Illusion. N.Y.: Continuum, 2007. 190 pp.

Russell, B. The Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. London: Routledge, 1992.311 pp.

Wisdom, J. Interpretation and Analysis. London: Keegan Paul, 1931.

Wisdom, J. Problems of Mind and Matter. Cambridge: Cambridge University Pr., 1934.

О «МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЛЕВОГО И ПРАВОГО» (ПО КНИГЕ Г. ВЕЙЛЯ «СИММЕТРИЯ»)

НИКОЛАЙ СТЕШЕНКО

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Доцент

Контакт: steshenkon@list.ru

АННОТАЦИЯ. В статье излагается спор между Лейбницем и Кларком, в котором речь идет о структуре пространства и ориентации пространства. Анализируется геометрический аргумент И. Канта, который, по его мнению, свидетельствует в пользу того, что пространство и время есть лишь формы чувственного созерцания. Этот аргумент изложен в § 13 Пролегоменов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Лейбниц, Кант, парадокс, чувственное созерцание, симметрия, левое и правое, преобразование пространства.

ABOUT «MATHEMATICAL PHILOSOPHY OF THE LEFT AND RIGHT» (BASED ON THE BOOK BY G. WEYL SYMMETRY)

NIKOLAY STESHENKO

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia)

Associated Professor

Contact: steshenkon@list.ru

ABSTRACT. The article describes the dispute between Leibniz and Clarke, which deals with the structure of space and orientation space.
This article analyzes the I. Kant's geometric argument, which as he believed demonstrates that space and time are the only forms of sensible intuition. This argument is described in § 13 Prolegomena.

KEY WORDS: Leibniz, Kant, paradox, sensuous contemplation, symmetry, left and right, transformation of space.

Книга Г. Вейля «Симметрия»[1] является популярной и предназначена широкой аудитории, т.е. тем лицам, которые интересуются состоянием дел в естественных науках и в гуманитарных науках. В этой книге демонстрируется вездесущность симметрии, в неживой и живой природе, искусстве, мифологии, религии, науке. Симметрия была использована и в философии, но не в качестве четкого математического понятия, а в форме проблемы левого и правого.

Всего скорее первые представление о левом и правом зафиксированы в древних мифологиях в качестве одного из главных мифологических противопоставлений, в которых чаще всего левому приписывается отрицательное значение, а правому - положительное[2]. Сам Г. Вейль, в частности, приводит пример религиозного противопоставления правого и левого как символов добра и зла. Он ссылается на 25 главу Евангелия от Матфея, в которой описывается страшный суд следующим образом: «33 И поставит овец по правую Свою сторону, козлов – по левую. 34 Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: «приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира…41 Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный…46 И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную».

В своей книге Г. Вейль рассматривает левое и правое как метафору, имевшую культурологические истоки, и применяется им в частности и в обсуждении порядка во взаимном расположении тел в природе и Вселенной.

Являются ли левое и правое полярными противоположностями или это относительные понятия, т. е. одно можно заменить другим?

Г. Вейль называет эту проблему также «математической философией левого и правого»[3].

В книге рассмотрено на примере Лейбница (спор между Лейбницем и Кларком) и Канта как использовались в философии представления о левом и правом.

В изложении проблемы левого и правого в споре между Лейбницем и священником Кларком я следую за Г. Вейлем. Что касается Канта, я проанализирую геометрический аргумент И. Канта, который, по его мнению, свидетельствует в пользу того, что пространство и время есть лишь формы чувственного созерцания. Этот аргумент изложен в § 13 Пролегоменов.

Г. Вейль даже не упоминает этого аргумента Канта, но возможно подразумевает его, когда сравнивает подходы Лейбница и Канта к проблеме левого и правого.

---

[1] Вейль Г. Симметрия. Издание второе, стереотипное. М.: УРСС. 2003.

[2] Левый и правый //Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.2. М.: Российская энциклопедия. 1997.С. 43-45.

[3] Вейль Г. Симметрия. Издание второе, стереотипное. М.: УРСС. 2003. С. 48.

В упомянутом споре между Лейбницем и Кларком о соотношении левого и правого еще использовались термины теологического языка. Кларк верил в существование абсолютного пространства и времени Ньютона, и полагал, что существующее взаимное расположение тел в пространстве в определенном порядке, а не другом, и направление движения тел, а не противоположном по сравнению с существующем, свидетельствуют о свободной воле бога, который пожелал создать мир таким, а не другим. Лейбниц отвергал абсолютное пространство и время Ньютона. Признавая, что бог сотворил этот мир и что бог обладает свободной волей, отказывался, однако, возлагать на бога решения о порядке расположения тел в мире и направлении их движения, поскольку бог не мог принимать решения без достаточного основания: «Пространство является чем-то совершенно однородным, и, если отвлечься от находящихся в нем вещей, одна его точка абсолютно ничем не отличается от любой другой точки. Следовательно, предполагая, что пространство является чем-то самим по себе, а не только порядком тел между собой, невозможно указать основания для того, почему Бог, сохраняя те же взаимные расположения тел, разместил их в пространстве именно таким образом, а не иначе и почему все не было расположено наоборот, если бы, например, поменяли местами восток и запад. Но если пространство не что иное, как только возможность давать им определенное положение, то именно эти два состояния – первоначальное и обращенное – ни в чем не отличаются друг от друг. Их различие содержится лишь в нашем химерическом предположении реальности пространства самого по себе. В действительности же одно состояние было бы точно таким же, как и другое, ибо они абсолютно неразличимы, и, таким образом, вопрос о том, почему одно состояние предпочитается другому, является неуместным»[4].

Как отмечает Г. Вейль, современное научное мировоззрение на стороне Лейбница, а не Кларка. Понятие левого и правого относительные понятия. Чтобы указать, что является левым, а что правым, нужен произвольный акт выбора: «Но после того, как этот выбор сделан для одного тела, понятия левого и правого определены для всех тел»[5]. Если бы Бог создал сначала левую руку, а затем правую, или наоборот, сначала правую, а затем левую, наше понимание левого и правого в мире остались бы без изменений. Однако, если бы Бог, например, создал сначала левую руку, а затем, вместо правой руки, создал еще одну левую руку, тогда бы порядок во вселенной изменился, и в этом случае Бог изменил бы порядок, не во время первого акта творения, а во время второго акта творения. Это пример противоположной направленности пространства.

Еще одним примером противоположной направленности пространства является вращение земли вокруг своей оси. Если вращение земли вокруг оси

---

[4] Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль. 1982. С. 442.

[5] Вейль Г. Симметрия. Издание второе, стереотипное. М.: УРСС. 2003. С. 48.

рассматривать в направлении от северного полюса к южному, то земля вращается против часовой стрелки, а если вращение земли рассматривать от южного к северному полюсу, то земля вращается в противоположном направлении, т.е. по часовой стрелке. Привлекая понятие винтового движения, эту же ситуацию с естественным вращением земли вокруг оси описывается следующим образом: на северном полюсе винт выкручивается, тогда, как на южном полюсе винт закручивается. Иначе говоря, понятие левого и правого вращения земли относительные понятия: если смотришь с южного полюса, земля вращается по часовой стрелке, если – с северного против часовой стрелки.

«Направленность пространства» - это точное математическое понятие, но я его не буду вводить, так как оно требует многих технических деталей[6].

Таким образом, различие между правым и левым зависит от направленности пространства, что интуитивно вполне ясно: если едешь определенным маршрутом движения автобуса от дома на работу, то все предметы находящиеся слева, окажутся предметами находящимися справа, когда возвращаемся домой тем же маршрутом автобуса.

В выше цитированном утверждении Лейбница, а именно: «Пространство является чем-то совершенно однородным, и, если отвлечься от находящихся в нем вещей, одна его точка абсолютно ничем не отличается от любой другой точки»[7] содержится одна из фундаментальных идей (это геометрическая идея), а именно: преобразования пространства, сохраняющего структуру пространства.

Это фундаментальное положение мне понадобится, когда буду рассматривать парадокс Канта, основанный на понятии симметрия.

Это преобразование, которое переводит любые две равные (конгруэнтные) геометрические фигуры в равные. Например, два равных отрезка на плоскости или в пространстве совмещаются. Точно также можно совместить на плоскости любые плоские геометрические фигуры, если они равные, например, два равных треугольника, а в геометрическом пространстве можно совместить, например, два равных куба. Но в физическом пространстве два равных куба взаимозаменяемы.

Объединяя понятие преобразования пространства и понятие направленности пространства можно ввести понятия преобразований сохраняющих или меняющих направленность (ориентацию) фигуры на плоскости или в пространстве. Было бы более правильным ввести эти понятия на основе понятий базиса плоскости или базиса пространства, как это делается в учебниках по геометрии[8]. Но здесь эти понятия будут охарактеризованы

---

[6] См. понятие «левой системы координат», «правой системы координат». Например: Выгодский М. Я. Справочник по высшей математике. М.: Наука.1975. С. 120.

[7] Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль. 1982. С. 442.

[8] Например: Атанасян Л.С., Базылев В. Т. Геометрия. В двух частях. Часть 1. Второе издание, стереотипное М.: КНОРУС. Гл. V, VIII.

чувственно наглядно, в виде примеров, которые использовал И. Кант. Ниже эти примеры будут обсуждаться.

Левая и правая перчатки имеют противоположную пространственную ориентацию (направленность), но если вывернуть наизнанку (т.е. провести пространственное преобразование), скажем левую перчатку, то она поменяет направленность на противоположную, т.е. станет правой перчаткой. Два сферических треугольника с равными сторонами и углами, имеющие общим основанием ту или иную дугу экватора и расположенные в противоположных полушариях имеют противоположную направленность. Можем ли мы провести пространственное преобразование, чтобы совместить один треугольник с другим? Кант полагал, что это невозможно.

Параллельный перенос (разновидность преобразования) треугольника на некоторое расстояние от исходного есть пример преобразования, не меняющего ориентацию (направленность) пространства.

Вторая проблем левого и правого связана с симметрией левого и правого.

Из множества видов симметрии, которые представлены Г. Вейлем в его книге, я рассмотрю два вида симметрии: зеркальная симметрия и центральная симметрия или симметрия относительно точки, и опишу их несколько иначе, чем это сделал Г. Вейль.

Эти два вида симметрии мне также нужны, чтобы обсудить один геометрический парадокс Канта, который он сформулировал в §13 Пролегоменов.

Замечу, что я даю не строгие определения упомянутых понятий симметрии, а более или менее точные их описания, так как для строгих определений нужно иметь множество предварительных геометрических понятий, одни из которых являются исходными, т.е. неопределяемыми, а другие требуют определений.

Рассмотрим отрезок АВ, т.е. прямую с концами А и В, на плоскости. Точка А называется симметричной точке В относительно прямой α, если прямая α перпендикулярна отрезку АВ и пересекает его в середине (т. е. делит отрезок пополам). В этом случае говорят также, что точка В является зеркальным образом точки А или В является зеркальным отражением точки А. Очевидно, что точка В находится по другую сторону прямой α. Распространим это определение на геометрическую фигуру в пространстве.

Геометрическая фигура (тело) называются симметричной в пространстве относительно плоскости ß, если плоскость разбивает фигуру на две части, каждая из которых является зеркальным отражением другой. Тогда сама плоскость ß называется плоскостью симметрии геометрической фигуры.

Зеркальная симметрия весьма распространена в природе и искусстве. Примерами зеркальной симметрии в природе являются само человеческое тело,

формы тел многих животных и птиц, поскольку относительно них можно указать плоскость симметрии.

Точки А и В называются симметричными относительно центра симметрии О, если отрезок, соединяющий точки А и В, делится точкой О пополам. Геометрическая фигура называются симметричными относительно центра О, если все его точки распределяются на пары точек, симметричные относительно центра О.

Примерами фигур центральной симметрии на плоскости является квадрат и окружность. Так, центром О квадрата является точка пересечения диагоналей квадрата. Примерами центрально симметричных фигур в пространстве являются куб и шар, центры, которых и являются центрами симметрии.

Перейду к И. Канту. Вейль Г. полагал, что «размышляя над проблемой левого и правого, Кант впервые пришел к своей концепции пространства и времени как форм интуиции»[9]. Здесь значение термина «интуиция» совпадает со значением термина «созерцание»[10].

Действительно ли такие размышления Канта привели его к концепции пространства и времени, как априорных форм созерцания или нет, на этот вопрос могут дать ответ историки философии.

Но сначала приведу упоминание о парадоксе: «Те, кто не может еще отказаться от представления, будто пространство и время суть действительные свойства вещей самих по себе, пусть изощряют свою проницательность на приводимом ниже парадоксе, и если их попытки разрешить его будут тщетными, то пусть, избавившись, хотя бы на несколько мгновений, от предрассудков, признают, что сведение пространства и времени к одним лишь формам нашего чувственного созерцания, может быть, и имеет основание»[11].

Этот парадокс, по мнению Канта, свидетельствуют в пользу того, что пространство и время являются формами чувственного созерцания, а не свойствами вещей самих по себе.

То, что Кант называет парадоксом, по содержанию относится к геометрии и формулируется в виде примеров. Эти примеры даны Кантом в §13 Пролегоменов. Речь идет о любых плоских и сферических геометрических

---

[9] Вейль Г. Симметрия. Издание второе, стереотипное. М.: УРСС. 2003. С. 52

[10] Как отмечает Лосский Н.О. в своем переводе «Критики чистого разума», изданной еще в 1907 г., слово Anschauung в российской философской литературе переводилось по разному: «воззрение», «созерцание», «интуиция». Сам Лосский переводит Anschauung как «наглядное представление». См.: Кант. И. Критика чистого разума. Перевод с немецкого Н.О. Лосского (печатается по изданию: С.- Пб, 1907 г.). С.- Петербург. 1993. С. 8.

[11] Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль. 1965. С. 101.

фигурах, но в качестве конкретного примера этих фигур Кант рассматриваются треугольники. По его мнению, невозможно совместить посредством преобразования пространства два равных (т.е. конгруэнтных) сферических треугольника (расположенных в противоположных полушариях шара) тогда как плоские треугольники, если они равные, совместимы. Кант приводит и варианты проблемы совместимости из повседневной жизни: это отображение человека в зеркале, когда левая рука (ухо, глаз) человека в зеркале изображается как правая, а правая рука (ухо, глаз) человека – как левая; перчатка одной руки не подходит для другой; правозакрученные и левозакрученные раковины улиток одного и того же вида.

Замечу, что Г. Вейль не обсуждает и даже не упоминает этого парадокса, но возможно подразумевает. Я предлагаю реконструкцию геометрического аргумента, который, по мнению Канта, свидетельствует в пользу того, что пространство и время являются формами чувственного созерцания, а не свойствами вещей самих по себе.

Отмечу предварительно, что в понимании Канта пространство есть форма всех явлений внешних чувств, т.е. субъективное условие чувственности. Для Канта суждение типа «вот эта вещи находятся справа от той вещи» или «вот эта вещь находиться ближе той» имеет силу, когда эти вещи рассматриваются как предметы нашего чувственного созерцания.

Для дальнейшего обсуждения позиции Канта по проблеме левого и правого зафиксируем несколько базовых для анализа кантовского аргумента положений.

Положение А: «…все внешние предметы нашего чувственного воспринимаемого мира необходимо должны со всей точностью согласовываться с положениями геометрии…»[12].

Кант использовал понятие преобразования, совмещающее две равные фигуры. Зафиксируем это.

Положение В: «Все доказательства полного равенства двух данных фигур (когда одна во всех частях может занять место другой) сводится в итоге к тому, что они совпадают друг с другом; а это …синтетическое положение, основанное на непосредственном созерцании»[13].

Но это положение, по Канту, относится только к фигурам плоскости (квадрат, ромб, и т. д.), но не к сферическим фигурам (и некоторым пространственным). Речь идет о сферической геометрии, которая изучает свойства фигур, лежащих на сфере евклидового пространств.

В частности, по Канту, два сферических треугольника, равные и сторонами и углами, имеющие общим основанием ту или иную дугу экватора и

[12] Там же. С. 104.
[13] Там же. С. 100.

расположенные в противоположных полушариях не могут быть совмещены[14]. Почему? Проанализируем рассуждение Канта.

1. «*Если* две вещи во всех отношениях, которые только могут быть познаны каждое в отдельности (во всех определениях величины и качества), совершенно одинаковы, *то отсюда должно следовать*, что во всех случаях и отношениях одна из этих вещей может быть замещена другой, так что замена не вызовет никакого заметного различия. Так действительно обстоит дело с плоскими фигурами в геометрии»[15].

Два сферических треугольника, удовлетворяют условиям посылки пункта 1, так как эти сферические треугольники имеют равные стороны и углы, но нельзя, по Канту, сделать заключения, что один может быть замещен другим. Согласно *положению В*, это замещение возможно, если в созерцании, т.е. через внешнее отношение в пространстве, продемонстрируем их полное совпадение.

Используя ранее введенное понятие преобразования и преобразований, сохраняющих или меняющих направленность (ориентацию) плоскости или пространства, заключение невозможно, если неосуществимы такие преобразование одного сферического треугольника в другой, чтобы они полностью совпали во всех своих частях. Хотя понятия преобразования, направленность (ориентация) пространства появились позже, после жизни Канта, но употребляя понятия «равенства двух фигур», «замещение одной фигуры другой» он неявно использовал понятием преобразования.

Тогда почему невозможны такие преобразования, чтобы два равных сферических треугольника, один из которых находится в нижнем полушарии, а второй в верхнем полностью совпали?

На основе указанных понятий можно преобразованием перевести сферический треугольник из нижнего полушария, где бы он не находился, в верхнее полушарие, поменяв ориентацию треугольника, затем поворотом вокруг оси шара на нужный угол, совместить их. Эти преобразования также реализуемо на материальной модели, например, медном шаре. Но согласно Канту «...все внешние предметы нашего чувственного воспринимаемого мира необходимо должны со всей точностью согласовываться с положениями геометрии...», тогда либо геометрические взгляды Канта отвергали некоторые преобразования фигур сферы, либо они были ему неизвестны. На эти два предположения ответ может дать историк философии и науки, если источники позволяют выяснить с какой геометрической литературой был знаком И. Кант.

Рассмотрю второй пример Канта: «перчатка одной руки не годится для другой». Если поменять пространственную ориентацию перчатки, например левой, т.е. вывернуть ее наизнанку, тогда левая перчатка годится и для правой

---

[14] См.: там же. С. 101- 102.
[15] Там же. С.101.

руки, т.е. становится правой перчаткой. Другими словами, здесь Кант не учитывает преобразование, меняющее направленность (ориентацию) фигуры в пространстве.

Третий пример: отображение человека в зеркале, когда левая рука (левая часть) человека в зеркале изображается как правая рука (правая часть), а правая рука (правая часть) человека изображается в зеркале как левая рука (правая часть). С геометрической точки зрения зеркало является плоскостью симметрии, на этой плоскости можно отыскать центр симметрии О, поворот вокруг которого на 180 градусов образа (изображение в зеркале) совместит его с прообразом (человеком перед зеркалом). Но в физическом мире, это нереализуемо. Преобразования, при которых фигура совмещается с самой собой (т.е. симметричные преобразования) есть частный случай преобразования, при которых совмещаются однотипные фигуры, например, два сферических треугольника.

Заметим, что в двух предыдущих примерах - сферический треугольник и перчатка – геометрические преобразования допускали реализацию в физическом мире.

Наконец последний пример, приводимый Кантом: правозакрученные и левозакрученные раковины улиток одного и того же вида. Этот пример свидетельствует о том, что в физическом мире были реализованы по отдельности тела, имеющие противоположную направленность в пространстве. Можно также показать посредством геометрических преобразований, что одно из них переходит в другое и наоборот.

Подведу итоги. То, что Кант называл парадоксом, не является парадоксом, так как имеет вполне рациональное объяснение. Во-первых, Кант, скорее всего, не соглашался с тем, что левое и правое есть относительные понятия, так не учитывает преобразование, меняющее направленность (ориентацию) фигуры в пространстве. Во-вторых, есть несовпадение между геометрически осуществимыми всевозможными видами преобразований фигур и теми видами преобразования фигур, которых не могут реализоваться, осуществится в чувственных созерцаниях, т.е. не имеют чувственно наглядной реализации. Так, правозакрученная и левозакрученная раковины с точки зрения геометрии являются противоположными по направленности в пространстве симметричными фигурами, преобразуемыми друг в друга, но в эмпирическом созерцании преобразование одной раковины в другую неосуществимо. Иначе, геометрия допускает большее число преобразований геометрических фигур, чем преобразований допустимых в эмпирическом созерцании. Но Кант считает это несовпадение и непризнание относительности левого и правого парадоксом.

REFERENCES

Veil G. Simmetria [The Symmetry]. – Moscow, 2003. S. 192. (In Russian)

Kant I. Kritika chistogo razuma [The Critic of Pure Reason]. – Saint-Petersburg, 1993. S. 498. (In Russian)

Kant I. Prolegomeny ko vsjakoy budusheij metafizike, mogutscheij pojavitsa kak nauka [Prolegomena to any Future Metaphysics] In: Kant I. *Sochinenia*. 1965. T. 4. Ch. 1. – Moscow, 1965. S. 544.

Leibniz G.V. Sochinenia v 4 tomah. [Works]. T. 1. – Moscow, 1982. S. 636.

МЕТОД КОЛИЧЕСТВЕННОГО АНАЛИЗА В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ (НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА ТЕРМИНА «ПОСТУЛАТ» В СОЧИНЕНИЯХ И. КАНТА)

ЛЮДМИЛА КРЫШТОП

Российский университет дружбы народов (Москва, Россия)

Доцент

Контакт: ricpatric@gmail.com

АННОТАЦИЯ. В историко-философских исследованиях не последнюю роль играет анализ используемого терминологического аппарата. Анализ предпочтения автором того или иного варианта передачи смыслового значения сам по себе может многое рассказать о нюансировках смысла термина. Не менее значимыми оказываются также и частота употребления понятия, характер контекстов его употребления и изменение частоты употребления в процессе становления философских идей. Для исследования всех этих показателей незаменимую помощь способна оказать современная компьютерная техника. В данной статье возможности методов количественного анализа, основанных на использовании электронной техники, демонстрируются на примере анализа кантовских понятий «постулат».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: история философии, методология, количественные методы, понятие, термин, индекс, Кант, кантоведение.

QUANTITATIVE ANALYSIS IN CONTEMPORARY STUDIES IN HISTORY OF PHILOSOPHY (BY THE EXAMPLE OF ANALYSIS OF POSTULATE CONCEPT IN THE WRITINGS OF AKNT)

LUDMILA KRYSHTOP

Peoples' Friendship University of Russia, RUDN University (Moscow, Russia)

Associate Professor

Contact: ricpatric@gmail.com

ABSTRACT. In the studies in the history of philosophy using of terminology have a greate importance. The analyze of different word expression forms of thoughts can tell us much about the meaning of the terms. Анализ предпочтения автором того или иного варианта передачи смыслового значения сам по себе может многое рассказать о нюансировках смысла термина. The frequency of notion applying is not less important. For researching of all these subjects the computer technique can be very helpful. In this paper the author tries to demonstrate the possibility of using of computer technique drawing on postulate notion of Kant.

KEY WORDS: history of philosophy, methodology, quantitative methods, notions, index, Kant, Kant studies.

Язык является важнейших инструментом постижения окружающего мира и выражения им результатов этого познания. Исследование языка, его сущности и способов его использования интересовало мыслителей и философов еще во времена далекой древности, причем интерес этот мы наблюдаем в разных культурных регионах. Так, в Древнем Китае мы находим концепцию «исправления имен» Конфуция, посвященную анализу соответствия имен сущностям вещей. В европейском культурном регионе мы уже во времена античности видим достаточно развитые семиотические теории, в частности, у стоиков. Еще большее внимание уделялось проблеме обозначений в Средние века в связи со спором об универсалиях, да и в Новое время и эпоху Просвещения интерес к семиотике неизменно возрастает. Сегодня язык является предметом изучения представителей самых разных научных дисциплин и направлений. В философии же существует отдельный раздел – философия языка. Немалый вклад в исследование этого феномена вносят также и другие науки – лингвистика, филология, культурология, психология. Тем не менее можно сказать, что несмотря на обилие взглядов и теорий по вопросу происхождения языка и его сущности нам так и не удалось найти однозначный ответ на целый ряд вопросов, принципиальным вопросом при этом оказывается вопрос взаимосвязи языка и мышления человека. Однако некоторые основные моменты взаимосвязи языка и мышления все же установить удается. Значительный вклад в решение этих вопросов внес в свое время Л. С. Выготский (1896-1934), который после целого ряда экспериментов, показал, что мышление и речь являются двумя независимыми друг от друга процессами, лишь частично пересекающимися[1]. Важным выводом из этого является его утверждение, что по причине изначальной нетождественности процессов мышления и речи слово не представляет собой простого зеркального отражения мысли. Другими словами, «речь не служит выражением готовой мысли. Мысль, превращаясь в речь, перестраивается и видоизменяется. Мысль не выражается, но совершается в слове»[2].

Для историко-философских исследований, равно как и для самой философии, это заключение является крайне важным. Ведь именно в словесной форме все философы и мыслители были всегда вынуждены пытаться выразить свои интеллектуальные прозрения и интуиции. И факт принципиальной невозможности простой трансляции своей мысли в слова с неизбежностью накладывал и продолжает накладывать целый ряд ограничений и создавать целый ряд сложностей при исследовании историками философии философских взглядов мыслителей разных времен и народов.

---

[1] См.: *Выготский Л. С.* Генетические корни мышления и речи // Мышление и речь. М., 1999. С. 81-108.
[2] *Выготский Л. С.* Мысль и слово // Мышление и речь. М., 1999. С. 286.

Хотя мы и начали с рассмотрения результатов психологических исследований относительно сущности языка и мышления, следует отметить, что этот вывод был не чужд и самой философии. В частности, можно сказать, что заключение о нетождественности мышления и речи полностью совпадает с одной из основных интуиций классиков герменевтического подхода, заключающуюся в том, что мир всегда являн нам в языке и через язык. Именно наше словоупотребление и оказывается первым раскрытием мира, первой его интерпретацией, на которую нанизываются другие, более частные интерпретации позитивных наук. Это дает право Гадамеру утверждать принципиальное отличие философии от всех иных «научных» дисциплин, так как если у каждой из них есть какое-то строго очерченное предметное поле, которое и определяет в конечном счете специфику «частных» интерпретаций мира той или иной наукой, то философия, усматривающая свою задачу в целостном постижении мироздания, всегда была в этом смысле беспредметной. Делая предметом своего изучения все бытие, она оказывалась тем самым лишенной какого-то конкретного предмета, а следовательно, в принципе не могла создать какой-то особый искусственный язык, подходивший бы под нужды однозначного описания этого предмета. Оказываясь наиболее тесно связанной с постижением являемого мира как такового, философия вместе с тем неразрывно связана с обыденным словоупотреблением, которое и обуславливает первичный образ мира. И именно это сложившееся словоупотребление и ложится в основе процесса образования понятий и терминов. Изучение же этих понятий и является, таким образом, той проблемой, которая с одной стороны формирует саму философию (не существовавшую бы без своего понятийного аппарата), с другой же стороны является одной из основных задач философии. По этой причине именно историю понятий Гадамер полагал сущностной частью философии[3].

Выводам Гадамера предшествовало долгое развитие герменевтической традиции в Западной Европе, понимаемой как искусство истолкования текстов. Причем на протяжении долгого времени в Европе речь по сути шла только об одном тексте – Священном Писании. И здесь не лишним будет отметить, что «герменевтика» на протяжении большего периода своего существования как дисциплины означала ничто иное, как именно искусство истолкования сакральных текстов христианской традиции. Дело такого толкования представлялось чрезвычайно важным и носило приоритетный характер, так как именно библейские тексты воспринимались как источник знания божественных истин, необходимых не для благополучного устройства в этом временном, земном мире, а для вечного спасения души человека. Но понять и

[3] См.: *Гадамер Г.-Г.* История понятий как философия // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 27. URL: http://www.psylib.ukrweb.net/books/_gadam01.htm

постичь эти истины не представлялось возможным без корректного понимания смысла слов Священного Писания. Последнее же в свою очередь представлялось весьма затруднительным, так как очевидным было, что хотя сами истины и носят вневременный характер, однако выражены они в словесной временной форме и адресатом этих временных форм изначально были древние евреи (если речь идет о Ветхом Завете) и ранняя христианская община (если речь идет о Новом Завете). Другими словами, тексты эти изначально создавались для людей совершенно иной эпохи и писались на понятном им языке. В связи с этим и правильное понимание этих текстов оказывалось возможным только при более детальном изучении исторических и культурных реалий жителей прошлых эпох, особенностей их быта и религиозного культа, с целью лучше понять те вечные истины, которые Бог открыл для нас в Священном Писании. В конечном счете, именно из этого подхода и выросла как историческая критика Священного Писания, так и связанные с ней поиски исторического Христа, зародившиеся и быстро развившиеся в эпоху зрелого Просвещения в протестантской Германии. Другой стороной этого «обмирщения» процесса применения геменевтических методов к Священному Писанию стало сознательное применение этих же методов к исследованию других, уже не сакральных в прямом смысле слова, текстов.

На этом этапе развития герменевтики особую роль сыграли тексты И. Канта, понятийный аппарат которых подвергся пристальному исследованию еще при его жизни. Кантовское стремление создать однозначные термины для обозначения основных для своей философской системы понятий известна. Равно как известны и его неудачи на этом пути, самой известной из которых является парадоксальное определение терминов трансцендентальный и трансцендентный, когда на одной странице Кант и дает четкое определение этим понятиям и их отличиям и сам же ему противоречит[4]. Язык Канта интересен еще и по той причине, что в нем мы наблюдаем значительное смешение как немецких форм понятий, так и латинских, употребляемых в то время. Ибо несмотря на попытки, предпринятые еще Вольфом, по созданию немецкого философского языка, язык этот до Канта сформировавшимся назвать трудно. При этом однако не всегда понятно, когда латинская и немецкая формы понятия являются лишь синонимами, а когда они должны восприниматься как маркировки разных понятий. Такое смешение языковых форм, равно как и присущее всем философам стремление провести четкие различия вводимых (или употребляемых) понятий от понятий их предшественников и современников, помноженное на уверенность Канта в том, что для основания его новой критической философии «необходимо

[4] См.: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. B 352–353/A 295–296. Русский перевод см.: *Кант И*. Критика чистого разума. М., 1994. С. 216–217.

разработать даже особые технические термины»[5], и создают то причудливое многообразие четких дефиниций, даваемых Кантом при всяком удобном случае и далеко не всегда способных непротиворечиво сочетаться в единое целое его философской системы. Споры о том, насколько оправданы новые терминологические изобретения Канта, красной нитью проходят сквозь большинство работ XVIII – XIX вв., посвященных кантовской философии[6]. И именно это и послужило началом отдельной области кантоведения - кантофилологии[7].

Самым первым примером попыток систематического осмысления и разъяснения кантовской терминологии можно считать труд Карла Христиана Эрхарда Шмида «Словарь для более легкого употребления кантовских сочинений» (1786)[8], который вскоре стал настолько популярным, что выдержал несколько расширенных переизданий еще при жизни Канта. За этой работой последовали и другие работы подобного рода, в частности «Энциклопедический словарь критической философии» Георга Самуэля Альберта Меллина (1797)[9] и многотомный «Новый всеобщий философский реальный лексикон или словарь» Иоганна Христиана Лоссиуса[10].

Значимой вехой в истории развития такого рода методов исследования стало создание в 1930 г. Рудольфом Айслером в 1930 г. словаря кантовских терминов[11]. В дальнейшем его усилия были подхвачены рядом последователей, что привело в конечном счете к появлению современного многотомного справочника философских понятий[12]. В настоящий момент это направление настолько развилось, что его методы применяются не только к исследованию терминов кантовской философии, но и вовсе к изучению нефилософских понятий. Однако до сих пор именно исследование кантовской терминологии занимает особое место в историко-философских штудиях.

---

[5] *Kant I.* Brief an Marcus Herz vom 24. November 1776 // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 10. Berlin, 1922. S. 199; *Кант И.* Кант – Герцу // Собр. соч. в 8 тт. М., 1994. Т. 8. С. 503.

[6] См.: *Hinske N.* Einleitung // *Schmid C. Chr. E.* Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung. Bruxelles, 1974. S. IX.

[7] См.: *Verneaux R.* Le vocabulaire de Kant. Vol. 1. Paris, 1967. P. VII. О значении кантофилологии для кантоведения см.: *Хинске Н.* Кантианство, кантоведения и кантофилология. Размышления об истории рецепции кантовской мысли // Историко-философский ежегодник 2015. М., 2016. С. 154-173.

[8] *Schmid C. Chr. E.* Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung. Jena, [3]1795.

[9] *Mellin G. S. A.* Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. Leipzig, 1797.

[10] *Lossius J. Chr.* Neues philosophisches allgemeines Real-Lexicon oder Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln in 4 Bd. Erfurt, 1803-1808.

[11] *Eisler R.* Kant-Lexicon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften. Berlin, 2008 ([1]1930).

[12] Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von *J. Ritter, K. Gründer*. Bd. 7. Basel, 1971-2007.

Новым этапом в этом направлении методологических исследований стало изобретение электронно-вычислительной техники. Именно благодаря последнему стало возможным составление кантовских индексов, начало чему было положено в 60-е гг. XX в. Готфридом Мартином[13]. В то же время мы можем отметить, что именно словарь, изданный в конце 60-х гг. Готфридом Мартином стал переломным моментом и положил начало активному внедрению использования электронно-вычислительной техники, а вместе с тем и методов количественного анализа в историко-философских исследованиях. Так, Н. Хинске в конце 70-х гг. говорил, что новый тип словарей, составленных при помощи электронной техники, представляет собой «не только количественное, но принципиально качественное изменение»[14]. И хотя выгоды и польза от применения электронно-вычислительной техники, особенно в ее современном варианте компьютерных технологий, для всех сегодня очевидна, стоит отметить, что в конце 60-х и на протяжении всех 70-х гг. в среде кантоведения велись серьезные дебаты относительно того, насколько правомерно и оправданно использование такого рода новшеств в историко-философских исследованиях и каковы перспективы этих методов.

Некоторые из возражений с обеих сторон сейчас представляются нам неактуальными, а некоторые даже вызывают улыбку. В частности, одной из серьезных проблем, тогда обсуждаемых, являлся вопрос о том, в каком виде новые словари должны создаваться. Так, сам Мартин по сути предлагал создать индексы ко всем имеющимся философским текстам, что привело бы к значительному увеличению объемов книжных хранилищ в библиотеках. Однако, более популярными были предложения В. Штарка, предлагавшего три возможных альтернативы:

1) создание печатных индексов (только для особо значимых философов);

2) создание электронных носителей с данными индексами;

3) создание электронных баз данных, доступ к которым имелся бы в специализированных научно-исследовательских организациях[15].

При этом, несмотря на явные недостатки первого варианта в виде больших объемов печатных материалов, необходимых для производства этого типа индексов, а соответственно и их дороговизны, именно ему отдавался приоритет, по причине удобства работы с печатными изданиями и их доступностью. Второй и третий вариант, напротив, были предпочтительны в

---

[13] *Martin G.* Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Abt. 5. Bd. 17. Berlin, 1967.

[14] *Hinske N.* Elektronische Datenverarbeitung und Lexikographie. Welche neuen Impulse sind von der Verwendung der elektronischen Datenverarbeitung für die historisch-philologische Arbeit an den Texten zu erwarten // Philosophisches Jahrbuch, 1981. Bd. 88. S. 154.

[15] См.: op.cit. S. 157–158.

виду их относительной дешивизны и возможностей получать информацию по разного типа запросам, однако подразумевали малую доступность этих материалов для широкого круга исследователей. Сейчас, по прошествии сорока лет, мы можем констатировать, что все эти три варианта по-прежнему существуют. Так, у нас есть печатные варианты индексов (серия FMDA)[16], имеются электронные базы данных на дисках (Kant im Kontext)[17] и даже в режиме онлайн[18]. В то же время наблюдается и значительная переоценка плюсов и минусов данного вида изданий. В частности, мало кто сегодня будет утверждать, что печатный вариант предпочтителен ввиду своей большей доступности.

Другой серьезно обсуждаемой проблемой новых словарей была невозможность произвести сортировку получаемых результатов. Невозможно было заранее задать параметр написания с прописной или строчной буквы, разные запросы необходимо было делать по каждой падежной или временной грамматической форме и т.п. Однако в современных поисковых системах данная проблема решается достаточно эффективно, предоставляя возможность указывать определенные параметры поиска.

В то же время, если мы отвлечемся от некоторых деталей полемики 60-х-70-х гг., обусловленных уровнем развития техники в те годы, мы заметим, что с оценками ключевых преимуществ и недостатков данного методологического инструментария мы по-прежнему можем согласиться.

Так, в частности, одним из основных возражений оправданности применения вычислительной техники для создания словарей нового типа являлось указание на то, что по сути они способны предоставить нам лишь сухой перечень количества и контекстов употребления определенных словоформ в заданном объеме текстов, что, само по себе, не имеет историко-философской ценности, так как не подразумевает никакого анализа и фильтрации данной информации по значимости. Соответственно новые словари требуют дополнительного анализа со стороны исследователей философии и в принципе не способны заменить старые. Наиболее отчетливо эта позиция была представлена в статье Вольфганга Бартушата:

«Можно узнать, что слово «machen» встречается в 3-ем томе 220 раз, а в 6-ом томе – 274 раза, а слово «denn» употребляется в первом издании «Критики чистого разума» 314 раз, тогда как в «Критике практического разума» - всего лишь 189 раз. Но так как первая «Критика» намного большего объема, нежели первая, то возможно «denn» относительно общего числа слов в

[16] Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung (FMDA). Abt. III: Indices zur Philosophie der deutschen Aufklärung / Hrsg. von *N. Hinske*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986–2017.
[17] См.: https://www.infosoftware.de/kant.htm
[18] См.: URL: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/

«Критике практического разума» употребляется чаще. Однако об этом индекс уже умалчивает». И далее: «Мы имеем дело с индексом, в котором слова выстроены в последовательность, без учета отношения и смыслового контекста, в котором они употреблены…»[19]

Учитывая же тот факт, что даже значимые для Канта термины, такие как *Verstand* и *Vernunft*, он сам употребляет взаимозаменяемым образом, становится понятно, что простого перечня частоты употребления определенных словоформ в принципе не может быть достаточно для анализа кантовских сочинений. И даже больше: такое указание вполне может вводить в заблуждение.

Это возражение, с одной стороны, могло быть сформулировано в столь категоричной форме только в 70-е гг., когда единственный вариант подобного рода словарей представлял из себя простой перечень слов с указанием частотности их употребления в разных томах собрания сочинений Канта (даже без фильтрации по работам, в этих томах опубликованным). Сейчас, при наличии новых баз данных (на дисках или в онлайн-формате), предоставляющих исследователю не только частоту употребления, но сразу выводящих и контекст употребления данного термина, такое возражение во многом теряет свою актуальность. Однако бесспорным по-прежнему остается факт необходимости дополнительной аналитической работы исследователя, все эти контексты прорабатывающего. Другими словами, современная техника способна значительно облегчить исследователю жизнь, моментально предоставив все контексты употребления определенной словоформы в заранее заданном объеме текстовой информации, однако проработать за исследователя все эти фрагменты и сделать определенные исследовательские выводы техника не способна.

Очевидность справедливости данного возражения против значимости нового типа словарей столь велика, что она никогда не поддавалась опровержению. Так, даже самый активны сторонник и защитник применения новых методов в кантоведении – Норберт Хинске – соглашался с этим аспектом, называя эту особенность нового типа словарей «обреченностью на полноту»[20]. Предоставляя все случаи употребления термина, данные словари не способны дать представления о количестве тех случаев употребления, когда данное слово действительно является термином и несет особую смысловую нагрузка, а когда нет; не способны дать информацию о разных смыслах данного термина в разных контекстах, о возрастании или уменьшении

---

[19] См.: *Bartuschat W*. Allgemeiner Kantindex zu Kants Gesammelten Schriften, Band 16/17 // Philosophische Rundschau, 1972. Bd. 18. S. 143–144.
[20] См.: *Hinske N*. Elektronische Datenverarbeitung und Lexikographie. S. 154.

значимости данного термина для кантовской философии с течением времени и т.п.

В то же время, если мы не будем пытаться подменить техникой живого исследователя, а новой формой словарей полностью заменить старую, то эта проблема сразу перестает для нас быть проблемой и превращается лишь в некоторую сущностную черту данного типа исследовательского инструментария, при грамотном учете которой в исследовательской работы перед нами открываются широкие перспективы его применения. Так, использование электронной техники способно помочь при решении следующих историко-философских проблем:

1) изучение становления и развития определенного термина;

2) прояснение источников, повлиявших на кантовскую мысль;

3) установление аутентичности источников рукописного наследия;

4) датировка источников рукописного наследия.

Таким образом, можно сказать, что применение компьютерной техники открывает широкие просторы для быстрой обработки больших массивов текстовой информации с последующим ее ранжированием. Так, сегодня возможно проанализировать частотность употребление того или иного термина в текстах Канта, зафиксировать увеличение или уменьшение частоты употребления терминов в разные периоды творчества и в разных работах, посвященных освящению разных разделов кантовской философской системы. Возможно также и быстро сориентироваться в том, немецкая или латинская форма понятия используется, а также выявить контексты употребления тех или иных языковых форм, что значительно облегчает исследование не только разных контекстов употребления, но и разных нюансов смысла того или иного понятия. Возможности, которые открываются для исследователей истории философии благодаря использованию подобных баз данных поистине обширны. Ниже это будет продемонстрировано на примере исследования употребления понятия «постулат» в текстах Канта.

Понятие «постулат» используется Кантом уже в докритических работах, причем не единожды. В критический период этот термин прочно входит в кантовскую философскую систему. Пожалуй, сложно найти сегодня хоть сколько-нибудь философски образованного человека, не слышавшего о кантовских постулатах практического разума. В то же время значение этого понятия для многих остается и оставалось весьма туманным, несмотря на кантовские понятия дать этому термину четкую дефиницию и отличить его от других близких по значению терминов. Это и приводило (и до сих пор иногда приводит) к ложным интерпретациям кантовских положений, названных им «постулатами». И хотя постулаты присутствуют не только в практической философии Канта, но также и в теоретической, именно для практической философии (особенно для сферы морали) эти необоснованные интерпретации

стали особенно популярны. И именно они в конечном счете и приводят к обвинениям Канту в атеизме, безбожии, подрыве основ морали и религии.

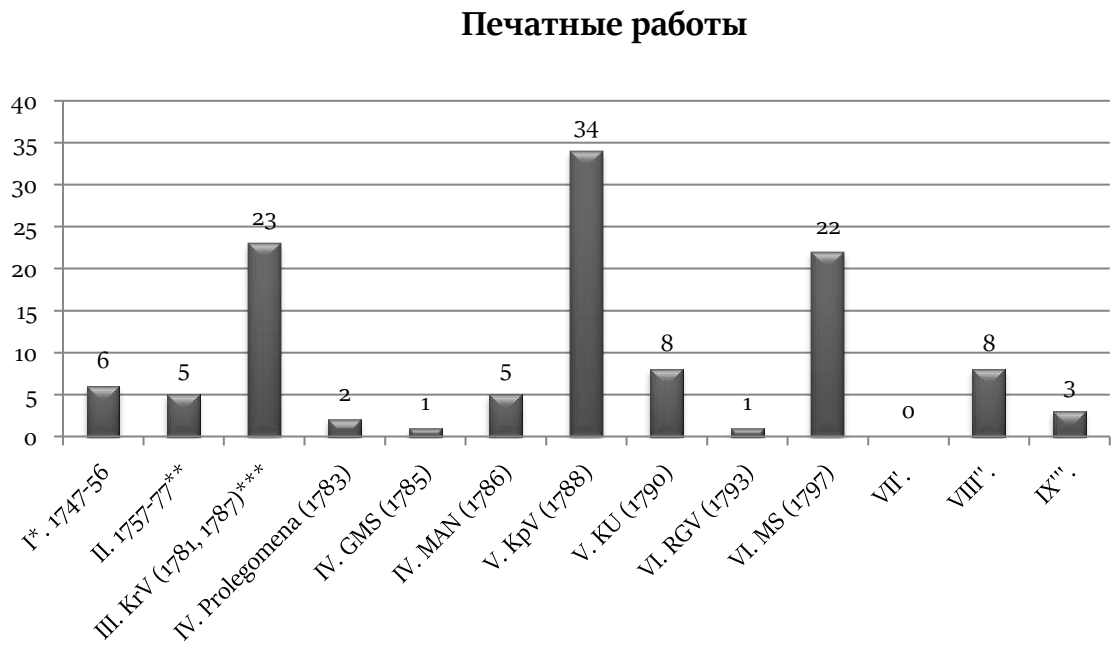
Если мы обратимся к определению понятия «постулат», то в «Критике чистого разума» мы находим следующую дефиницию: постулат – это «*теоретическое*, но, как таковое, недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще *практическому* закону, имеющему a priori безусловную силу»[21]. В то же время в лекциях по логике мы видим несколько иное определение: «Постулат есть практическое, непосредственно достоверное положение или основоположение, определяющее возможное действие, относительно которого предполагается, что способ его осуществления непосредственно известен»[22]. Сравнивая эти два определения между собой сложно не заметить кардинальное расхождение: в одном случае Кант определяет этот тип положения как положения теоретические, в другом – как практические. В то же время в обоих определениях достаточно четко подчеркивается как недоказуемый характер этих положений, так и их непосредственная связь со сферой действий. Собственно здесь же мы усматриваем и возможный аспект примирения этих понятий между собой – именно в предполагаемой известности способа выполнения действия и может быть заложена его теоретичность. Нам необходимо предполагать некоторые теоретические основания, дабы признать то или иное действие и способ его выполнения возможными. Именно так и обстоит дело с практическими постулатами, которые предполагают существование трех предметов – Бога, бессмертия души и свободы воли – как действительно существующих, так как именно они в конечном счете делают возможным моральное поведение человека из плоти и крови как он представлен в феноменальном мире.

В то же время тот факт, что именно понимание термина «постулат», представленное в сфере практической философии, является для Канта критического периода основным (а следовательно, должно быть основным и для исследователей кантовской философии), становится понятным из обращения к анализу частоты употребления данного термина и различных его вариаций в текстах Канта. Так, именно в работах, посвященных практической философии, этот термин и его различные словоформы употребляется с максимальной частотой. При этом увеличение частоты употребления данного термина можно отнести ко второму изданию «Критики чистого разума», где этот термин употребляется по большей части снова же в контексте практической философии. Кроме того, говоря о «Критике чистого разума» следует отметить так же и тот факт, что здесь мы встречаем не только сам термин «постулат», но гораздо чаще встречаем различные формы глагола

[21] KpV. A 220; КПР. С. 619.
[22] *Kant I.* Logik. A 174-175; T. 8. C. 366.

«постулировать» (postulieren), что свидетельствует о том, что в данный временной период Кант хотя уже и шел в сторону формирования своего критического понимания данного термина, однако понимание это было еще до конца не сформировано. Окончательное же его оформление следует относить именно ко второй «Критике». Частоту употребления Кантом данного понятия можно наглядно продемонстрировать следующими диаграммами:

Диаграмма 1



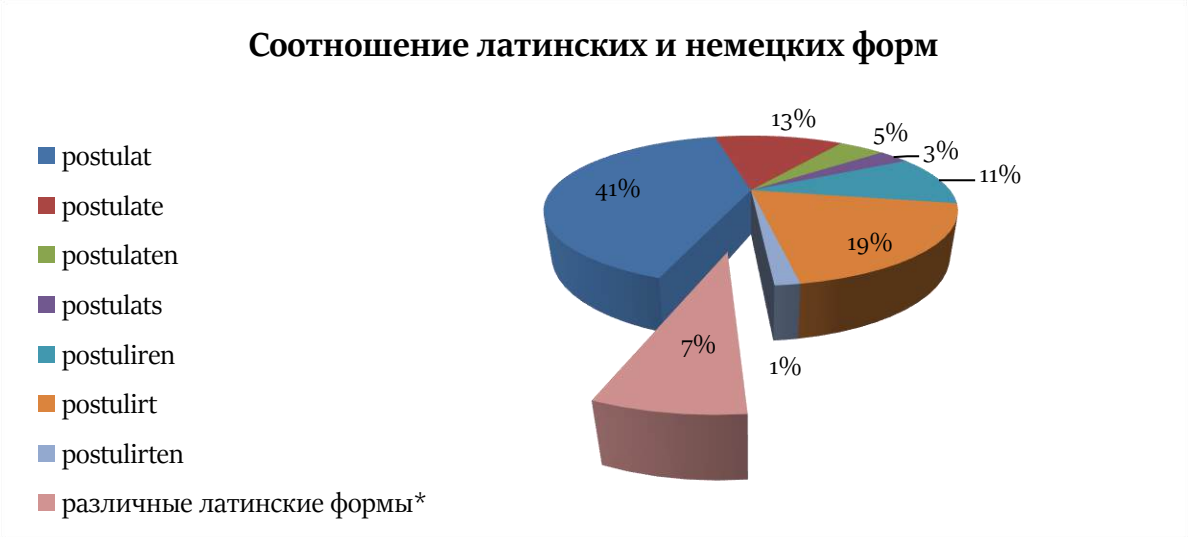
* Римские цифры соответствуют номерам томов собрания сочинений Канта Прусской академии наук.
** В ранних работах употребляются только латинские формы.
*** В отношении употребления различных словообразований и словоформ «postulat» первое и второе издание КЧР идентичны.
' «Der Streit der Fakultäten», «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht».
'' Abhandlungen nach 1781. Всего в статьях различные словоформы и словообразования «postulat» встречаются восемь раз, четыре из которых – в статье «Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie» (1796). Все случаи употребления относятся к практической философии.
''' «Logik», «Physische Geographie», «Pädagogik». Словоформы существительного «postulat» встречаются только в лекциях по логике.

Диаграмма 2

* В статье «Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie» (1796) словоформы «postulat» используются дважды.

Кроме того, интерес может представлять также сравнение частоты употребления немецких и латинских форм данного понятия:

Диаграмма 3



* Различные латинские формы (postulant, postulata, postulatorum, postulatum, postulavi, postules, postulet) встречаются только в ранних работах (1747–70).

По большей части, Кант употребляет термин «постулат» уже в привычной нам сегодня немецкой форме. Латинские же варианты употребляются им крайне редко и только в ранних работах (некоторые из которых были написаны на латинском языке, как, например, диссертация 1770 г.).

Таким образом, мы видим на примере анализа употребления различных форм термина «постулат» в философских трудах Канта критического и докритического периода, какую пользу могут оказать методы количественного анализа в историко-философском исследовании, реализуемые на основе применения современной компьютерной техники. В данном случае, выявив, в какой период, в каких работах и в каких контекстах преимущественно Кант употребляет данный термин, мы можем проследить процесс становление данного кантовского понятия. Хотя оно и имеет предысторию употребления в докритических работах, однако с уверенностью можно сказать, что собственно в особый термин кантовской философии оно превращается лишь с «Критики практического разума», так как даже в «Критике чистого разума» этот термин еще не преобретает строго очерченных терминологических границ. В то же время исследование истории формирования данного понятия можно считать важной для понимания кантовской философии в целом, так как понятие «постулат» является одним из основополагающих понятий практической философии Канта.

REFERENCES

Bartuschat W. Allgemeiner Kantindex zu Kants Gesammelten Schriften, Band 16/17 // Philosophische Rundschau, 1972. Bd. 18. S. 143–144.

Das Bonner Kant-Korpus. URL: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/ (Дата обращения: 25.09.2017).

Eisler R. Kant-Lexicon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften. – Berlin: Olms, 2008. – 642 S.

Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung (FMDA). Abt. III: Indices zur Philosophie der deutschen Aufklärung / N. Hinske. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986 ff.

Hadamer G.-G. Istoriya ponyatii kak filosofiya [The Notions History as Philosophy]. *Aktual'nost' prekrasnogo* [*The Actuality of Beauty*], Moscow, Iskusstvo, 1991. URL: http://www.psylib.ukrweb.net/books/_gadam01.htm (Accessed: 25.09.2017). (In Russian)

Hinske N. Einleitung // Schmid C. Chr. E. Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung. – Bruxelles: Culture et civilisation, 1974. – S. VII–XXXII.

Hinske N. Elektronische Datenverarbeitung und Lexikographie. Welche neuen Impulse sind von der Verwendung der elektronischen Datenverarbeitung für die historisch-philologische Arbeit an den Texten zu erwarten // Philosophisches Jahrbuch, 1981. Bd. 88. S. 153–159.

8.Hinske N. Kantianstvo, kantovedeniya i kantofilologiya. Razmyshleniya ob istorii retseptsii kantovskoi mysli [Kantianism, Kant-studies and Kant-philology. Meditation on the History of Kant's Thought Reception]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2015* [*History of philosophy. Yearbook 2015*], Moscow, Kanon-plus, 2016, p. 154–173. (In Russian)

Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer. – Basel, Stuttgart: Schwabe & Co., 1971–2007.

Kant I. Brief an Marcus Herz vom 24. November 1776 // Kant's Gesammelte Schriften / Königlich Preußische Akademie der Wissenschaft. – Berlin: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922. – Bd. 10. – S. 198–200.

Kant I. Kant – Gertsu [The Letter from Kant to Herz]. *Sobr. soch. v 8 tt.* [*Writings in 8 vol.*], ed. by A. V. Gulyga, Moscow, Choro, 1994, vol. 8, p. 502–504. (In Russian)

Kant I. Kritik der praktischen Vernunft // Werke in sechs Bänden / W. Weischedel. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. – Bd. IV. – S. 107–302.

Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Werke in sechs Bänden / W. Weischedel. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. – Bd. II. – 724 S.

Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. Moscow, 1994. (In Russian)

Kant I. Kritika prakticheskogo razuma [Critique of Practical Reason]. *Soch. na russkom i nemetskom yazykakh: V 4-kh tt.* [*Writings in Russian and German in 4 vol.*], ed. by N. V. Motroshilovoi, B. Tushlinga, Moscow, Kanon-plus, 1997, vol. 3, p. 277–733. (In Russian)

Kant I. Logik // Werke in sechs Bänden / W. Weischedel. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. – Bd. III. – 696 S.

Kant I. Logika. *Sobr. soch. v 8 tt.* [*Writings in 8 vol.*], ed. by A. V. Gulyga, Moscow, Choro, 1994, vol. 8, p. 266–398. (In Russian)

Lossius J. Chr. Neues philosophisches allgemeines Real-Lexicon oder Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln in 4 Bd. Erfurt: Rudolphi, 1803-1808.

Martin G. Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften // Kant's Gesammelte Schriften / Königlich Preußische Akademie der Wissenschaft. – Berlin: Verlag de Gruyter, 1967. – Bd. 17. – 1110 S.

Mellin G. S. A. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. – Leipzig, 1797. – 464 S.

Schmid C. Chr. E. Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung. Jena, 1795. – 668 S.

Verneaux R. Le vocabulaire de Kant. – Paris: Aubier-Montaigne, 1967. – Vol. 1. – 201 P.

Vygotskii L. S. Geneticheskie korni myshleniya i rechi [Genetic Origins of Speaking]. *Myshlenie i rech'* [*Thinking and Speaking*], Moscow, Labirint, 1999, p. 81–108. (In Russian)

Vygotskii L. S. Mysl' i slovo [Thought and Word]. *Myshlenie i rech'* [*Thinking and Speaking*], Moscow, Labirint, 1999, p. 276–337. (In Russian)

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА КАК ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ: ПРОБЛЕМА ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЙ ДЕМАРКАЦИИ

ТАРАС ШИЯН

Российский государственный университет имени А.Н. Косыгина (Москва, Россия)

Доцент

Контакт: taras_a_shiyan@mail.ru

АННОТАЦИЯ. В статье рассматривается вариант институционального подхода к анализу философии и науки, в его рамках анализируется ряд институциональных критериев демаркации философии и науки как социальных институтов (формирование института журнальных публикаций, появление институций особого типа, система ученых степеней, формирование различных форм общественного сознания науки как особого феномена культуры). В качестве одного из основных критериев рассматривается выделение из факультетов «искусств» и философских факультетов европейских университетов самостоятельных факультетов естественных и гуманитарных наук. Рассматривается вопрос о связи процессов институциализации науки с развитием промышленного производства и длинными волнами технологического развития (кондратьевскими циклами).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: философия, наука, социальный институт, общественное сознание, ученая степень, система образования, университет, свободные искусства, экономика, кондратьевские циклы, критерий демаркации.

THE PHILOSOPHY AND THE SCIENCE AS INSTITUTIONAL FORMS: THE PROBLEM OF INSTITUTIONAL DEMARCATIONS

TARAS SHIYAN

The Kosygin State University of Russia (Moscow, Russia)

Associate professor

Contact: taras_a_shiyan@mail.ru

ABSTRACT. The article deals with a variant of institutional analysis of philosophy and science. Within it some institutional criteria for the demarcation of philosophy and science (the forming of the journal publications institute, the emergence of scientific institutions of a special type, the system of academic degrees, the forming of public consciousness of a science as of a special cultural phenomenon) are studied. As one of the main criteria the separation of independent faculties for natural Sciences and Humanities from the structure of the “arts” and philosophy faculties (of European universities) are regarded. It is considered correlations between science institutionalization processes from the one hand, and the development of industrial production and long waves of technological development (Kondratieff cycles) from the other hand.

KEY WORDS: philosophy, science, social institution, public consciousness, academic degree, education system, university, liberal arts, economics, Kondratieff cycles, the criterion for demarcation between philosophy and science.

1. Проблема родового соотнесения философии и науки и институциональный подход

Понимание философии и науки до сих пор упирается в проблему их родового соотнесения, то есть понимания их как представителей некоторой группы онтологически первичных объектов, которая выступает в качестве рода, и видами или индивидами которой выступают философия, наука в целом, отдельные науки, а также различные философские и научные дисциплины. Такую операцию соотнесения объекта (изучаемого, определяемого и т.п.) с некоторым ранее данным множеством объектов, которое позиционируется в качестве «рода», я называю «отнесением к роду». Безусловно, «философия» и «наука» явления одного порядка, но распространенные определения философии как «науки такой, что ...» неудовлетворительны хотя бы потому, что для науки проблема родового соотнесения стоит ничуть не в меньшей степени, чем для философии. По аналогичной причине неудовлетворительны и определения каких-то наук и исследовательских дисциплин как «разделов философии таких, что ...» Подобные «определения» отодвигают и маскируют общую проблему прояснения онтологического статуса философии и науки. Среди возможных ответов на вопрос о природе философии и науки (наук) можно выделить следующие: это – некоторое знание; это – некоторая система знаний; это – некоторый вид деятельности и, наконец, это – некоторая система деятельности, или, точнее, некоторая сложным образом организованная сфера, область человеческой деятельности, социальной жизни, именуемая дальше термином «социальный институт». Каждый из этих ответов достаточно жестко навязывает ответы и на другие, более частные вопросы относительно времени, места, условий, форм и т.д. возникновения, функционирования и развития философии и науки.

Обычно как-то забывают, что и философия, и наука в целом, и конкретные частные науки, и различные научные и философские дисциплины – явления культуры и в качестве таковых носят исторический характер, то есть в значительной степени случайны по своей форме и генезису. По этому поводу Эдмунд Гуссерль (1859–1938) в докладе 1935 г. «Кризис европейского человечества и философия» писал:

«Очевидно, совсем забыто, что естествознание (как и вся наука вообще) представляет собой духовную деятельность, а именно деятельность сотрудничающих ученых; как таковое оно наряду с прочими духовными явлениями относится к кругу фактов, подлежащих духовно научному объяснению. Не бессмыслица ли это и не логический круг, когда историческое явление “естествознание” хотят объяснить естественнонаучным образом, привлекая для этого естественные науки и открытые ими законы, которые сами

– часть проблемы, ибо представляют собой духовный продукт?» [Гуссерль, с. 105].

Культурно-исторический характер науки получил раскрытие в рамках социологического анализа науки. Макс Вебер (1864–1920) в работе 1904 г. «“Объективность” социально-научного и социально-политического познания», посвященной методологии социального познания, замечает, что «вера в ценность научной истины не что иное, как продукт определенной культуры, а совсем не данное от природы свойство» [Вебер, с. 412–413]. Современный канадский историк и социолог науки Ив Жангра (Gingras), вторит Веберу, в своем комментарии к приведенной выше цитате: «Чистая и беспристрастная наука есть культурный продукт, который не может быть принят за данность» [Жэнгра 2017, с. 19]. Своеобразного предела вскрытие культурной, социальной, исторической природы науки достигло в некоторых течениях социологии знания и социологии науки. Современный итальянский философ науки Эвандро Агацци (р. 1934) пишет о послекуновском «социологическом повороте» в философии науки:

«Еще более радикальными стали эти характеристики с переходом от микросоциологического подхода Куна (для которого эпистемические условия науки зависели от научного сообщества) к полностью социологическому взгляду на науку, стремительно распространившемуся вскоре после этого, согласно которому наука есть “социальный продукт” в буквальном смысле слова, т.е. деятельность, полностью обусловленная динамикой власти, управляющей обществом, и производящая то содержание знания и те его приложения, которые нужны различным властям независимо от какого-либо критерия объективной значимости» [Агацци 2009, с. 46].

Не впадая в крайности таких социологических подходов, обуславливающих даже конкретное содержание знания социальными, политическими и т.п. факторами, заметим, что противоположностью этому является принятие некоторой формы натурализма («реализма») или некоторой формы телеологии (онтологически, психически или как-то иначе обусловленной). Такие подходы постулируют исходное существование (натурализм, реализм) или неизбежное появление тех или иных конкретных культурных форм, что позволяет сторонникам таких подходов видеть воплощения этих форм в любых культурах. Отказ же от постулирования телеологических или натуралистических гипотез позволяет нам говорить о существовании в некоторой конкретной культуре, в некоторое конкретное время некоторой конкретной культурной формы только после обоснования, что там и тогда такая культурная форма действительно имела место. Имела место не потому, что я, исследователь – представитель иной культуры и иной эпохи – знаю (обучен), что то-то и то-то называется (у нас) философией, наукой, физикой, математикой, арифметикой, логикой и т.п., а потому, что исследуемая

культура так устроена, в частности, что носители данной культуры выделяют в ней соответствующую область знания, познавательную деятельность и т.п. и отделяют ее от других областей знания, деятельности и т.п. и выстраивают свою жизнь соответствующим образом. Как замечает Жангра: «Без института наука есть лишь форма частного досуга» [Жэнгра 2017, с. 28]. На мой взгляд, это слишком мягкое утверждение, поскольку при оценке такого досуга как «науки» это именно мы переносим именно наше представление (и соответствующее название) о том, чем этот досуг является. Для представителей же других культур такое занятие «наукой» могло быть чем-то другим: σοφια для грека VI – первой половины V в. до н.э., φιλοσοφια для грека IV в. до н.э. и более позднего времени, естественной магией для европейца конца средневековья, познанием Бога для представителей так называемой экспериментальной философии XVII в. или вовсе не иметь названия и, в этом смысле, не существовать даже в форме досуга.

Социальные институты и есть то, что первично существует в той или иной культуре и задает рамки, возможные формы, условия возможности для других регулярных или же уникальных и случайных социальных и культурных явлений. В частности, отдельные деятельности, системы знаний и само отнесение отдельных знаний к той или иной предметной области получают свое оформление и, соответственно, социальное существование только в рамках той или иной институциональной структуры общества, в рамках тех или иных социальных институтов. Именно в процессе институциализации оформляется деление мира на предметные регионы, формируются системы знаний об этих предметах, складываются и включаются в систему социального воспроизводства те или иные виды деятельности и т.д., после чего они «оестествляются», то есть с какого-то момента начинают восприниматься как нечто естественное, существующее произвольно, независимо от породивших их организационных форм, и даже в некотором смысле универсальное . Но и принятие натуралистических или телеологических трактовок, утверждающих предсуществование членения мира на регионы, либо существование еще не изобретенных / не открытых деятельностей («практик» в цитате из Жангра), являющихся онтологической базой альтернативных ответов, не отменяют институционального взгляда, а лишь ограничивают его.

Существуют социальные институты разного вида и разной природы. Применительно к анализу философии, науки и составляющих их дисциплин релевантно понимание социальных институтов как некоторых областей, которые, с одной стороны, задаются формирующимися в связке с ними макросистемами социальной жизни, а с другой стороны, сами задают смысловое и практическое членение человеческого мира на предметные регионы и области. Социальный институт в этом смысле может быть охарактеризован как относительно обособленная, устоявшаяся область социальной жизни, деятельности людей, характеризующаяся своим предметом (по крайней мере,

для знаниевых институтов), назначением, своими устоявшимися формами и методами действования, формами речевой деятельности, используемыми знаковыми средствами, инструментарием, классическими образцами и т.д. Такие социальные институты могут анализироваться как некоторые системы деятельности (практики) или как некоторые системы коммуникации (дискурсы), хотя реальные институты всегда включают и некоторую базовую практику (возможно, коммуникативную или мыслительную), и некоторую систему коммуникации по поводу этой практики , и свою систему мышления по поводу этой практики и этой коммуникации. Кроме того, такие социальные институты всегда оформлены в виде некоторой системы взаимосвязанных институций и институциональных форм, а также входят в иерархию социальных институтов различного уровня и типа.

Социальные институты не только влияют на общественное сознание, задавая региональное членение мира, но и сами получают социальное существование лишь через формирование соответствующей формы общественного сознания, направляющего процессы институциализации и оформляющегося в них. В частности, подразумевается понимание (в культуре) границ таких институциональных областей, видов, форм знания, деятельности и т.п. Хороший пример такого осознания границ нового социального явления, сопровождающегося появлением термина, который это явление обозначает, можно найти в античной традиции, в историях об изобретении Пифагором слов «философ» и «философия». Диоген Лаэртский (ок. III в.), ссылаясь на ученика Платона Гераклида Понтийского (IV в. до н. э.), в книге I 12 пишет: «Пифагор впервые назвал философию (любомудрие) этим именем и себя – философом <…> по его словам, никто не мудр, кроме бога» [Фрагменты… 1989, с. 147–148 фр. 21а]. Более развернуто находим ту же историю у Диодора Сицилийского (I в. до н.э.):

«Пифагор называл свое учение любомудрием (φιλοσοφία), а не мудростью (σοφία). Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр, ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа может быть подобающе назван любомудром (философом)» [Фрагменты… 1989, с. 148 фр. 21а].

Вероятно, эти истории возникают в школе Платона , по крайней мере, выраженная в них трактовка философии совпадает с пониманием философии, предлагаемым Платоном в диалоге «Пир» (203e – 204b):

«Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. <…>

– Так кто же, Диотима, – спросил я, – стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются?

– Ясно и ребенку, – отвечала она, – что занимаются ею те, кто находится посредине между мудрецами и невеждами, <…> а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой» [Платон, с. 113–114].

Но независимо от времени и среды происхождения этих историй их ценность состоит в том, что они фиксируют появление нового социального явления одновременно, во-первых, с осознанием его отличий от других, схожих социальных явлений, и, во-вторых, с введением средств его знаковой репрезентации (соответствующей терминологии, системы образов и т.п.). Диоген Лаэртский со ссылкой уже на Сосикрата (II в. до н. э.) передает и другую историю, с несколько иным объяснением термина «философ» (кн. VIII 8):

«на вопрос Леонта, флиунтского тирана, кто он такой, Пифагор ответил: “Философ”, что значит “любомудр”. Жизнь, говорил он, подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные – торговать, а самые счастливые – смотреть; так и в жизни иные, подобно рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины» [Диоген, с. 309].

Эта история интересна еще и тем, что это одно из первых свидетельств формирования новой ценностной установки, характерной для философии и по наследству доставшейся науке: установки на самоценность познания, которое является самодостаточной целью жизни и деятельности человека. Так, согласно пионеру социологии науки Роберту Мертону, этос науки определяется четырьмя основными институциональными императивами, один из которых – «бескорыстие» (disinterestedness) – может быть изложен так (выделения в цитате – мои):

«Ученый ищет, прежде всего, истину ради нее самой и всего научного сообщества, а не ради личной выгоды и славы. Это не психологическая, а социологическая норма, как утверждает Мертон, усиленная санкциями сообщества против тех, кто ее не соблюдает» [Жэнгра 2017, с. 49–50].

В диалогах Платона мы находим и другие попытки провести различение между философом и не-философом (софистом, политиком и т.д.) В духе этой платоновской борьбы за «подлинную философию» можно трактовать и последний фрагмент из Диогена, поскольку политик ведет свои речи, в первую очередь, ради славы, софист – ради денег, и только для философа мотивом речей и бесед являются поиски истины.

К платонической трактовке этих свидетельств о Пифагоре подталкивает и различие между выраженным в них пониманием философии и ее трактовкой в ряде ранних свидетельств. Так, одно из первых употреблений слов языкового гнезда «философия» находим у софиста Горгия (V–IV вв. до н.э.), который в «Похвальном слове Елене» говорит о «состязаниях философских речей», подразумевая под ними публичные состязания ради демонстрации своего искусства говорить [Адо 1999, с. 32]. С таким пониманием согласуется понимание «философии» Исократом (V–IV вв. до н.э.), одним из учителей

которого был Горгий. Исократ содержал в Афинах философскую школу в то же время, когда в окрестности Академии появилась философская школа Платона, так что они были не только идейными, но и вполне экономическими конкурентами друг друга. После победы платоновской концепции философии школа Исократа вошла в историю как «риторическая», хотя во времена своего существования считалась и именовалась «философской».

Мне важно подчеркнуть здесь не изобретение философии Пифагором, а выраженную в этих историях связку: становление новой формы общественной жизни идет одновременно с ее осознанием, причем, проходящим в форме осознания того, чем она является, а чем не является, а также с появлением соответствующих знаковых (языковых и образных) средств, кодирующих это понимание для дальнейшей культурной трансляции. Это важные критерии и при анализе генезиса науки.

В рамках данной статьи философия, наука в целом и составляющие их частные науки и дисциплины рассматриваются как социальные институты в оговоренном выше смысле, тогда как преимущества и недостатки институционального подхода как такового остаются вне дальнейшего обсуждения. Не ставя себе целью дать в статье определение философии и науке как социальным институтам, рассмотрим далее лишь возможности их отличения друг от друга на институциональном уровне и критерии такого различения.

2. Философия и наука как виды деятельности

Будучи системой деятельности, каждый социальный институт имеет, как правило, одну центральную деятельность, формой институциализации, социального оформления которой он и является. И именно в этой основной, «ядерной» деятельности заключается принципиальное, как кажется, отличие философии от науки.

Наука как деятельность по производству знаний о некоторой предметной области возможна только тогда, когда, во-первых, ее предметная область уже вполне определена, то есть определены границы предметной области и основные типы составляющих ее объектов, и, во-вторых, вполне определены методы, применимые к этим объектам и дающие на них интерсубъективные, воспроизводимые и т.п. результаты. Это то, что у Томаса Куна получило название нормальной науки [Кун 1998]. В отличие от науки, в ходе философской деятельности предметы и методы возможных исследований и дискурсов еще только формируются и подбираются, при этом большинство из них так никогда и не станет основой ни одной науки. Помимо этого в философии осуществляются также операции перепредмечивания, позволяющие формировать новые знаниевые комплексы из знаний, исходно относящихся к разным, уже

устоявшимся, в частности, научным областям. Учитывая, что предмет (как исследования, так и практической деятельности) во многом определяется имеющимися средствами, методами деятельности, то философию с этой точки зрения можно определить как деятельность по конструированию и пересборке возможных предметов исследования (и не только исследования). Наука же начинается, когда работа философии по формированию какой-то области подошла к концу и можно приступать к ее систематическому познанию.

Но в любой системе деятельности помимо основной деятельности, «ядра» существует целый ряд вспомогательных деятельностей, не являющихся специфичными для данной системы деятельности, для данного института, но обеспечивающих функционирование и воспроизводство как ядра деятельности, так и всей системы (социального института) в целом. И в этом аспекте мы можем найти как «научную» деятельности в философии, так и «философскую» в науке, хотя в обоих социальных институтах оба вида деятельности присутствуют в разной степени, пропорциях и функциях. С одной стороны, в философии присутствуют вполне научные исследования в форме исторических и филологических штудий в истории философии, в форме математических исследований в логике и т.п. С другой стороны, в науке присутствует традиционно философская деятельность в виде теоретической и методологической рефлексии и конструирования, выходящая на первый план в периоды научных революций [Кун 1998]. Отождествление философии и теоретической деятельности характерно, в частности, для XIX в. – периода активного институционального отмежевания науки от философии. Фактически, подобное понимание лежало в основе философских факультетов обновленных в начале XIX в. по проекту Вильгельма фон Гумбольдта (1767–1835) прусских университетов. В России такое понимание мы находим, например, в знаменитых дневниках академика А.В. Никитенко (1804–1877) . Так, к примеру, под 13 апреля 1847 г. он записал:

«Допускать в образовании один исторический и прикладной метод, без духа философского и теоретического , значит отдавать человека на жертву случайности и потоку времен; значит уничтожать в нем всякий порыв к лучшему, всякое доверие к высшим, непреложным истинам. Погасите в людях стремление к идеальному, выражением которому служит разум с его общими понятиями, – и вы увидите их погрязшими в материальных и своекорыстных побуждениях настоящего. Как животные, они будут довольствоваться гнездами и логовищами, не помышляя о будущем и о возможности усовершенствования. Теория – это не иное что, как постулаты разума. Неужели же разум не имеет права и голоса в делах человеческих и нами должно руководить одно житейское благоразумие, одно побуждение немедленной пользы? Теории могут быть обманчивы, вести к предрассудкам и схоластике. Но наш век дал уже нам против

них оружие: он требует для теории опоры анализа и свидетельства истории» [Никитенко 2005].

Уже в начале XX в. будущий академик В.И. Вернадский (1863–1945), различая философию, науку и религию как разные области человеческой деятельности, тем не менее, считал теоретический слой науки по существу философским и многократно писал об этом [Вернадский 1988a-b] (например, в лекциях 1902–1903 г. «Очерки по истории современного научного мировоззрения» [Вернадский 1988a, с. 21, 42–80]). Венгерский философ науки Имре Лакатос (1922–1974) в своей концепции научно-исследовательских программ выразил теоретическую роль философии несколько иначе – выделив базовые философские (на позитивистском жаргоне – «метафизические») положения в качестве ядра научно-исследовательских программ [Лакатос 1995, с. 79–80]. Отечественный философ науки и культуролог М.К. Петров (1923–1987) считал, что наука Нового времени формируется и существует между философией и производством (хозяйствованием), по генезису являясь обособившейся частью философии, специализирующейся на удовлетворении сформировавшегося в западной культуре перманентного запроса на хозяйственные инновации (см., например, [Петров 1992, с. 221, 241 и др.]) .

Можно вспомнить и упоминавшуюся выше часть философской деятельности, состоящую в перепредмечивании знаний и представлений, полученных из разных областей знания и социальной жизни. В философии это связывается с обеспечением ее традиционной интеграционной, мировоззренческой функции. В рамках же науки систематический запрос на такую деятельность возник в последние десятилетия в связи с междисциплинарными, трансдисциплинарными, комплексными и т.п. исследованиями.

Схожесть философской и научной деятельности имеется и в ценностных установках. Как уже отмечалось выше, основная личностная установка на знание как самоценность из философии переходит в научную деятельность. С другой стороны, наука как социальный институт возникает в качестве механизма удовлетворения определенных хозяйственных нужд общества. Тем не менее, эта вторая, внешняя сторона науки, вызвавшая ее самостоятельное социальное существование и определившая ее функции как социального института, не отменяет основной ценностный императив научной, познавательной деятельности – «истину» как цель и как самоценность для большинства, занятых в этой деятельности.

3. Философия и наука как социальные институты

Если философия и наука как виды деятельности принципиально различны, то напрашивается вывод и об их различии на институциональном

уровне. Но трактовка философии и науки как социальных институтов, избавляя нас от неоправданного «натурализма» и «презентизма», имеет свои трудности и проблемы. Группа проблем, рассматривающаяся в данной статье, относится к обстоятельствам появления науки как социального института и ее институционального отграничения от философии.

Философия как особая форма социальной жизни оформляется в античной Греции, свидетельством чего, в частности, являются и рассматривавшиеся выше античные анекдоты о Пифагоре. О существовании же в античности или в Средние века института науки никаких свидетельств у нас нет. Греческое τέχνη – как некоторое ремесло, искусство относится к производственной деятельности и, если и может передаваться по-русски словом «наука», то только в смысле know-how, знания или владения некоторым методом, некоторой производственной технологией, которой можно научиться (см., например, трактовку группы слов τέχνη, τέχνημα, τεχνάω, τεχνήεις и т.п. в [Дворецкий 1958; Вейсман 1899]). Тогда как многочисленные исследовательские дисциплины, опознаваемые некоторыми современными исследователями в качестве научных (геометрия, арифметика, «астрология» (в смысле астрономии), физика и др.) складывались и развивались в рамках философии, именно как философские дисциплины (первоначально некоторые из них называли ἱστορία , потом начинают использовать слово μαθήμα (мн. ч. – μαθήματα) , еще позднее – μέθοδος , а на латинской почве ars и disciplina). Справедливости ради надо заметить, что греческое σοφία изначально понималось примерно так же: как навык, умение, искусность в чем-либо [Адо 1999, с. 32–33], – и только постепенно, усилиями школы Платона приобрело то особое значение «мудрости», которое мы связываем с ним сегодня. В целом, то же значение знания / умения, владение которым связано с мастерством в некоторой практической области, имеем и для латинского ars (см., например, в [Дворецкий 1996]), хотя в контексте системы artes liberales оно и использовалось для обозначения различных общеобразовательных учебных дисциплин, восходящих к дисциплинам античной философии.

В XX в. мы находим науку уже в качестве доминирующей формы культуры, когда даже отдельные философские направления заявляют о своей научности (гегельянство, марксизм, феноменология) или же демонстративно отстраняются от «научной философии», стараясь мимикрировать под литературу и литературоведение (экзистенциализм, постструктурализм и др.), чтобы избежать упреков в несоответствии требованиям «научности». Когда же происходит этот переворот в институциональной структуре европейских обществ? Проблема здесь как раз в том, что различные институциональные факторы дают разную датировку этой культурной революции.

Одним из факторов, указывающих на возникновение науки, является появление научных журналов – специфичной именно для науки формы

публикации и коммуникации, отличающей ее от философии, склонной в целом к монографической и другим книжным формам. Сторонники такого подхода указывают в качестве символической даты возникновения науки 1665 г. – начало выхода известий «Лондонского Королевского общества усовершенствования естествознания» (англ. The Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge). Такого мнения придерживался, например, М.К. Петров:

«Англичане теоретически и практически подготовили и с появлением в 1665 г. первого выпуска “Ученых записок Королевского общества” запустили в нормальную эксплуатацию реактор науки, существенные черты которого остаются неизменными и до наших дней: чистая наука или “европейский Китай” выдает свои продукты на уровень публикации, а развитые прикладные механизмы “заимствуют” с этого уровня новинки, оформляют их в соискателей для соответствующих фиксированных уровней» [Петров 1992а, с. 121].

Начало институционализации «науки как таковой» относит к XVII в. также и Жангра [Жэнгра 2017, с. 8, 28, 32, 41–41]. Если в качестве критерия институциализации науки брать именно начало выхода «научных» журналов, то 1665-й год, действительно, является знаковым, хотя, вопреки распространенному мнению, лондонские «Философские записки» и не были первым научным журналом Европы. 5 января 1665 г. в Париже вышел первый номер «Журнала ученых» (фр. Journal des sçavans, с 1816 г. – Journal des savants), и послуживший образцом для английских «Философских записок», первый номер которых выходит только 6 марта 1665 г. По примеру «Journal des sçavans» вскоре начинают издаваться и другие периодические издания: пармский «Giornale de’ Letterati» (с 1668 г.) и лейпцигские «Acta eruditorum» (выходит в 1682–1782 гг.).

Но обращение к другим аспектам институционального оформления дает иную картину. Как отмечает З.А. Сокулер в [Сокулер 2001], «Лондонское Королевское общество» было достаточно архаичным институтом, напоминавшим скорее закрытый аристократический клуб (например, совместные обеды членов Общества [Сокулер 2001, с. 55]) и имевшим во многом феодальный способ финансирования (среди привилегий «Лондонского королевского общества» было, например, «право на долю прибыли от передела земельных владений в Ирландии» [Сокулер 2001, с. 53]). Это касается и многочисленных французских академий XVIII в. Аналогичная ситуация наблюдается и с европейскими научными журналами XVII – первой половины XVIII вв., которые в значительной степени носили характер клубных альманахов для джентльменов [Gingras 2001]. С другой стороны, именно «феодальные» высшие школы и училища, создававшиеся в большом числе на протяжение XVIII в. и специализированные по областям практической деятельности (инженерии, военного дела, медицины), становятся прообразами факультетов «наук», массово создаваемых во Франции из факультетов «искусств» в 1808–1812 гг.

[Сокулер 2001, с. 118]. Фактически, «новые факультеты стали всего лишь новым названием для прежних специализированных учебных заведений» [Liard 1890, p. 6; цит по: Сокулер 2001, с. 118]. Согласно [Сокулер 2001], научные и учебные институции относительно современного типа возникают во Франции на рубеже XVIII – XIX вв. В области образования это созданные в 1794 г. «École normale supérieure» и «École Polytechnique», оказавшие в большое влияние на развитие и институциализацию французской науки в начале XIX в.

Первым, согласно [Сокулер 2001], относительно современным научным обществом стал созданный во Франции в 1795 г. Национальный институт наук и искусств, переименованный в 1816 г. в Академию наук. Первоначально «Институт» был разделен на 3 «класса»: класс «наук» (с 10 секциями: математики, механики, астрономии, физики, химии, минералогии, ботаники, анатомии и зоологии, медицины и хирургии, сельскохозяйственной экономики), класс «моральных и политических наук» (в 1803 г. был упразднен, после чего число секций в других классах несколько увеличилось, например, история и частично география перешли в бывший третий класс) и класс «литературы и изящных искусств» [Сокулер 2001, с. 119–120] . Само это деление, как видим, показывает еще недостаточную расчлененность двух разных, с современной точки зрения, аспектов средневекового ars: ars в смысле «artes liberales», факультета «артистов» и т.п. и ars в смысле искусств в современном смысле этого слова.

Этот первоначальный концептуальный синкретизм науки, искусств и ремесел мы видим и в «Journal des sçavans», посвященном литературе даже в большей степени, чем наукам. Его же находим и в энциклопедических проектах XVIII в.: английских словарях Джона Харриса (1704 г.) «Лексикон Техникум, или Универсальный английский словарь искусств и наук: Объясняющий не только термины искусства, но и сами эти искусства» (англ. Lexicon Technicum: or, An Universal English Dictionary of Arts and Sciences: Explaining not only the Terms of Art, but the Arts Themselves) и Эфраима Чемберса (1728 г.) «Циклопедия, или Всеобщий словарь ремёсел и наук» (англ. Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences), а также в знаменитом французском просветительском проекте «Энциклопедия, или толковый словарь наук, искусств и ремёсел» (фр. Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers), начатом в 1747 г. в качестве перевода словаря Чемберса.

Следующей группой показателей институционального взаимоотношения философии и науки является система ученых степеней. Если в наше время в англо-саксонских странах и странах «болонской системы» степени на уровне магистра различаются для достаточно большого числа направлений, в частности, на для гуманитарных специальностей (Master of Arts) и для естественных и точных наук (Master of Science), то докторская степень сейчас, как правило, является общей для философии и науки (Philosophiæ Doctor, Doctor

of Philosophy) и лишь включает уточнение области, в которой степень присуждена. Хотя система степенней в средневековых университетах сильно варьировала как от университета к университету, так и во времени, общим было существование двух основных ступеней: бакалавра (аналог цехового подмастерья) и магистра (аналог мастера). Название «doctor» появилось вначале как почетное звание магистров права, которое со временем (вопреки сопротивлению юристов) начинает использоваться и магистрами остальных «высших» факультетов (богословия и медицины) и со временем становится названием высшей степени на этих факультетах, соответствующей «магистру» на факультете «искусств». Но степень «Philosophiæ Doctor», согласно [Жэнгра 2017, с. 35], впервые появляется только в Берлинском университете, созданном по модели Гумбольдта в 1809 г. Вместе с заимствованием этой модели «исследовательского университета» получает распространение и докторская степень. Это нововведение закрепило понимание философии как обобщающего названия для любого «незаинтересованного» исследования, осуществляемого при помощи разума или опыта. Вероятно, именно такое понимание философии долго препятствовало в Германии выделению конкретно-научных факультетов из структуры философских (о чем речь пойдет ниже). В современных Франции и Германии присуждаются степени доктора (фр. Docteur, нем. Doktor) по соответствующей специальности. Новая тенденция представлена некоторыми вузами США (Гарвардский университет, Массачусетский технологический институт и др.), присуждающими степень доктора наук (Doctor of Science).

В российских императорских университетах XIX в. существовало три степени: кандидата (соответствовавшего званию / степени бакалавра), магистра и доктора. Так, параграф 6 «Утвердительной грамоты Московского Императорского университета» от 5 ноября 1804 г. гласит: «Университет имеет право возводить на Университетские степени или достоинства, каковы суть: достоинство Кандидата, Магистра и Доктора; и на оные давать дипломы. Получившие сии достоинства имеют быть определяемы по части учения их везде, не подвергаясь какому либо испытанию» [Утвердительная грамота… 1804, §6]. Устав Московского университета от того же числа, ставший образцом для университетских уставов вновь создаваемых университетов, и последующие общие уставы императорских университетов подтверждают эту систему, описывая порядок присуждения трех данных степеней и имеют некоторые отклонения лишь для медицинского факультета [Устав… 1804, §96–108; Общий устав… 1835, §109–115; Общий устав… 1863, §110–118]. Например, параграф 109 (глава VI, раздел II, «Испытание на учёные степени») устава 1835 г.: «Совету университета предоставляется право возводить в учёные степени по факультетам. Степени сии суть: кандидат, магистр и доктор» [Общий устав… 1835, §109]; и параграф 110 (глава IX, «Об учёных степенях и почётных членах») устава 1863 г.: «Советы университетов, по представлениям факультетов и на

основании их удостоения, имеют право утверждать в звании действительного студента и учёных степенях, которые во всех факультетах, кроме медицинского, суть: кандидат, магистр и доктор» [Общий устав… 1863, §110]. И только университетский устав 1884 г. оставляет две степени: магистра и доктора: «На всех факультетах, кроме медицинского, полагаются две ученые степени – магистра и доктора, которые приобретаются последовательно, одна за другою. <…> На медицинском факультете полагается одна ученая степень – доктора» [Общий устав… 1884, §85].

Современная российская система, как известно, присуждает философам ученые степени кандидата и доктора философских наук, что является следствием марксистской трактовки философии как науки. Данная система степеней вводится постановлением Совнаркома СССР «Об учёных степенях и званиях» от 13 января 1934 г. Эта советская система отнесения философии к гуманитарным наукам отражается в структуре Академии наук (секция «философии, политологии, социологии, психологии и права» в составе отделения общественных наук РАН, наличие в составе РАН «Института философии», академиков и членов-корреспондентов соответствующей специализации и т.д.), в рубрикаторах специальностей и тем (в Номенклатуре специальностей научных работников ВАК, в Государственном рубрикаторе научно-технической информации (ГРНТИ) и т.п.)

Таким образом, системы ученых степеней в большей мере отражают некоторые национальные традиции и, в лучшем случае, могут немного прояснять национальные особенности взаимоотношений между философией и науками, чем уровень их институционального разделения в плане международной, глобализированной культуры. В целом, имеющееся смешение в классификации научных и философских степеней, с одной стороны, является следствием их генетического родства, а, с другой – указывает на не достаточное оформление их институционального разделения.

Еще одним фактором институциализации является появление соответствующих феноменов общественного сознания. Двойственное понимание философии и наук мы видим уже в XVIII в., например, в цитируемых ниже проектах Московского университета [Ломоносов 1754, §2; Проект… 1755, §5]. С одной стороны, профессуры по физике, риторике, поэтике, истории относятся к философскому факультету, с другой же стороны, создается отдельная профессура по философии, к ведению которой относится чтение курсов логики, метафизики и этики (XIX в. добавит к ним историю философии и психологию). В целом такая двойственность сохраняется в России и в XIX в., но с некоторой поправкой, возможно, объясняющей особенности соотношения философии и науки в России в XX и XXI вв. А именно, происходит некоторое переворачивание ситуации, и от трактовки различных наук как разделов философии (пусть и условно, если учитывать различия соответствующих

профессур) к трактовке философии как одной из гуманитарных или социальных наук. Так, при первой ликвидации философского факультета в 1804 г. кафедра «умозрительной и практической философии» относится к отделению / факультету (в тексте университетского устава 1804 г. используются оба названия высшего структурного подразделения университета) «нравственных и политических наук», тогда как после воссоздания философского факультета в 1835–1850 гг. кафедра философии входит в структуру историко-филологического отделения философского факультета, а в соответствии с уставом 1863 г. – уже в структуру самостоятельного историко-филологического факультета. Вообще, на протяжении всего XIX в. в официальных документах (а часто и в философских текстах) философия фигурирует как «наука».

С точки зрения размежевания философии и науки в умах людей, нужно отметить возникновение такого явления, как позитивизм, противопоставившего (также еще в когнитивных рамках философии) «науку» как «подлинную», «позитивную» философию и «метафизику» как ложную, ошибочную часть философии. Такая трактовка присутствовала не только в различных формах позитивизма, но и в марксизме и многих других направлениях. Вследствие доминирования такого подхода «наука» рассматривалась как синоним подлинного, правильного познания, а не как особый феномен европейской культуры. В силу этого, позитивизм, с одной стороны, фиксирует наметившееся внутри европейской культуры деление на «науку» («позитивная философия») и то, что останется философией («метафизика»). С другой же стороны, он консервирует на уровне сознания понимание «науки» как части философии («подлинной» философии, в отличие от «метафизики»).

Критерием же состоявшегося когнитивного (и институционального) разделения философии и науки можно считать возникновение в XX в. философии науки как самостоятельной философской дисциплины, изучающей именно этот институт в его конкретно-исторических особенностях.

Впрочем, с временной локализацией этого явления также имеются разногласия. Некоторые авторы в качестве условного начала институционального существования философии науки берут создание в 1895 г. в Венском университете кафедры (Lehrstuhl) «философии, в особенности, истории и теории индуктивных наук» (нем. Philosophie, insbesondere Geschichte und Theorie der induktiven Wissenschaften) , созданной специально для Эрнеста Маха и возглавленной им . Э. Агацци в [Агацци 2009, с. 40] относит появление философии науки в современном смысле к началу XX в.:

«можно считать, что философия науки родилась в начале XX в. под воздействием двух основных факторов. Первым был исключительно быстрый рост естественных наук и математики в рамках культуры Запада в XVIII и XIX вв., поставивший науку на верхнюю ступень социальных и культурных ценностей,

что не могло не привлечь интереса со стороны философии; вторым – серьезный кризис, постигший точные науки как раз к концу XIX в.» [Агацци 2009, с. 40–41].

Отечественный же историк и философ науки Н.И. Кузнецова в своих лекциях и выступлениях относит это событие к еще более позднему времени: к середине века – эпохе формирования так называемого постпозитивизма, связывая возникновение философии науки, в первую очередь, с появлением теории научных революций Куна. Хотя создание кафедры Маха является важным событием в институциональной истории философии науки, но одна институция не формирует еще социального института. Кроме того, поскольку в идеологии позитивизма «наука» является синонимом познания вообще («неправильное» познание – это не познание, а заблуждение), то ее теория, фактически, становится общей теорией познания, что указывает на некорректность интерпретации позитивистских исследований науки в качестве исследований науки как специфической культурной формы, отличной от других социально-культурных форм познания. Тогда как появление «постпозитивизма» связано как раз с критикой позитивистской теории науки и научного познания с позиций реальной истории науки. Исходя из этих соображений, подход Кузнецовой представляется наиболее взвешенным.

Аналогично, если обратиться к появлению социологии науки как общественной формы осознания науки как особой культурной формы, то, согласно Жангра:

«Хотя наука как общественный институт появляется в XVII в., а деление на дисциплины происходит в XIX в., науки становятся предметом социологической рефлексии главным образом начиная с 1930-х годов. Как и в случае истории и философии науки, первыми внесли вклад в развитие этой новой области сами ученые, задавшиеся вопросом о своих практиках и о порой довольно непростых отношениях между наукой и обществом. Еще в начале 1950-х годов половина публикаций по социологии науки приходилась на долю ученых, более четверти – на долю историков и философов, и только незначительная оставшаяся часть была авторства профессиональных социологов» [Жэнгра 2017, с. 8].

Полноценное же оформление социологии науки происходит только в 1970-е гг., с массовым появлением специализированных журналов (1971 г. – Science Studies, с 1975 г. – Social Studies of Science; 1976 г. – Science Technology and Humah Velues) и обществ (1975 г. – Society Studies of Science; 1981 г. – European Association for the Study of Science and Technology) [Жэнгра 2017, с. 8]. В начале же 1970-х гг. под влиянием работ Куна возникает также новый вариант «социологии знания» [Жэнгра 2017, с. 79, 83, 84], «социология интересов» [Жэнгра 2017, с. 88] и др. То есть, обращение к социологии науки тоже дает нам аргумент в пользу тезиса Кузнецовой.

4. Философия и наука в структуре университетов

Обращение к анализу структуры университетов как показателю степени институционального развития дает нам еще более поздний период выделения науки из философии.

«Грамматика», «риторика», «диалектика» (логика), «арифметика», «геометрия», «музыка» (теория пропорций, численных отношений), «астрология» (астрономия) традиционно назывались «свободными искусствами» (artes liberales) и изучались на факультетах «искусств» (Facultas artium liberalium), или, как их часто называли, «факультетах артистов». Состав «искусств» был определен только в теории. С одной стороны, «диалектика» в некоторые периоды почти полностью замещала собой остальные предметы. С другой стороны, в их состав могли оказаться включенными самые неожиданные дисциплины. Так, согласно Н.С. Суворову:

«различие между медициной и хирургией доходило иногда до раздробления факультета надвое (как в Тюбингене), а иногда, напротив, медицина рассматривалась как одно из “искусств”, и, следовательно, медики причислялись к факультету артистов. Факультет “искусств” обнимал неограниченную область. В теории собственно продолжали держаться античные “семь свободных искусств” (septem artes liberales), или иначе trivium (грамматика, риторика и диалектика) и quadrivium (арифметика, геометрии, музыка и астрономия); но эта теоретическая классификация не отражалась ни на учебном плане, ни на испытаниях. Диалектика расширилась в философию вообще и наполнила собою большую часть деятельности факультета. Однако, уже в XV в., еще более в XVI и XVII вв. стали появляться отдельные профессуры математики, греческого, латинского и еврейского языков, истории, политической философии и др.» [Суворов 1898, с. 149–150].

Переименование факультетов свободных искусств в философские начинается только в XVI в. в Германии [Суворов 1898, с. 115], видимо, в связи с борьбой протестантов с католиками. Первый или один из первых случаев такого переименования находим в виттенбергских статутах 1595 г. [Суворов 1898, с. 98]. А, например, в университете шведского города Упсала даже в середине XIX в., в период активного формирования там профессур по естественным и гуманитарным наукам объемлющий их факультет продолжал называться «факультетом искусств». Эта ситуация характерна для многих старых университетов, где науки формировались именно на «факультетах искусств».

Во Франции выделение «факультетов наук» из «факультетов искусств» происходит в 1808–1812 гг., что уже обсуждалось выше. Возможно, что именно сохранение старого названия «факультетов искусств» с традиционно двояким пониманием ars как «наука» и как «искусство» сделало возможным раннее массовое появление факультетов наук именно во Франции. Но не замеченным,

как кажется, остается тот факт, что в России процесс институциализации науки далеко опережал общеевропейские тенденции и, более того, выделение научных институций из общефилософских впервые (хоть и временно) происходит, видимо, именно в России. Возможно, что это стало возможным в силу отсутствия в России института философии как такового (кроме номинального присутствия в виде названий соответствующих факультетов).

Московский университет с самого своего основания в 1755 г. имел в своем составе три факультета: философский, юридический и медицинский. Изучение большинства математических, естественных, социальных и гуманитарных наук происходило именно на философском факультете. Согласно проекту Московского университета М.В. Ломоносова, высказанному им в письме И.И. Шувалову (19 мая – 19 июля 1754 г.) было предусмотрено:

«Профессоров в полном Университете меньше двенатцати быть не может, в трех факультетах.

В Юридическом три:

I. Профессор всей юриспруденции вообще, которой учить должен натуральныя и народныя права, также и узаконения Римской древней и новой империи.

II. Профессор юриспруденции Российской, которой кроме вышеписанных, должен знать и преподавать внутренния государственныя права.

III. Профессор политики, которой должен показывать взаимныя поведения, союзы и поступки государств и государей между собою, как были в прошедшия веки и как состоит в нынешнее время.

В Медицинском 3 же.

I. Доктор и профессор химии.

II. Доктор и профессор натуральной истории.

III. Доктор и профессор анатомии.

В Философском шесть.

I. Профессор философии.

II. --------- физики.

III. --------- оратории.

IV. --------- поезии.

V. --------- истории.

VI. --------- древностей и критики» [Ломоносов 1754, §2] .

С некоторыми поправками этот проект и был утвержден 12 января 1755:

«Профессоров в университете будет в трёх факультетах десять.

В юридическом:

1) Профессор всей юриспруденции, который учить должен натуральные и народные права и узаконения римской древней и новой империи.

2) Профессор юриспруденции российской, который сверх вышеписанных должен знать и обучать особливо внутренние государственные права.

3) Профессор политики, который должен показывать взаимные поведения, союзы и поступки государств и государей между собою, как были в прошедшие века и как состоят в нынешнее время.

В медицинском:

1) Доктор и профессор химии должен обучать химии физической, особливо и аптекарьской.

2) Доктор и профессор натуральной истории должен на лекциях показывать разные роды минералов, трав и животных.

3) Доктор и профессор анатомии обучать должен и показывать практикою строение тела человеческого на анатомическом театре и приучать студентов в медицинской практике.

В философском:

1) Профессор философии обучать должен логике, метафизике и нравоучению.

2) Профессор физики обучать должен физике экспериментальной и теоретической.

3) Профессор красноречия для обучения оратории и стихотворства.

4) Профессор истории для показания истории универсальной и российской, также древности и геральдики» [Проект… 1755, §5].

Но в 1804 г. университет реорганизуется и, согласно «Уставу Императорского Московского университета» от 5 ноября 1804 г., ставшему образцом для уставов многих вновь образуемых университетов, создается четыре отделения / факультета: нравственных и политических наук, физических и математических наук, медицинских наук и словесных наук. Кафедра философии и чтение философских курсов (логика, нравоучительная философия, метафизика) остается только на отделении нравственно-политических наук.

«Ученое сословие Московского Университета заключает в себе четыре Отделения или Факультета.

I. Отделение нравственных и политических наук составляют:

1) Профессор Богословии догматической и нравоучительной.

2) Толкования Священного Писания и Церковной Истории.

3) Умозрительной и Практической Философии.

4) Прав: Естественного, Политического и Народного.

5) Прав Гражданского и Уголовного судопроизводства по Российской Империи.

6) Прав знатнейших как древних, так и нынешних народов.

7) Дипломатики и Политической Экономии.

II. Отделение физических и математических наук составляют:

1) Профессор теоретической и опытной Физики.

2) Чистой Математики.

3) Прикладной Математики.
4) Астроном-наблюдатель.
5) Химии.
6) Ботаники.
7) Минералогии и сельского домоводства.
8) Технологии и наук, относящихся к торговле и фабрикам.
III. Отделение врачебных или медицинских наук:
1) Профессор Анатомии, Физиологии и Судебной Врачебной науки.
2) Патологии, Терапии и Клиники.
3) Врачебного Веществословия, Фармации и врачебной словесности.
4) Хирургии.
5) Повивального искусства.
6) Скотолечения.
IV. Отделение словесных наук:
1) Профессор Красноречия, Стихотворства и языка Российского.
2) Греческого языка и словесности Греческой.
3) Древностей и языка Латинского.
4) Всемирной Истории, Статистики и Географии.
5) Истории, Статистики и Географии Российского Государства.
6) Восточных языков.
7) Теории изящных искусств и Археологии» [Устав… 1804, §24].

Параграф 25 вводил в отделении физических и математических наук «особенную кафедру Натуральной Истории», устраиваемую за счет доходов от капитала П.Г. Демидова. При этом же отделении учреждаются: физический кабинет; астрономическая обсерватория; химическая лаборатория; ботанический сад; минералогический кабинет; кабинет естественной истории.

Санкт-Петербургский университет (с 1821 г. – Императорский Санкт-Петербургский университет) был создан 1819 г. на основе Главного педагогического института, Устав которого продолжал действовать первые 5 лет его существования. В 1824 г. в Петербургском университете вводится в действие измененный Устав Московского университета [Сборник… 1873, стб. 1737–1743]. В соответствии с новым уставом в Санкт-Петербургском университете существует философско-юридический факультет. Ряд сведений об этом факультете находим в дневниках упоминавшегося выше Никитенко, бывшего в 1820-е гг. его студентом, а позже – преподавателем. Так, под 15-м февраля 1827 г. читаем:

«Попечитель сделал обо мне представление министру следующего содержания: “Студент философско-юридического факультета Александр Никитенко, окончивший с отличным успехом второй курс оного, по бедности своей находится в затруднительном положении. Желая сохранить университету сего молодого человека, показывающего большие дарования и прилежность, и вместе с тем употребить с пользою по моей канцелярии в те часы, в кои он

свободен от ученья, дабы не отвлечь его от главного его предмета, я испрашиваю у вашего высокопревосходительства позволения производить ему 500 р. в год жалованья из сумм, определенных для нашей канцелярии”» [Никитенко 2005]
.

Под 21-м марта 1829 г.:

«Философско-юридический факультет здешнего университета предложил мне занять кафедру естественного частного и публичного прав, которая по болезни профессора Лодия остается праздною. <…> Весь факультет единогласно был за меня. По его мнению, я, владея даром слова и добросовестным отношением к делу, мог бы принести университету большую пользу моими лекциями. Недоставало только утверждения университетского совета. Там ректор Дегуров, который ко мне недоброжелательно относится, восстал против моего назначения, и я был отвергнут» [Никитенко 2005].

Под 24-м февраля 1830 г.:

«Читал первую лекцию политической экономии в университете. Слушателей было много. Присутствовали также два профессора философско-юридического факультета, Шнейдер и Бутырский, и попечитель» [Никитенко 2005].

Таким образом, вопреки встречающимся в литературе сведениям, в Императорском Санкт-Петербургском университете объединенный философско-юридический факультет действовал, по крайней мере, до начала 1830-х гг.

По «Общему уставу Императорских Российских университетов», принятому 26 июля 1835 г., в Московском университете восстанавливается философский факультет с двумя отделениями: 1-е отделение – историко-филологическое (включавшее и кафедру философии), 2-е – физико-математическое: «В полном составе университета полагаются три факультета: философский, юридический, медицинский» [Общий устав… 1835, §2]; «Каждый факультет имеет своего декана, а философский двух по числу его отделений» [Общий устав… 1835, §4]. Вот более полный предметный состав образуемых факультетов:

«11. В состав философского факультета, состоящего из двух отделений, входят следующие науки:

1-е Отделение: 1) Философия. 2) Греческая словесность и древности. 3) Римская словесность и древности. 4) Российская словесность и история российской литературы. 5) История и литература славянских наречий. 6) Всеобщая история. 7) Российская история. 8) Политическая экономия и статистика. 9) Восточная словесность: а) Языки арабский, турецкий и персидский; в) Языки монгольский и татарский.

2-е Отделение: 1) Чистая и прикладная математика. 2) Астрономия. 3) Физика и физическая география. 4) Химия. 5) Минералогия и геогнозия. 6)

Ботаника. 7) Зоология. 8) Технология, сельское хозяйство, лесоводство и архитектура.

<…>

12. В факультете юридическом преподаются: 1) Энциклопедия или общее обозрение системы законоведения, российские государственные законы, то есть законы основные, законы о состояниях и государственные учреждения. 2) Римское законодательство и история оного. 3) Гражданские законы, общие, особенные и местные. 4) Законы благоустройства и благочиния. 5) Законы о государственных повинностях и финансах. 6) Законы полицейские и уголовные. 7) Начала общенародного правоведения (Jus gentium).

13. В медицинский факультет входят следующие предметы: 1) Анатомия: а) анатомия человеческого тела, с присовокуплением специальной физиологии и важнейших статей из сравнительной анатомии; б) анатомия патологическая; в) рассечение трупов. 2) Физиология: а) физиология общая и б) общая патология. 3) Врачебное веществословие: а) общая терапия; б) врачебное веществословие, токсикология и изъяснение минеральных вод; в) фармация; г) рецептура, и д) диететика или гигиена. 4) Клиника: а) частная патология и терапия; б) клиника в больнице. 5) Семиотика. 6) хирургия умозрительная. 7) Хирургия операционная, глазных болезней и хирургическая клиника. 8) Повивальное искусство: а) повивальное искусство; б) о женских и детских болезнях; в) способ прививания оспы; г) помощь родильницам и лечение их и новорожденных. 9) Судебная медицина: а) судебная медицина, медицинская полиция, способ лечить смертные обмороки, утопших и пр.; б) история и литература медицины, в) энциклопедия и методология. 10) Скотолечение: а) ветеринарная анатомия и физиология; б) искусство познавать и лечить болезни домашних животных, также рассечение трупов их» [Общий устав… 1835, §11–13].

При физико-математическом отделении философского факультета Московского университета имеется: физический, минералогический, зоологический и технологический кабинеты, обсерватория, химическая лаборатория, ботанический сад и музей натуральной истории.

В Санкт-Петербургском университете прежний философско-юридический факультет, видимо, тоже сохраняется, причем, в том же «собирательном» понимании философии, и именно на нем в 1837 г. защищается Никитенко, в дневнике которого от 14 февраля 1837 г. находим следующую запись:

«Вчера защищал публично в университете мою диссертацию на степень доктора философии “О творческой силе в поэзии или о поэтическом гении” и сошел с поля битвы победителем. Оппонентами моими были: профессор философии Фишер и профессор русской словесности Плетнев. Началось дело в половине первого часа, а кончилось в половине третьего. Собрание было столь многочисленное, что произошла даже давка. Ректор предварительно прочел мою биографию. Я крепко держался в моих окопах и не терял присутствия духа.

Публика выразила свое полное удовольствие. Но вот что было мне особенно приятно. После диспута главные члены университета подошли к присутствовавшему здесь Константину Матвеичу Бороздину, прежнему попечителю, и благодарили его от имени университета за то, что “он воспитал и приготовил меня”. Мой добрый покровитель и друг был тронут до слез» [Никитенко 2005].

Самостоятельные же физико-математический и историко-филологический факультеты организуются в Московском университете в 1850 г., в ходе реорганизации философского факультета, в результате которой факультет с таким названием перестает существовать (к теме ликвидации факультета и ее причинах я вернусь в конце параграфа).

Это закрепляется «Общим уставом Императорских Российских университетов» от 18 июня 1863 г.: «Факультеты, входящие в состав университетов, суть: историко-филологический, физико-математический, юридический и медицинский» [Общий устав… 1863, §2]:

«§12. Науки, входящие в состав университетского преподавания, распределяются по факультетам и кафедрам, в нижеследующем порядке:

§13. В историко-филологическом полагаются следующие кафедры при 12 профессорах и 7 доцентах: 1) Философия: а) Логика, б) Психология и в) История философии; 2) Греческая словесность: а) Греческий язык и толкование авторов, б) История греческой литературы, в) Греческие древности; 3) Римская словесность: а) Латинский язык и толкование авторов, б) История римской литературы, в) Римские древности; 4) Сравнительная грамматика индоевропейских языков; 5) История русского языка и русской литературы; 6) История всеобщей литературы; 7) Славянская филология: а) Славянские наречия, б) История славянских литератур, в) Славянские древности; 8) Всеобщая история; 9) Русская история; 10) Церковная история; 11) Теория и история искусств.

§14. В физико-математическом факультете полагаются следующие кафедры при 16 профессорах и 3 доцентах: 1) Чистая математика; 2) Механика: а) аналитическая, б) практическая; 3) Астрономия и геодезия; 4) Физика; 5) Химия: а) опытная, б) теоретическая; 6) Минералогия; 7) Физическая география; 8) Геогнозия и палеонтология; 9) Ботаника: а) морфология и систематика растений, б) анатомия и физиология растений; 10) Зоология: а) сравнительная анатомия и систематика животных, б) анатомия человека и физиология животных; 11) Техническая химия; 12) Агрономическая химия.

Примечание. Агрономическая химия и техническая химия могут быть заменяемы агрономией и технологией.

§15. В юридическом факультете полагаются следующие кафедры при 13 профессорах и 6 доцентах: 1) Энциклопедия права: а) энциклопедия юридических и политических наук, б) история философии права; 2) История

важнейших иностранных законодательств древних и новых; 3) История русского права; 4) История славянских законодательств; 5) Римское право: а) история римского права, б) догматика римского гражданского права, в) византийское право; 6) Государственное право: а) теория государственного права, б) государственное право важнейших иностранных государств, в) русское государственное право; 7) Гражданское права и гражданское судоустройство и судопроизводство; 8) Уголовное право и уголовное судоустройство и судопроизводство; 9) Полицейское право: а) учение о безопасности (законы благочиния), б) учение о благосостоянии (законы благоустройства); 10) Финансовое право: а) теория финансов, б) русское финансовое право; 11) Международное право; 12) Политическая экономия и статистика; 13) Церковное законоведение.

§16. В медицинском факультете полагаются следующие кафедры при 16 профессорах и 17 доцентах, считая в числе последних двух прозекторов: 1) Медицинская химия и физика: а) физиологическая химия, б) патологическая химия, в) упражнения в лаборатории. г) прикладная физика; 2) Анатомия здорового человека; 3) Эмбриология, гистология и сравнительная анатомия; 4) Физиология: а) систематическая, б) экспериментальная; 5) Фармакогнозия и фармация; 6) Общая патология: а) систематическая, б) экспериментальная; 7) Общая терапия и врачебная диагностика; при ней: история медицины и энциклопедия; 8) Специальная патология и терапия; при ней: а) систематическое и клиническое изложение учения о нервных и душевных болезнях, б) систематическое и клиническое изложение учения о накожных сыпях; 9) Патологическая анатомия: а) систематическое изложение, б) патологические вскрытия; 10) Теоретическая хирургия; при ней: а) офтальмология с клиникой, б) учение о сифилитических болезнях и о болезнях мочевых и половых органов, с клиникой; 11) Фармакология теоретическая и экспериментальная; при ней: а) рецептура, б) учение о минеральных водах; 12) Хирургическая факультетская клиника; при ней: а) оперативная хирургия, б) прикладная анатомия, в) учение о повязках и машинах, г) упражнение в операциях на трупе; 13) Терапевтическая факультетская клиника; 14) Акушерство и женские болезни с клиникой; при ней: детские болезни с клиникой; 15) Судебная медицина с токсикологией, гигиена и медицинская полиция; при ней: а) госпитальное судебно-медицинское отделение, б) судебно-медицинские вскрытия, в) учение об эпизоотических болезнях и ветеринарная полиция; 16) Госпитальная терапевтическая клиника; 17) Госпитальная хирургическая клиника. Кроме того, состоят при кафедрах: а) медицинской химии и б) фармации по одному лаборанту. При факультетских и госпитальных клиниках по два ординатора; при акушерской клинике повивальная бабка» [Общий устав… 1863, §12–16].

Эта же структура из 4 факультетов подтверждается и «Общим уставом Императорских Российских университетов» от 18 августа 1884 г., параграф 3 которого гласит: «В каждом университете, находящемся в полном составе, полагается четыре факультета: 1) историко-филологический; 2) физико-математический; 3) юридический и 4) медицинский» [Общий устав… 1884, §3].

В немецких же университетах выделение естественнонаучных и математических факультетов начинается еще позже. Первым из немецких университетов, в структуре которого появляется факультет наук о природе (Naturwissenschaftlichen Fakultät), стал Тюбингенский университет. Произошло это в 1863 г. В других же университетах Германии выделение научных факультетов откладывается на еще более долгий срок. Так, в университетах Йены и Гёттингена в 1870-е гг. математикой еще занимаются на философских факультетах. Например, известно, что будущий математик, создатель современной математической логики и логицизма Готлоб Фреге изучает математику на философских факультетах университетов Йены (1869–1871) и Гёттингена (1871–1873) [Бирюков 2000, с. 9–10]. В 1873 г. в Гёттингенском университете он защищает работу (Promotion) на ученую степень доктора философии по теме «О геометрическом представлении мнимых многообразий на плоскости» (Über eine geometrische Darstellung der imaginären Gebilde in der Ebene), после чего возвращается в Йенский университет, где в 1874 г. на философском же факультете габилитируется (Habilitation) по работе «Вычислительные методы, основанные на понятии величины» (Rechnungsmethoden, die auf eine Erweiterung des Grössenbegriffs gründen) и далее долгие годы преподает математику на том же философском факультете [Бирюков 2000, с. 10, 13–14]. Даже отдельная кафедра математики создается в Йенском университете только в 1879 г. [Бирюков 2000, с. 14].

Но и к началу XX в. в Германии институциональное отделение науки от философии не сильно продвинулось. Так, Вернадский в 1902 г. отмечал (материалы к речи [Естествознание и философия]):

«А между тем, историко-филологический и физико-математический факультеты являются лишь двумя отделениями одного искони бывшего в университетах артистического, или философского, факультета, в том прообразе, из которого изошли наши русские университеты. В университетах Германии такое старинное деление сохранилось до сих пор почти везде без нарушений. Мы видим его и в других университетах Запада и Нового Света. Там нет резкой границы между этими областями наук» [Вернадский 1988b, с. 388].

В других университетах Европы ситуация подобна немецкой. Например, в университете Упсала в 1850-е гг. также естественные и гуманитарные науки изучаются все еще на факультете «искусств». Согласно [Lindroth 1976, p. 163], в середине XIX в. на факультете «искусств» Университета Упсалы происходят следующие изменения: в 1835 г. из должности библиотекаря выделяется

профессура эстетики и современной литературы, в 1852 г. от кафедры химии отделяется кафедра минерологи и геологии, в 1854 г. образуется кафедра зоологии, и примерно в это же время кафедра ботаники переводится с медицинского факультета на факультет искусств и объединяется с кафедрой экономики в кафедру ботаники и практической экономики, в 1858 г. образуются профессуры скандинавских языков и европейских языков. В 50-е же годы линнеевская кафедра естественной истории на медицинском факультете преобразуется в профессуру «фармакологии и медицинской химии». То есть все то, что мы понимаем сегодня как естественные, гуманитарные и социальные науки, концентрируется на «факультете искусств», а «естественные» кафедры факультета медицины исчезают (либо переносятся на факультет искусств, либо трансформируются в узко медицинские).

Таким образом, переход от «философии» как доминирующей институциональной формы познавательной деятельности к аналогичному институциональному доминированию «науки» происходит на протяжении всего XIX в., что на уровне общественного сознания проявлялось в виде волн позитивистской идеологии и закреплялось институциональным выделением физико-математических, естественнонаучных и гуманитарных факультетов из состава «артистических» и философских факультетов. Одновременно, как видим, происходят попытки (иногда успешные) идеологически и организационно поглотить (или даже полностью аннулировать) философию и философские дисциплины новыми «научными» структурами. Итоговой чертой, зафиксировавшей появление науки в качестве полностью самостоятельной формы культуры, стало появление в XX в. новой философской дисциплины – философии науки.

Расформирование в середине XIX в. в российских университетах философских факультетов обычно связывают с политической реакцией, в частности, с позицией тогдашнего министра народного просвещения П.А. Ширинского-Шихматова. Роль министра при этом, видимо, существенно преувеличина. 20 октября 1849 г. Николай I согласился сложить обязанности министра народного просвещения с графа С.С. Уварова и управляющим министерством был назначен товарищ министра князь П.А. Ширинский-Шихматов, утвержденный в должности министра 27 января 1850 г. А 26 января, на кануне своего утверждения Ширинский-Шихматов подает Николаю I докладную записку «О преподавании философии», являющуюся ответом на поручение, ранее данное ему Николаем (видимо, в конце 1949 г.):

«представить свои соображения о том, полезно ли преподавание философии при настоящем предосудительном развитии этой науки германскими учеными, и не следует ли принять меры к ограждению нашего юношества, получающего образование в высших учебных заведениях, от

обольстительных мудрствований новейших философских систем?» [цит. по: Павлов 2010, с. 66].

Того же 26 января 1850 г. последовало высочайшее повеление «О переименовании в факультеты отделений философского факультета»:

«существующие по Высочайше утвержденному 26 июля 1835 года Общему уставу российских университетов два отделения философского факультета переименовать факультетами: первое – историко-филологическим, а второе – физико-математическим» [Журнал… 1850, с. 47; цит. по: Павлов 2010, с. 72].

Кафедра философии в составе историко-филологического факультета заменяется каафедрой педагогики.

В дневнике Никитенко под 16-м марта 1850 г. читаем:

«Опять гонение на философию. Предположено преподавание ее в университетах ограничить логикою и психологиею, поручив и то и другое духовным лицам. За основание принимается шотландская школа. Говорят, Блудов настаивает, чтобы в программу была включена и история философии. Министр не соглашается. У меня был Фишер, теперешний профессор философии, и передавал свой разговор с министром. Последний главным образом опирался на то, что “польза философии не доказана, а вред от нее возможен”» [Никитенко 2005].

Но не стоит преувеличивать значение этого события. Про- и контрфилософские настроения в управлении российским образованием боролись с переменным успехом на протяжении всего XIX в. Так, согласно [Павлов 2010, с. 51–52, 63], в Московском университете с 1821 г. практически не читалось философских курсов и кафедра философии, несмотря на значительное по тем временам число желающих ее занять, оставалась вакантной вплоть до 1845 г. (когда на ней был утвержден М.Н. Катков, начавший с 45/46 учебного года читать логику, а после – психологию и историю философии). В «Журнале Департамента народного просвещения» за 1823 г. можно прочитать:

«<…> ни древняя, ни новая философия не доставили человеческому роду никакой пользы <…> напротив, во все времена порождали они только заблуждения и сумасбродство <…> а истинная философия должна быть неразлучна с Евангелием» [Журнал… 1823, с. 273; цит. по: Павлов 2010, с. 50–51].

Некоторый свет на эту борьбу могут пролить дневники того же Никитенко (запись от 11-го февраля 1849 г.):

«Читал любопытную вещь: подлинное дело главного правления училищ о Магницком в 1826 году. <…> В проекте об уничтожении в наших учебных заведениях философии Магницкий говорит, что преподавание этой науки невозможно без пагубы религии и престола. Год спустя, однако, он уже считал преподавание ее возможным, только с некоторыми ограничениями. Это мнение Магницкого было передано на обсуждение главного правления училищ. Все

члены подали голос за философию и против Магницкого. Наиболее умные письменные отзывы по этому делу дали: Муравьев-Апостол, Крузенштерн и Мартынов; самые нелепые: Карнеев, бывший харьковский попечитель, и Ширинский-Шихматов, брат нынешнего товарища министра. Карнеев, например, осуждает философию за то, что она ни во что ставит черта и волшебников, как бы отрицая их существование, тогда как, по мнению его, Карнеева, черт и колдуны много бед производят на свете. Однако-же и он допускает логику и психологию, только не жалует метафизики. Князь Ливен, бывший после министром народного просвещения, объявил себя также на стороне философии. Все защитники ее, между прочим, опирались на то, что злоупотребления философии не должно смешивать с самой философией: ибо чего нельзя употребить во зло? Самая религия разве не подвергалась ужаснейшим злоупотреблениям» [Никитенко 2005].

Под 21-м декабря 1843 г. находим любопытную запись:

«Неожиданная нелепая мера министра народного просвещения. В цензурном комитете получена от него бумага, в которой он объявляет, что “действительно нашел в журналах статьи, где под видом философских и литературных исследований распространяются вредные идеи”, и потому он предписывает цензорам “быть как можно строже”. Повторяется также приказание бдительнее смотреть за переводами французских повестей и романов.

Я был у князя по этому поводу. Он очень сердит на министра за все эти распоряжения. Министр сказал ему, что “хочет”, чтобы, наконец, русская литература прекратилась» [Никитенко 2005].

Отмена преподавания философии продлилась не долго, уже в 1859 г. был поднят вопрос о возобновлении преподавания философии и 22 февраля 1860 г. вышел указ «возобновить в университетах и Ришельевском лицее, на прежнем основании, преподавание истории философии, с логикою и психологией» [Журнал… 1860, с. 6; цит. по: Павлов 2010, с. 76]. В 1863 г. по очередному университетскому уставу кафедра философии была воссоздана в рамках историко-филологического факультета, а на юридическом факультете вводится курс истории философии права.

Но есть у этой истории и совершенно иной аспект. В результате такой ликвидации впервые в истории России и в мире возникают конкретно-научные факультеты (помимо традиционных юридического и медицинского). При первой ликвидации философского факультета в 1804 г. – отделения / факультеты нравственных и политических наук, словесных наук, физических и математических наук, при второй ликвидации в 1850 г. – историко-филологический и физико-математический факультеты. Если номинальная ликвидация «философских» институций (факультетов, отделений и кафедр) и ограничения на преподавание основных философских дисциплин и были

созвучны фундаменталистским настроениям ряда высших управленцев в образовании, то они были созвучны и возникшим незадолго до этого позитивистским настроениям. Сам П.А. Ширинский-Шихматов, хоть впоследствии и числился литератором, имел техническое образование: закончил военное кадетское училище, с 1820 г. (и до своего перехода в 1824 г. в министерство народного просвещения) руководил отделением инженерного департамента военного министерства. По всей видимости, многие «естественники» охотно поддержали эту инициативу, поскольку она имела не только административную подоплеку (отделения философских факультетов, превращаясь в самостоятельные факультеты, повышали свой статус), но и была созвучна позитивистским идеям. Идея ликвидации философии в 1850 г. вполне соответствовала позитивистской идеологии и идее замены «метафизики» на «позитивные науки». Ситуация здесь отчасти напоминает события в России уже начала 2000-х гг., когда инициативой академиков-«естественников» РАН был отменен кандидатский экзамен по философии, который удалось вернуть только в редуцированной форме «Истории и философии науки» (начал преподаваться с 2005 г.).

5. Факторы институциализации науки

Думаю, что можно указать несколько факторов, определивших выделение науки из философии. Первый фактор – знаниево-семиотический. Символизация и дальнейшее развитие математики привели к невозможности полноценно заниматься ею на любительской основе, что вызывало профессионализацию в тех областях, в которых математизация переходила некоторый пороговый уровень. Первым описанным проявлением такого институциализирующего действия математизации стала рецепция «Математических начал натуральной философии» Ньютона [Gingras 2001]. Но серьезная профессионализация невозможна без соответствующего экономического базиса. Такой базис обеспечивается запросом на результаты «научных» исследований в ходе начавшейся с конца XVIII в. первой промышленной революции, что составляет второй, экономический фактор. Так или иначе, но следующие математизированные физические теории (описывающие оптические, электрические, магнитные и тепловые явления), связавшие физику и математику в единый комплекс, возникают только в начале XIX в. [Сокулер 2001, с. 123; ссылка на: Визгин 1995].

Основой функционирования капиталистической экономики является научно-технический прогресс и в качестве «науки» постепенно начинает институциализироваться та часть прежней философии, которая может обеспечить поток новых технических (технологических) идей и решений. Таких взглядов на формирование науки придерживался, например, советский философ

науки и культуролог М.К. Петров (хотя и возводил возникновение науки, как отмечалось выше, к концу XVII в. – времени, когда сложился институт внутреннего функционирования науки – институт научных журнальных публикаций) [Петров 1992a, с. 164 и др.; Петров 1992b, с. 221, 229 и др.]. Например:

«В рамках этого общего направления поиска примат должен принадлежать свидетельствам практико-экономического плана, т.е. проникновению нового в стабильные прежде области быта и производства, поскольку смыкание практики и философии в единый механизм науки могло [Здесь и далее – выделения мои. – Т.Ш.], видимо, начаться лишь с появления практической потребности в инновациях, откуда бы они ни исходили» [Петров 1992b, с. 221],

«Обращает на себя внимание и тот факт, что возникающая наука оказывается теснейшими узами связанной с производством, <…> в Европе наука первоначально пробовала свои силы в механике, обслуживая нужды возникающего машинного производства» [Петров 1992a, с. 164],

«Пустить корни наука может лишь на конкретной технологической почве, а сам состав возникающей науки, которая намерена стать источником нестабильности и обновления данного ритуала, во многом будет зависеть от сложившейся формы производства» [Петров 1992a, с. 164].

и т.п. Но само понимание, что наука возникает на стыке философии и практики (в частности, производства) возникает еще в эпоху, когда институциональное выделение науки из философии только начиналось. В частности, на это указывал Ф. Энгельс в 1844 г. в статье «Положение Англии. Восемнадцатый век»:

«Восемнадцатый век собрал воедино результаты прошлой истории, которые до того выступали лишь разрозненно и в форме случайности, и показал их необходимость и внутреннее сцепление. Бесчисленные хаотичные данные познания были упорядочены, выделены и приведены в причинную связь; знание стало наукой, и науки приблизились к своему завершению, т.е. сомкнулись, с одной стороны, с философией, с другой – с практикой. До восемнадцатого века никакой науки не было; познание природы получило свою научную форму лишь в восемнадцатом веке или, в некоторых отраслях, несколькими годами раньше» [Энгельс, с. 599].

Можно заметить, что институциональное обособление науки от философии в XIX в. коррелирует с волнами технологического развития (циклы технологических инноваций и смены технологических укладов), выявленными Н.Д. Кондратьевым. Так, первая из фиксируемых статистикой больших экономических волн начинается, согласно Кондратьеву [Кондратьев 1993], с конца 1780-х – начала 1790-х и продолжает расти до 1810–1817 гг. Как раз с этой индустриальной волной коррелируют процессы институциализации науки,

описанные выше для Франции [Сокулер 2001, с. 118] и философско и идеологически оформляющиеся в 1830-е гг. в позитивизме О. Конта и др. Сюда же относятся и изменения в структуре Московского университета, фиксируемые на материале его Устава 1804 г. С периодом роста по второй большой «кондратьевской» волне (с 1844–1851 по 1870–1875 гг.) коррелирует волна институциализации естественно-математических факультетов: уставы Московского университета 1850 г. и 1863 г., изменения в Тюбингенском университете 1863 г., массовое появление конкретно-научных кафедр на факультете «искусств» Университета Упсалы и т.п.

Такая корреляция понятна, поскольку развитие машинного производства и вообще высокотехнологической экономики создает «рабочие места», требующие все более высокого уровня научного образования, а углубление системы разделения труда требует все большей специализации, в том числе и научных кадров. То есть сам по себе рост спроса на определенные кадры ведет к росту их производства, в том числе и к росту аппарата их производства (учебных заведений и соответствующих их подразделений), а увеличение объемов производства сверх некоторой критической массы создает условия для дальнейшей специализации. Так, между 1900 и 1950 гг. общее число рабочих мест в экономике выросло вдвое, тогда как число вакансий для ученых и инженеров – в 10 раз [Kornhauser 1962, p. 4–5; ссылка по: Жэнгра 2017, с. 40]. Число математиков, задействованных в промышленных лабораториях США, росло следующими темпами: 1 в 1888 г., 15 в 1913 г., 150 в 1938 г., ок. 200 в сер. 1960-х гг. [Fry 1964, p. 934–938; ссылка по: Жэнгра 2017, с. 40]. С 1945 по 1957 г. «число ученых и инженеров, работающих в промышленных лабораториях США, увеличилось в четыре раза» [Жэнгра 2017, с. 53–54].

Другое объяснение роста разделения труда, в том числе и в науке, высказал М.К. Петров. Хотя его объяснение нисколько не противоречит экономическому фактору, а дополняет его. Согласно Петрову, основным фактором, ведущим к разделению труда, является ограниченность познавательных способностей человека, способности к научению и т.п. В силу этого, объем того, чему человека можно научить, в принципе ограничен. Соответственно, чем больше объем знаний и навыков, подлежащих социальному воспроизводству, сохранению в поколениях, тем на большее число фрагментов эти знания и умения должны быть разбиты, чтобы быть усвоенными среднестатистическим носителем и продолжить свое социальное существование [Петров 1991, с. 32–34, 35–36 и др.]. Таким образом, число рабочих мест (в данном случае, в науке) лишь создает социальную возможность для углубления научной специализации и является фактором, органичивающим его рост (а через это и развитие самой науки). Тогда как рост объема научных знаний и требуемых специфических навыков (в том числе и математических) подталкивает к углублению специализации, которое не только

стимулируется, но и ограничивается наличным экономическим запросом. Так, в упоминавшемся выше случае с рецепцией физики Ньютона ситуация может быть описана так. Предложенный в «Началах» уровень математизации физики требовал принципиально нового уровня математической подготовки читателей и продолжателей, то есть, большей специализации, что мог позволить себе только очень узкий круг тогдашних интеллектуалов. Но для того, чтобы такая специализация оказалась социально оправданной – чтобы оправданными оказались, во-первых, затраты людьми времени собственной жизни, требуемого на получение таких навыков, и, во-вторых, требуемые для обучения материальные вложения – потребовалось появление соответствующего социального запроса (в первую очередь, экономического и военного), что произошло только к началу XIX в.

6. Заключение

Являясь социальным институтом, в рамках которого на протяжении нескольких тысячелетий появлялись и развивались различные области знания, философия изменила свое положение к первой половине XX в. В настоящее время в странах Запада философия инкорпорирована в институциональную инфраструктуру (в России, во многом, в саму структуру) науки, обеспечивая механизмы ее развития. С одной стороны, обеспечивая сохранение в обществе навыков опредмечивания и перепредмечивания (запрос на которые возникает в периоды научных революций), с другой – являясь той территорией, на которой могут формироваться, вызревать новые научные дисциплины и целые науки, до обретения ими достаточной степени определенности предмета и метода, необходимых для практически удовлетворительного уровня интерсубъективности, воспроизводимости результатов и, следовательно, практической применимости.

Тем не менее, не смотря на определенный «научный колониализм», «научную оккупацию» философии, необходимо помнить о разнице в функциях философии и науки, которая (наряду с долгой самостоятельной историей философии) не позволяет свести философию до уровня исключительно обслуживающего механизма науки, каковой резервирует для нее идеология позитивизма и сциентизма.

REFERENCES

Agacci Je. [Agazzi E.] Pereosmyslenie filosofii nauki segodnja [Reconsideration of philosophy of science today]. In: Voprosy filosofii. 2009, No 1. (In Russian)

Ado I. [Hadot I.] Svobodnye iskusstva i filosofija v antichnoj mysli [Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique]. Moscow, 2002. (In Russian)

Ado P. [Hadot P.] Chto takoe antichnaja filosofija? [Qu'est-ce que la philosophie antique?] Moscow, 1999. (In Russian)

Birjukov B.V. Gottlob Frege: Sovremennyj vzgljad [Gottlob Frege: Modern view]. In: Gottlob Frege. Logika i logicheskaja semantika. Sbornik trudov. Moscow, 2000. (In Russian)

Vejsman A.D. Grechesko-russkij slovar' [Greek-Russian dictionary]. St. Petersburg, 1899. Reprint: Moscow, 1991. (In Russian)

Veber M. [Weber M.] «Ob#ektivnost'» social'no-nauchnogo i social'no-politicheskogo poznanija [Die ‚Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis]. In: Veber M. Izbrannye proizvedenija. Moscow, 1990. (In Russian)

Vernadskij V.I. Trudy po vseobshhej istorii nauki [Works on general history of science]. Moscow, 1988. (a) (In Russian)

Vernadskij V.I. Filosofskie mysli naturalista [Philosophical thoughts of the naturalist]. Moscow, 1988. (b) (In Russian)

Vizgin Vl.P. Matematika v klassicheskoj fizike [Mathematics in classical physics]. In: Fizika XIX – XX vv. v obshhenauchnom i sociokul'turnom kontekstah: Fizika XIX v. Moscow, 1995. (In Russian)

Gusserl' Je. [Husserl E.]. Krizis evropejskogo chelovechestva i filosofija [Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie]. In: Jedmund Gusserl'. Filosofija kak strogaja nauka. Novocherkassk, 1994. (In Russian)

Dvoreckij I.H. Drevnegrechesko-russkij slovar' [Ancient Greek - Russian dictionary]. In 2 vol. Vol. II. Moscow, 1958. (In Russian)

Dvoreckij I.H. Latinsko-russkij slovar' [Latin-Russian dictionary]. Moscow, 1996. (In Russian)

Diogen Lajertskij [Διογένης Λαέρτιος / Diogenes Laërtius]. O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filosofov [Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων / Lives and opinions of eminent philosophers]. Moscow, 1986. (In Russian)

Zhmud' L.Ja. Pifagor i ego shkola [Pythagoras and his school]. Leningrad, 1990. (In Russian)

Zhurnal Departamenta narodnogo prosveshhenija [Journal of Department of national education]. 1823. Part 3. (In Russian)

Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshhenija [Journal of the Ministry of national education]. 1850. Part LXV. Section I. (In Russian)

Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshhenija [Journal of the Ministry of national education]. 1860. Part CVI. April. (In Russian)

Zhjengra I. [Gingras Y.] Sociologija nauki [Sociologie des sciences]. / Transl. from Franch by S.A. Gashkov, under edit. by O.I. Korchik. Moscow, 2017. (In Russian)

Kraft V. [Kraft V.] Venskij kruzhok. Vozniknovenie pozitivizma [Der Wiener Kreis]. Moscow, 2003. (In Russian)

Kun T. [Kuhn T.] Struktura nauchnyh revoljucij [The Structure of Scientific Revolutions]. Blagoveshhensk, 1998. (In Russian)

Kondrat'ev N.D. Bol'shie cikly kon#junktury [Big cycles of an environment]. In: N.D. Kondrat'ev. Izbrannye sochinenija. Moscow, 1993. (In Russian)

Kopelevich Ju.H. Vozniknovenie nauchnyh akademij: Seredina XVII – seredina XVIII v. [Emergence of scientific academies: The middle of XVII – the middle of the 18th century] Leningrad, 1974. (In Russian)

Lakatos I. [Lakatos J.] Fal'sifikacija i metodologija nauchno-issledovatel'skih programm [Falsification and the methodology of scientific research programmes]. Moscow, 1995. (In Russian)

Letopis' Moskovskogo universiteta [Chronicle of the Moscow university]. [http://letopis.msu.ru, accessed on 1.08.2017]. (In Russian)

Lomonosov M.V. Pis'mo I.I. Shuvalovu ob uchrezhdenii Moskovskogo universiteta (19 maja – 19 ijulja 1754) [The Letter to I.I. Shuvalov about establishment of the Moscow university (on May 19 – on July 19, 1754)]. In: Letopis' Moskovskogo universiteta. [http://letopis.msu.ru/documents/264, accessed on 1.08.2017]. (In Russian)

Murashev A.A. «Djadja samyh chestnyh pravil...» (Shtrihi k portretu F.V. Chizhova) [Murashev A.A. "The uncle of the most honest rules ..." (Strokes to F.V. Chizhov's portrait)]. In: Murashev A.A. Dvorjane vse rodnja drug drugu. St. Petersburg, 2005. P. 63–110. (In Russian)

Nikitenko A.V. Zapiski i dnevnik [Notes and diary]. In 3 books. Moscow, 2005. Book 1. (In Russian)

Obshhij ustav Imperatorskih Rossijskih universitetov 1835 g. [General statutes of the Imperial Russian universities of 1835]. In: Letopis' Moskovskogo universiteta. [http://letopis.msu.ru/documents/2123, accessed on 1.08.2017]. (In Russian)

Obshhij ustav Imperatorskih Rossijskih universitetov 1863 g. [General statutes of the Imperial Russian universities of 1863]. In: Letopis' Moskovskogo universiteta. [http://letopis.msu.ru/documents/2760, accessed on 1.08.2017]. (In Russian)

Obshhij ustav imperatorskih rossijskih universitetov 1884 g. [General statutes of the Imperial Russian universities of 1884]. In: Muzej istorii rossijskih reform im. P.A. Stolypina. [http://muzejreform.rf/node/13676, accessed on 1.08.2017]. (In Russian)

Pavlov A.T. Filosofija v Moskovskom universitete [Philosophy at the Moscow university]. Moscow, 2010. (In Russian)

Petrov M.K. Samosoznanie i nauchnoe tvorchestvo [Consciousness and scientific creativity]. In: M.K. Petrov. Samosoznanie i nauchnoe tvorchestvo. Rostov-on-Don, 1992. (a) (In Russian)

Petrov M.K. Vozniknovenie opytnoj nauki v Evrope XVI – XVIII vekov [Emergence of experimental science in Europe of the XVI-XVIII centuries]. In: M.K. Petrov. Samosoznanie i nauchnoe tvorchestvo. Rostov-on-Don, 1992. (b) (In Russian)

Petrov M.K. Jazyk, znak, kul'tura [Language, sign, culture]. Moscow, 1991. (In Russian)

Platon [Plato]. Sobranie sochinenij [Selected works]. In 4 vol. Vol. 2. Moscow, 1993. (In Russian)

Proekt ob uchrezhdenii Moskovskogo universiteta (12 janvarja 1755) [The project about establishment of the Moscow university (on January 12, 1755)]. In: Letopis' Moskovskogo universiteta. [http://letopis.msu.ru/documents/270, accessed on 1.08.2017]. (In Russian)

Radishhev A.N. Puteshestvie iz Peterburga v Moskvu [A travel from St. Petersburg to Moscow] In: Fonvizin D.I., Radishhev A.N. Selected. Moscow, 1984. (In Russian)

Sbornik postanovlenij po Ministerstvu narodnogo prosveshhenija [The collection of resolutions on the Ministry of national education]. Vol. 1. Carstvovanie imperatora Aleksandra I. 1802–1825 [Reign of the emperor Alexander I. 1802–1825]. Ed. 2nd. St. Petersburg, 1873. (In Russian)

Sokuler Z.A. Znanie i vlast': nauka v obshhestve moderna [Knowledge and power: science in the Modern society]. St. Petersburg, 2001. (In Russian)

Suvorov N.S. Srednevekovye universitety [Medieval Universities]. Moscow, 1898. Reprint: Moscow, 2012. (In Russian)

Ustav Moskovskogo Imperatorskogo universiteta 1804 g. [Statutes of the Imperial Moscow university of 1804]. In: Letopis' Moskovskogo universiteta. [http://letopis.msu.ru/documents/327, accessed on 1.08.2017]. (In Russian)

Utverditel'naja gramota Moskovskogo Imperatorskogo universiteta (5 nojabrja 1804) [Confirmative charter of the Moscow Imperial university (on November 5, 1804)]. In: Letopis' Moskovskogo universiteta. [http://letopis.msu.ru/documents/326, accessed on 1.08.2017]. (In Russian)

Fragmenty rannih grecheskih filosofov [Fragments of early Greek philosophers]. Part I. Ot jepicheskih teogonij do vozniknovenija atomistiki [From epic theogony before emergence of atomistics] / Podgot. A.V. Lebedeva. Moscow, 1989. (In Russian)

Shijan T.A. Rodovoe otnesenie filosofii i nauki kak ontologicheskaja problema [Generic rating of philosophy and science as ontologic problem] [https://www.academia.edu/26771789, accessed on 10.07.2017] (In Russian)

Shijan T.A. Filosofija i nauka: problemy institucional'noj demarkacii [Philosophy and science: problems of institutional demarcation]. In: Filosofija i nauka: problemy sootnesenija. Respons. ed. T.A. Shijan. Moscow, 2016. P. 11–18. (a) (In Russian)

Shijan T.A. Struktura obrazovatel'nyh uchrezhdenij kak kriterij institucializacii filosofii i nauki [Structure of educational institutions as criterion of an institutionalizing of philosophy and science]. In: Vestnik RGGU. No 4(6). Moscow, 2016. P. 19–32. (b) (In Russian)

Jengel's F. [Engels F.] Polozhenie Anglii. Vosemnadcatyj vek [Die Lage Englands]. In: K. Marks, F. Jengel's. Sochinenija. Ed. 2nd. Vol. 1. Moscow, 1954. (In Russian)

Gingras Y. What did Mathematics do to Physics? // History of Science. Vol. XXXIX (2001). P. 383–416.

Fry T.C. Mathematicians in Industry. The First 75 years // Science. 1964. Vol. 143. No. 28. February.

Kornhauser W. Scientists in Industry. Berkley: University of Califirnia Press, 1962.

Liard L. Universités et facultés. Paris, 1890.

Lindroth S. A History of Uppsala University: 1477–1977. Uppsala, 1976.

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ КАК ПОЛЕ ДЛЯ ВОПРОШАНИЯ

ЕЛЕНА ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия)

Профессор

Контакт: elena_zolotuhina@mail.ru

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена рассмотрению ряда вопросов, имеющих методологическое значение при историко-философском исследовании, а именно: вопросу о сохранении в современном мире философии и роли для ее существования историко-философской составной; вопросу о соотношении в истории философии исторического аспекта и актуальной проблематики (иначе говоря, теме «исторического» и «собственно-философского» аспектов); а также проблеме совпадения/несовпадения позиций историка философии и изучаемого им автора и теме авторов первого и второго ряда в историко-философском процессе. Автор позитивно решает вопрос о сохранении философии, несмотря на различные утверждения о ее гибели, и считает, что философский процесс в немалой степени является историко-философским. По вопросу об «историческом» и «сегодняшнем-философском» аспектах истории философии автор дает краткий обзор взглядов Г.-Г. Гадамера, Р. Рорти и С.С. Аверинцева, присоединяясь к позиции С.С.Аверинцева. Эта позиция полагает возможным диалог в историко-философском процесс именно индивидуальных авторов, их субъективностей, с опорой как на историческое знание, так и на надисторичность логической мысли. Автор также допускает возможность совпадения мировоззренческих установок и концептуальных позиций исследователя и его предмета (текстов автора прошлого) и описывает проблему выбора, которая стоит перед исследователем: заниматься ли философскими знаменитостями или включать в историко-философское изучение менее значимые фигуры.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: кризис метанарративов, постфилософия, герменевтика, рациональная реконструкция, историческая реконструкция, историко-философский диалог, трансцензус мысли, понимание, эмическое и этическое, философские фигуры первого и второго ряда.

METHODOLOGY OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AS A FIELD OF INQUIRIES

ELENA ZOLOTUKHINA-ABOLINA

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia)

Professor

Contact: elena_zolotuhina@mail.ru

ABSTRACT. The article is devoted to a number of issues that are of methodological importance in historical and philosophical research, for example: the question of the preservation in the modern world of philosophy and the role of historical-philosophical composite for its existence. The author puts forward the question of the correlation in the history of philosophy of the historical aspect and the actual problems (in other words, the theme of «historical» and «philosophical» aspects); as well as the problem of the compatibility / incompatibility of the positions of the historian of philosophy and the author studied by him and the theme of the authors of the first and second series in the historical-philosophical process. The author positively considers the issue of preserving philosophy, despite the various claims about its death, and believes that the philosophical process is largely historical and philosophical one. Considering the subject of the «historical» and «current-philosophical» aspects of the history of philosophy, the author gives a brief survey of the views of G.-G.Gadamer, R.Rorty and S.S.Averintsev, joining S.S. Averintsev's position. This position presupposes the possibility of the dialogue in the historical and philosophical process of individual authors, their subjectivities, with support both for historical knowledge and for the up-to-earthness of logical thought. The author also admits the possibility of compatibility of ideological attitudes and conceptual positions of the researcher and his subject (texts of the author of the past) and describes the problem of choice that confronts the researcher: whether to research philosophical celebrities or to study less significant figures from the historical and philosophical point of view.

KEY WORDS: methanarrative crisis, post-philosophy, hermeneutics, rational reconstruction, historical reconstruction, historical and philosophical dialogue, transcendence of thought, understanding, emistic and ethical, philosophical figures of the first and second series.

Постановка проблемы

Предлагаемая вниманию читателей статья выросла из того заинтересованного обсуждения методологии истории философии, которое произошло недавно на одном из теоретических семинаров кафедры истории философии ЮФУ. Коллеги собрались, чтобы побеседовать о том, как исследовать наследие философской мысли, что советовать аспирантам, и вдруг поняли, что вопросов возникает больше, чем ответов, и, хотя собрались общаться профессионалы, они не сразу могут прийти к единому мнению, к общему знаменателю, потому что видят методологические сюжеты по-разному, различно толкуют суть самой философии, не одинаково понимают задачи обращения к прошлому. В этом небольшом тексте я хочу дать беглый обзор некоторых возникших в дискуссии вопрошаний, достаточно пылких и патетических, которые всегда появляются, когда мы пытаемся осмыслить историко-философское дело. Разумеется, я дам и свои ответы, ибо человек на самом деле никогда до конца не ограничивается одними вопросами, лишь постановками проблемы, не «подвешивает» тему совсем без решения, имеет в виду некоторые, пусть мало доказуемые, возможности решения проблемы.

Философия: вопрошание о себе

Нужна ли сегодня история философии? Это первый вопрос, который волнует сегодня как просто философов, так и историков философии. Нужна ли она для образования, весьма прагматизированного и направленного на нужды сегодняшнего дня? Нужна ли она сегодняшним философам, когорте достаточно пестрой, порой анархической? Видимо ответы на эти вопросы связаны с пониманием самой философии и ее места в современном мире.

Собственно, философию уже в прошлом, XX веке, теснили со всех сторон. С одной стороны ее потесняло сциентистское и технократическое мышление, не выносящее философской свободной мысли, касающейся «предельных вопросов». Эта мысль работает со смыслами, «субстанцией» континуальной, текучей, и не переводится до конца в математическую форму, а также не прилагается прямо к практике повседневной жизни. Это сильно раздражает и «технарей» и экономистов. С другой стороны, хотя в западном мире и была объявлена свершившаяся секуляризация, религии никуда не делись, и только стали менять форму своего существования, по-прежнему призывая к безоговорочной вере, а не к философскому «бряцанию словами», критике и аналитике. В философии вместе с ее историей продолжали и продолжают видеть опасность избыточного умствования и откровенного фрондерства.

Однако самый большой удар по философии нанесли идеи постмодернизма. Утверждение «кризиса метанарративов», отмеченного

постмодернистсткой мыслью[1], означало, что философия потеряла одну из главных своих функций – быть «большим нарративом», рассказом «про жизнь-про счастье», давать мировоззренческие ориентиры и продуцировать смыслы. Платон и Аристотель, Кант и Гегель, Фрейд и Сартр как бы оставались «не при деле», сделались не нужны в обществе, увлеченном прибылью, компьютерами и потреблением. Постмодернизм, отчасти фиксировал, но больше утверждал и насаждал ставший впоследствии модным взгляд на то, что современный человек не нуждается в размышлении о ценностях, в анализе собственного бытия, в выяснении возможностей познания и нравственной рефлексии. Ему осталось только есть, пить, веселиться и тягаться с себе подобными за знаки социального статуса, о чем прекрасно писал Ж.Бодрийяр[2]. Р. Рорти, пользуясь также как Ф. Лиотар, идеей «языковой игры», безгранично расширяет сферу философии, включая в нее эссеистику, литературную критику, политическую и психологическую рефлексию, то есть, любой актуальный гуманитарный диалог. Н.С. Юлина пишет об этом: «Итак, собственного предмета у философии нет, нет и собственной истории, исторический реализм несостоятелен. Как же нам изображать историю? Вместо реализма Рорти предлагает принять позицию исторического номинализма. Имеющиеся в распоряжении тексты и памятники позволяют говорить только о том, что до нас жили мыслящие индивиды, обсуждавшие релевантные их времени темы. Некоторые из этих тем кажутся имеющими отношение к нашему пониманию философии, другие представляются обыденными, третьи – странными и нелепыми. Однако в свое время все они были органично связаны между собой и имели смысл для личностей, обсуждавших их»[3]. То есть, история философии оказывается при таком взгляде не у дел.

Интересно, что даже последовательные критики постмодернизма, такие как А.Г.Дугин, в немалой степени принимают идею о «смерти философии» (и, соответственно, ее истории). Так одна из толстых книг А.Дугина названа «Постфилософия»[4], и там утверждается. Что философствование – исключительно занятие эпохи модерна, а в постмодерне она уже не находит себе места, также как ей не было место в премодерне, погруженном в мифологию. И хотя автору это не нравится, он как бы вынужден смириться со сложившейся исторической ситуацией.

---

[1]Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна СПб Изд. Алетейя 1998. – 160 с.
[2]Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры М. Культурная революция, Республика 2006.- 269 с.
[3]Н.С. ЮлинаРичард Рорти: разговор “через эпохи”, “в эпохе” и историография философии //http://www.intelros.ru/readroom/istoriya-filosofii/f1-1997/19325-richard-rorti-razgovor-cherez-epohi-v-epohe-i-istoriografiya-filosofii.html (обращение к сайту 15.05.2017)
[4] Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., Евразийское движение. 2009. -744 с.

Что можно сказать по этому поводу? Лично я никак не могу согласиться с идеей «смерти философии» и следующим отсюда пренебрежением к ее истории. Философия – область интеллектуального размышления, посвященного совершенно определенному кругу проблем, это, говоря широко проблемы соотношения человека и мира, субъекта и объекта, субъективного и объективного. Она – теоретическое самосознание культуры. В ее круг входят темы, связанные с сущностью, познавательными и деятельными способностями человека, вопросы соотношения человека с природным, техническим и духовным миром, Богом и возможными иными мирами. Философия работает с темами человеческого Я, коммуникации, ценностей и идеалов. «История философии, - писал К. Ясперс, - есть обнаружение бытия в человеке, а благодаря ему, и человеческого бытия»[5]. В то же время не может быть «философии продажи арбузов», «философии сломавшегося трамвая», и не потому, что эти темы плохие, а потому что партикулярные, узкие, ситуативные – «не философские», не касающиеся «предельных оснований» действительности и сознания.

Перечисленные философские сюжеты актуальны в наши дни также как во все иные, и тематика эта умирать не собирается, потому что люди продолжают жить и думать о собственных путях в жизни и истории. И проблематика эта действительно может быть представлена в широком круге гуманитарных штудий от психологии до художественной литературы, и оттуда ее можно рефлексивно извлекать, чтобы перевести на собственно философский язык. Вот здесь-то и начинается специфика философии как таковой, не сводящейся к беседе обывателей за чашкой чая. У философии есть свой язык, определенный понятийный аппарат, есть традиция размышлений, есть принятые формы аргументации и, самое главное, есть обязанность соответствовать философской культуре – знать своих выдающихся предшественников и вступать с ними в постоянный заочный диалог. Профессиональная философская мысль – это мысль высоко образованного человека, способная аккумулировать опыт предшествующих интеллектуальных поколений и на базе полученных знаний и собственных культурных интуиций выдвигать новые идеи – познавательные, мировоззренческие, аксиологические. Отсюда – непреходящая ценность истории философии, без изучения которой, без постоянного обращения к которой философа просто не бывает.

[5] Ясперс К.Всемирная история философии. Введение. М.Спб. Наука. -272 с. С.74.

Фундаментальный вопрос: что доминирует - история или сегодняшний взгляд?

История философии как дисциплина совмещает в себе два предмета: собственно историю, которая может и должна быть исторической наукой, и философию – область гуманитарного знания, которую некорректно было бы отождествлять с наукой, построенной по модели физики и стремящейся избавиться от субъективности. История философии – это попытка, глядя порой через века и тысячелетия, погружаясь в иную эпоху и ее конкретные контексты, тем не менее, не только описывать то, что можно реконструировать в отношении философии прошлого, но найти то мыслительное поле, которое позволило бы осуществить разговор с прошлым, понять далеких от нас мыслителей и как представителей своего времени, и как в какой-то мере наших современников, чьи идеи для нас важны и ценны. Историк философии – это и историк, и философский герменевт.

Разумеется, это трудно, и на подобную трудность, указывали разные мыслители, в том числе, в XX веке Г.-Г.Гадамер, и Р.Рорти.

Г.-Г.Гадамер вполне понимает всю сложность поставленной перед гуманитарием-герменевтом задачи. Он пишет: «...в основе герменевтической задачи лежит полярность близости и чуждости; однако эту полярность не следует понимать вместе с Шлейермахером психологически, как напряжение, скрывающее в себе тайну индивидуальности; ее следует понимать подлинно герменевтически, то есть принимая во внимание прежде всего момент сказанности: язык, на котором обращается к нам предание, сказание, которое она нам рассказывает. Здесь тоже есть напряжение. Позиция между чуждостью и близостью, которую занимает для нас предание, есть промежуточная позиция между понимаемой исторически, отстоящей от нас предметностью и принадлежностью к определенной традиции. Эта «промежуточность» и есть истинное место герменевтики»[6]. Гадамер уповает в вопросе понимания текстов прошлого на феноменологическую отстраненность от психологии. Понимая, что от «предрассудков» (предмнений) современной эпохи никуда не деться, и смысловое искажение неизбежно вкрадывается в наше понимание, он, тем не менее, надеется на единство традиции и предвосхищение смысла. В то же время для него очевидно, что предрассудки и предмнения не находятся в свободном распоряжении интерпретатора и чистого беспримесного понимания быть не может, временное отстояние невозможно и не нужно преодолевать, нужно лишь давать раскрыться тексту, который говорит больше, чем сам автор: «Не только от случая к случаю, но всегда смысл текста превышает авторское понимание. Поэтому понимание является не только

[6]Гадамер Г.-Г. Истина и метод М. Прогресс. 1988. -704 с. С.349.

репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением. Пожалуй, неверно в связи с этим продуктивным моментом, заложенным в понимании, говорить о том, что мы понимаем лучше. В действительности понимание не может быть лучшим, будь то в смысле лучшего фактического знания, достигнутого благодаря более отчетливым понятиям, будь то в смысле принципиального превосходства, которым обладает осознанное по сравнению с тем неосознанным, что свойственно всякому творчеству. Достаточно сказать, что мы понимаем иначе -если мы вообще понимаем»[7]. Таким образом, Г.-Г. Гадамер полагает, что гуманитарный текст всегда читается из современности, и, в нашем контексте, следуя ему, мы можем сказать, что быть мыслящим историком мысли – непосильная задача, свое перевешивает чужое, а диалог – это разговор максимум с текстом, но не с мыслителем.

Близкий сюжет рассматривается Р. Рорти в его статье «Историография философии: четыре жанра». Рорти говорит об исторической и рациональной реконструкции, где рациональная реконструкция означает осовременивание и помещение автора прошлого в современные контексты, термины и споры (собственно, философствование), а историческая – объективное историческое воспроизведение идей мыслителей, как если бы это была история науки, а не философии: разговор о текстах в терминах прошлого. Понятно, что оба подхода выглядят несовершенными. Рорти стремится совместить их оба на базе «максимы Скиннера», которая звучит так: «Невозможно приписать кому-либо мысли или поступки, если он сам не признает это верным описанием того, что он имел в виду или сделал»[8]. То есть, по существу, диалог невозможен, ибо Аристотель или Спиноза не подтвердят нам, правильно ли мы их поняли. Далее Рорти пишет: «Дискуссия с великими философами прошлого может рассматриваться в виде альтернативы: либо это историческая реконструкция, удовлетворяющая максиме Скиннера, либо это рациональная реконструкция, игнорирующая ее. Однако, конфликт между ними вовсе не обязателен. Когда мы отдаем должное максиме Скиннера, мы рассматриваем мыслителя прошлого «в его собственных терминах», игнорируя тот факт, что мы должны плохо думать о всяком, кто все еще использует эти термины сегодня. Когда мы игнорируем максиму Скиннера, мы осуществляем рассмотрение в «наших терминах...»[9]. Впрочем, Рорти в качестве синтеза первых двух подходов и подхода, доминрующего над ними, называет «Историю духа» (Geistesgeschichte), образующую канон. Он отмечает: «Формирование канона важно в истории философии, потому что в дополнение к дескриптивному

[7] Там же С.351.
[8]Рорти Р. Историография философии: четыре жанра//http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Ror_IstFil.php (обращение к сайту 21 мая 2017 г.)
[9] Там же.

использованию «философия» имеет важный и почетный аспект. Используемый дескриптивно термин «философский вопрос» может означать вопрос, который обсуждается некоторой современной «школой», а также всеми или многими из тех исторических фигур, которых привычно классифицируют как «философов». Однако, используемый почетно, он означает вопросы, которые следует обсуждать - вопросы столь общие и столь важные, что они должны быть в головах мыслителей всех времен и народов, независимо от того, сумели или «нет эти мыслители сформулировать их точно»[10]. Таким образом, сама тема «исторического» и «философского», которая есть тема понимания и интерпретации идей прошлого, просто снимается с повестки дня. Остаются лишь вопросы, которые, к тому же прочитываются в рамках канона. А если канон – несколько иной?

Трудно, однако, оставлять одни лишь вопросы без ответов. К ответам, хотя и данным в разные эпохи, и их сравнению приходится прибегать. И здесь, мне кажется, хороший подход к сочетанию исторического и философского дает работа С.С. Аверинцева «Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики». Хотя работа посвящена не чисто философским представлениям, она содержит ключи к разрешению дилеммы между историческим (знанием контекстов и языка прошлого) и собственно-философским (актуально мыслительным и «размыслительным») в историко-философском знании. Аверинцев является сторонником глубокого вхождения в культурный и социальный контекст произведений и авторов изучаемой эпохи и приводит в качестве положительного примера исследования А.Ф. Лосева и Д.С. Лихачева, которые являются глубоким погружением в эпоху, а не применением отвлеченного метода. Он пишет:

> Речь шла о методе, стремящемся исходить из внутреннего строя самой средневековой мысли и из её собственных задач, отличных от наших задач, – о попытке ближе, чем это делалось прежде, держаться вещей, каковы они есть. Между тем читатель найдёт у меня сопоставления с фактами современной духовной культуры. Это ли не «модернизация»? Чем подобное поведение автора отличается от способа рассмотрения средневековой эстетики под знаком привычных школьных «проблем» и «категорий» – от того самого, от чего автор только что отказывался? Отвечаю: именно тем, что это не метод – не сквозной, систематически применённый принцип перетасовки и деформации самого

[10] Там же

> материала, а маргинальные замечания «по поводу», более или менее интересные для автора, может быть, любопытные для кого-нибудь из читателей, но не обязательные для самого изложения. К тому же сама обнажённость такой модернизации в значительной степени её обезвреживает. Ведь если современность названа по имени, игра ведётся открыто, и читателю предлагается усмотреть необязательный, экспериментальный характер такого соотношения. Опаснее, когда выгнанная в дверь современность возвращается через окно уже в замаскированном виде, когда модернизация неприметно растворена уже в самом способе членить материал и когда неизбежный риск интеллектуального эксперимента спрятан за мнимой самопонятностью изложения. Тогда облик предмета подвергается деформации уже не в своих ассоциативных связях, но в себе самом.[11]

С точки зрения Аверинцева, к любому произведению, символу, артефакту культуры прошлого, в том числе к философскому трактату, следует относиться не как к предмету или просто «тексту», отчужденному от автора, не как к «универсальному вопросу, поставленному в традиции», вообще не как к объекту, а как к другой субъективности. Он пишет:

> Изучая мысль мыслителя прошедшей эпохи, мы разбираем, рассматриваем, расчленяем её, как объект анализа; но одновременно мы позволяем помыслившему эту мысль обращаться к нам и быть не только объектом, но и партнёром нашей умственной работы. Предметы гуманитарных наук составлены из «вещей» особого рода – «вещей», которые через включение в человеческий мир стали знаками и символами; но если вещь только позволяет, чтобы на неё «смотрели», символ и сам взыскующе и вопрошающе «смотрит» на нас[12].

И далее:

11Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики http://ec-dejavu.ru/a-2/Aesthetics.html (обращение к сайту 21 мая 2017 г.)
12Там же

> ...Это относится отнюдь не к нашему субъективному восприятию историко-культурного факта – от субъективности учёный вправе и обязан отвлечься – но к его бытию как факта; при самом трезвом подходе мы не можем «отмыслить» тот его уровень, который улавливается нашей способностью к человеческому общению. Но коль скоро мы имеем в виду всю двузначность слова «понимание», наряду с пустым непониманием – недоразумением, мы обязаны увидеть то непонимание-удивление, без которого невозможно достоверное понимание (вспомним, что по Платону «удивление есть преимущественное состояние философа»). Человеческое общение есть понимание «поверх барьеров» непонимания, предполагающее эти барьеры. Даже в жизни мы не можем понять чужую жизнь, если не почувствуем, что она обращается к нам из глубин пребывания внутри себя: человек может быть нашим собеседником лишь постольку, поскольку его свойство быть кроме всего прочего ещё и нашим собеседником для него необязательно, – он выходит к нам из закрытой для нас собственной жизни, приоткрывая её, и только наличие последней делает возможным сам «выход». Как только прекратился бы взаимоупор проницаемости и непроницаемости чужого «я», прекратился бы и диалог[13].

Понимание нами писателя прошлого затруднено еще тем, считает Аверинцев, что за написанными им словами есть так называемое «фоновое знание» - не выраженные на бумаге представления, которые были достоверно известны каждому мыслящему человеку того времени. Например, в Средневековье гора была символом духовного восхождения, и выражение вроде «и тогда он взошел на гору...» правильно прочитывалось современниками и может быть невнятным для сегодняшнего читателя. Историк философии должен уметь разгадывать такого рода загадки, не только читать явно написанное, но и усматривать то, что стоит за словами. Символика может активно присутствовать не только в эстетике, но и в философском тексте. Историка философии, желающего понять своего коллегу и возможно оппонента в прошлом поджидают немалые трудности, связанные с неосознаваемыми моментами:

13Там же

> Верификацию общей картины никогда нельзя довести до полной и однозначной осязательности, а деталь может быть реконструирована в своём подлинном смысле только внутри своего целого. Но применительно к нашим сюжетам ситуация особенно сложна. Мы говорили выше о «словаре» символических значений, который можно составить на основании текстов определённой эпохи; но беда в том, что такой словарь переводит символы на другие символы, только более интеллектуализированные, более похожие на понятия. Текстуально верифицировать всегда можно только эквивалентность одних символов данного культурного круга другим символам этого же круга, но не их значение в понятиях нашего понятийного аппарата. Пусть выяснено, что гора на языке иконы есть символ духовного восхождения. Но ведь «духовное восхождение» – это опять-таки символ, самопонятность которого легко может оказаться обманчивой (и, во всяком случае, верифицирована быть не может)[14].

И все-таки, полагает автор, выговариваемое и невыговариваемое коррелируют друг с другом, они подвижны, и тем спасают смысл от застывания. Трансцензус, изначально заложенный в мысли, дает нам, сегодняшним, возможность понять, что говорили мыслители прошлого, несмотря на то, что мы не всегда можем уловить смыслы, разлитые между словами и действиями, мы не должны пытаться только «подслушивать и подглядывать», пытаясь выявить скрытое и исторически-конкретное, но, должны в том числе, полагаться на слово и мысль, за которыми стоит уникальная субъективность, талантливый человек. Завершая статью, С.С.Аверинцев пишет:

> Не надо ставить вопрос так: должны ли мы интерпретировать явления культуры далёкой эпохи в категориях этой эпохи или, напротив, в категориях нашей собственной эпохи? Неопосредованное, некритическое, недистанцированное пользование одним или другим рядом категорий само по себе может быть только провалом. Попытка сколько-нибудь последовательно рассуждать в категориях минувшей эпохи – это попытка

[14] Там же

> писать за какого-то неведомого мыслителя этой эпохи трактат, который он почему-то упустил написать вовремя; полезность такой попытки весьма неясна, но неосуществимость очевидна. Интерпретировать культуру прошлого, наивно перенося на неё понятия современности, – значит заниматься мышлением, которое идёт мимо своего предмета и грозит уйти в полную беспредметность. Интерпретация возможна только как диалог двух понятийных систем: «их» и «нашей». Этот диалог всегда останется рискованным, но никогда не станет безнадёжным[15].

Надо сказать, что его гуманитарная и гуманистическая позиция мне наиболее близка.

Некоторые частные, но интересные проблемы

Среди частных, но интересных проблем историко-философской методологии, я хотела бы назвать в рамках этой статьи лишь две.

Первая: хорошо ли с точки зрения науки принимать позицию изучаемого автора? Эта проблема касается любого исследователя и в свое время получила с легкой руки Кеннена Пайка название проблемы эмического и этического, где эмическое означает взгляды изучаемого мыслителя, а этическое – взгляды исследователя. Вполне возможно, что в антропологических исследованиях, применительно к которым возникла эта категориальная пара, эмическое и этическое никогда не должны сливаться, и социолог, изучающий жизнь архаических народов, не должен становиться на их точку зрения. Иначе в философии. Здесь мы видим исследователей Гегеля, становящихся гегельянцами и историков философии Платона или Маркса, склоняющихся к платонизму или марксизму. Думается, в истории философии возможна, но не необходима «чисто эмическая» позиция, потому что исследователь вполне способен придерживаться мировоззрения, близкого «предмету» его изучения. Разумеется, идеальным требованием является его способность к критике, но эта критика вполне может осуществляться в рамках единого взгляда, потому что никакой «чисто объективной» мировоззренческой позиции в философии не может быть.

Второй интересный сюжет связан с тем, является ли история философии историей или «мнемоисторией» (термин Яна Ассмана). Мнемоистория – это историческая память, выделяющая из всего богатства

[15] Там же

философской жизни эпохи лишь тех авторов, которые остались на слуху и в памяти современников и последующего поколения. В представлениях историков философии строится линия, состоящая из ряда крупных фигур, в то время как иные представители сообщества остаются либо в тени, либо вообще неизвестны. Являются ли они столь не значимыми, как следует из истории философии, писаной в соответствии с сохранившимися представлениями? Что делает одних людей «крупными фигурами», а других – категорически забытыми? Только ли мера таланта? Только ли результат деятельности? Или есть «группы поддержки», личные предпочтения, при которых «для истории» оставляют одних и игнорируют других? А, возможно, это стихийный, спонтанный процесс? У С. Лема было интересное размышление на этот счет применительно к художественной литературе. Он полагает, что выход «в классики» отдельных авторов довольно случаен, рядом вырастали другие произведения, не хуже, но благосклонность фортуны пала на эти, а не на те. «...популярность произведения, - пишет он, - зависит от того, будет ли его восприятие именно угасающим или, наоборот, лавинообразным. В отношении определенных произведений, которые вот-вот дойдут до критической границы, относительно дальнейшей их жизни или гибели решает фактор *чисто* случайный»[16]. И далее: «...литературные произведения, остающиеся вне поля столь пристального внимания, постоянно оказываются недостаточно интерпретированными. Уже давно известно: чтобы стать классиком, нужно быть иностранцем, непонятным и мертвым. Иностранец, писавший темно и ныне покойный, - вот идеальный классик»[17]. Так или иначе, перед историком философии стоит вопрос: идти ли проторенной дорогой или искать новые имена, продолжать ли интерпретацию широко обсуждаемых авторов или приступить к осмыслению идей. Принадлежащих «фигурам второго ряда»? Разумеется, каждый исследователь находит на эти вопросы свой собственный ответ.

Краткое резюме

Подводя итого сказанному, хочется выделить ряд моментов:

- История философии – необходимый и неустранимый момент всякого грамотного философствования, она может игнорироваться только «философией на завалинке», досужей болтовней; историко-философский диалог – атрибут философии как сферы интеллектуального поиска;
- В истории философии в равной степени важны «историк» и философ, исходящий из задач сегодняшнего дня, историко-философский диалог

[16] Лем С. Философия случая. М. АСТ-Транзиткнига, 2005. – 767 с. С.213.
[17] Там же С.221.

происходит не между «текстами» или «проблемами», но между субъективностями, отстоящими друг от друга во времени, однако, ныне живущий субъект способен понять своего предшественника и благодаря тонкому знанию его эпохи, и благодаря «трансцензусу» мысли;
- Для актуально работающего историка философии очень важно определиться с тем, какой путь он выберет для своего исследования: путь концептуального единства с изучаемым автором или отстраненного критико-аналитического разбора, также существенно, какие фигуры берет историк философии для рассмотрения – продолжает полемическое исследование признанных знаменитостей или стремится открыть новые грани историко-философского процесса, новые проблемы и новые имена. Впрочем, возможен поиск в обоих направлениях.

REFERENCES

Averincev S.S. Predvaritelnye zametki k izucheniju srednevekovoj estetiki [Preliminary notes to the study of medieval aesthetics] [http://ec-dejavu.ru/a-2/Aesthetics.html, accessed on 21.05.2017] (In Russian)

Baudrillard J. Obtschestvo potreblenija. Ego mify i struktury [Consumer Society. Its Myths and Structures]. – Moscow, 2006. 269 s. (In Russian)

Gadamer H. Istina i metod [The Truth and the Method]. – Moscow, 1988. 704 s. (In Russian)

Dugin A.G. Postfilosofija. Tri paradigmy v istorii mysli [The Post-philosophy. Three paradigms in the History of Thought]. – Moscow, 2009. 744 s. (In Russian)

Lem S. Filosofija sluchaja [The Philosophy of Case]. - Moscow, 2005. 767 s. (In Russian)

Lyotard J.-F. Sostoyanie postmoderna [The State of Post-Modern]. – Saint-Petersburg, 1998. 160 s. (In Russian)

Rorty R. Istoriografia filosofii: chetyre zhanra [The Historiography of Philosophy: Four Genres] [http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Ror_IstFil.php, accessed on 21.05.2017] (In Russian)

Yulina N.S. Richard Rorti: razgovor “cherez epohi”, “v epohe” i istoriografia filosofii [Richard Rortry: Conversation “through the Epoch”, “In the Epoch” and the Historiography of Philosophy] [http://www.intelros.ru/readroom/istoriya-filosofii/f1-1997/19325-richard-rorti-razgovor-cherez-epohi-v-epohe-i-istoriografiya-filosofii.html, accessed on 21.05.2017] (In Russian)

Jaspers K. Vsemirnaja istorija filosofii. Vvedenie [The Global History of Philosophy. Introduction]. – Saint-Petersburg, 2000. 272 s. (In Russian)

ОБ «ИНИЦИАЦИОННОЙ» ПАРАДИГМЕ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

ВИТАЛИЙ ДАРЕНСКИЙ

Луганский национальный университет им. Т. Шевченко (Луганск, ЛНР)

Доцент

Контакт: darenskiy1972@mail.ru

АННОТАЦИЯ: В статье обосновывается «антропологическое» понимание философии как сферы преображения человека – сферы Bildung (В. фон Гумбольдт). Философия с точки зрения антропологии предстает как особый «антропогенный», человекосозидающий феномен. Этим полагается принцип, который определен как «инициационная» парадигма в историко-философских иссследованиях. Изучение истории русской философии показано как ценный материал для реализации «инициационной» парадигмы в историко-философских иссследованиях, в максимальной степени возвращающей к истокам и исконной сущности философии как таковой. Рассмотрены основные компоненты концепции преображения, раскрывающей специфику русской философии. Выдвинут тезис о том, что феномен русской философии к настоящему времени радикально меняет свой исторический смысл. От понимания русской философии просто как «самобытной», свойственного для длительного исторического периода от середины XIX в. до конца XX века, в настоящее время происходит переход к ее пониманию как «нового начала» философии как таковой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: история философии, русская философия, преображение, инициация, Давид Анахт, «другое начало».

ABOUT “INITIATION” PARADIGM IN RESEARCHES OF HISTORY OF PHILOSOPHY

VITALIY DARENSKIY

Lugansk Taras Shevchenko National University (Lugansk, LPR)

Associate professor

Contact: darenskiy1972@mail.ru

ABSTRACT: The article explains the “anthropological” understanding of philosophy as a sphere of transformation of man – the realm of “Bildung” (W. von Humboldt). Philosophy from the perspective of anthropology is presented as a special “anthropogenic” phenomenon. This supposed principle, which is defined as “initiation” paradigm in historical-philosophical researches. The study of the history of Russian philosophy is shown as a valuable material for the implementation of the “initiation”paradigms in historical-philosophical researches, maximizing the return to basics and the original essence of philosophy as such. The main components of the concept of transformation, revealing the specificity of Russian philosophy. The thesis is advanced that the phenomenon of Russian philosophy to the present time, radically changes its historic significance. From the understanding of Russian philosophy just as “distinctive” characteristic of a long historical period, from the mid-nineteenth century to the late twentieth century, at the present time there is a transition to its understanding as a “new beginning” of philosophy as such.

KEY WORDS: history of philosophy, Russian philosophy, transformation, “initiation”, David Anaht, paradigm, “another beginning”.

Подлинное философствование бессильно
в сфере господствующей самоочевидности;
и лишь постольку, поскольку сама эта
самоочевидность меняется, философия
может обращаться к людям.

М. Хайдеггер[1].

Сущность философии парадоксальна: она может сказать нечто о всеобщем только потому, что ее высказывания всегда индивидуальны, и в своей индивидуальности почти несовместимы друг с другом. Всеобщее раскрывается только через противоречия, антиномии и вообще через трагические «контрасты жития» (В. Розанов), которые в принципе невозможно привести в единую и непротиворечивую систему. Всякое создание подобных «систем» – это бегство от философии, которое может казаться ее завершением. Гегель, считая свою «систему» завершением всей философии как таковой, был прав в том смысле, что после всякой «системы» философию нужно начинать заново. После Фомы Аквинского неизбежно приходит Декарт, а после Гегеля – Шопенгауэр и Ницше – и первые сами задали необходимость последних. Радикальной, и в этом смысле самой адекватной реакцией на любую «систему» является смех героя рассказа Горького «О вреде философии», читавшего Гегеля (смысл этой реакции на тексты Гегеля именно как сугубо *философской* реакции очень хорошо объяснил Ж. Деррида в статье «О всеобщей экономии»[2]). Смысл любой философский «системы» – в ее радикальном самоотрицании, которое будет осуществлено теми, кто придет после. И создание «системы», и ее «остранение» (В. Шкловский) – это «две стороны одной медали», это двуединый путь – к постижению того предельного Предмета мысли, которым созидается философия как особый вид человеческой деятельности, как особое состояние сознания и особое нравственное усилие человека над самим собой. Философия – это мирская аскеза ума, борющегося со своей ограниченностью и устремленного к Непостижимому. Именно в таком ракурсе предстает философия с точки зрения антропологии – то есть как

[1] Цит. по: *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Мол. гвардия, 2005. С. 306.

[2] Ср.: «Смех над философией (над гегельянством) – именно такую форму принимает пробуждение – взывает отныне к полной “дисциплине”, к тому “методу медитации”, который признает пути философа, понимает его игру, ловчит с его уловками, манипулирует его картами, предоставляет ему развертывать свою стратегию, присваивает себе его тексты. Затем... взрыв смеха... смеха над страхом вновь оказаться схваченным дискурсом Гегеля...Что произошло? Какая-то уловка жизни, т.е. разума, позволила жизни остаться в живых. На ее место украдкой было подложено другое понятие жизни – чтобы оставаться там, чтобы никогда не оказаться вышедшим за свои пределы» / *Derrida J.* De l'economie restreinte a l'economie generale: Un hegelianisme sans reserve // L'Ecriture et la difference. Paris: Le Seuil, 1967. P. 371-372.

«антропогенный», человекосозидающий феномен, возникающий в культуре как специфический ответ на неспецифическую, т.е. всеобщую человеческую потребность в *самосозидании*.

Любая значительная философская доктрина исторически существует в модусе своего неизбежного «поражения». Как пишет С.В. Пролеев, «поражение вообще характерное состояние для философского разума. В связи с чем возникает вопрос: *не является ли философия по своему смыслу местом, в котором разум призван потерпеть поражение?* И, терпя это поражение, обнаруживать всякий раз свои границы, свои содержательные основания и пределы фундируемой ими работы мышления. С этой точки зрения, продуктивным следует считать то философское понимание, которое сумело *дойти до поражения,* оказаться *на высоте поражения разума.* И обратно: философская позиция, оставшаяся в пределах прежней рациональности, должна быть сочтена неудачной, метафизически бесплодной, не доводящей философские решения до границ достоверного для разума – т.е. до того единственного, что вообще придает смысл философской работе»[3]. И всякое «поражение» философской доктрины, неизбежно обнаруживающей свою ограниченность, парадоксальным образом оказывается и ее же неизменной *победой – прохождением ещеникем ранее неисхоженной «тропы» мысли*. А об «ошибках» так таковых философу, по большому счету, вообще не стоит особо беспокоиться, ибо «чтобы ошибаться, человек уже должен судить в согласии с человечеством»[4].

Впрочем, философия в этом отношении просто в наиболее яркой и концентрированной форме выражает общий закон культуры, который состоит в том, что «культурное действие всегда конституируется как выход человека за границы себя – своей имеющейся данности, изначальной определенности… Весь опыт культуры – это опыт превосхождения человеком самого себя… Усилие человека, направленное на себя самого, к нахождению человеческой сущности является универсальным определением культурного бытия вообще. Оно с полным правом может быть названо основным культуротворческим действием. Соответственно, все, что происходит в модусе этого действия, этим самым автоматически попадает в границы культурной реальности»[5].

Там, где человек хочет преодолевать самого себя, свое наличное состояние как неподлинное, и преображаться в нечто высшее и пока еще непостижимое – у него есть несколько путей. Есть самый радикальный путь религиозной аскезы, охватывающий все стороны жизни и сразу радикально

---

[3] *Пролеев С.* Метафизическое поражение феноменологии // Феноменология и гуманитарное знание: Мат. междунар. науч. конф. – К.: Тандем, 1998. С. 86.

[4] *Витгенштейн Л.* «О достоверности» // Вопросы философии. – 1984. № 8. С. 146.

[5] *Пролеєв С.*Екзистенційна критика культури // Філософсько-антропологічні читання'98. – К.: «Стилос», 1999. С. 114.

ориентироваться на Вечность. А есть и некогда отколовшиеся от него пути преображения в этих отдельных сферах, ставшие автономными и даже претендующими на самодостаточность. Среди них – практическое преображение повседневности (бытовая нравственность), преображение «мира человека» (наука и техника – впрочем, обычно приводящая к обратному результату – примитивизация человека), эстетическое преображение среды и художественное творчество, и наконец, философия. *Философия – это преображение ума на пути открытости Непостижимому как предельному и абсолютному Предмету мысли*. Другие определения философии уже производны от этого, даже если очень на него и не похожи.Именно поэтому философия изначально была в первую очередь не интеллектуальным занятием, а *духовным упражнением* в том смысле, который придал этому понятию П. Адо: «я определил бы духовное упражнение как волевую личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию»[6].Специфика философского мышления состоит в том, что оно зачем-то осуществляет *смысловую проблематизацию* «жизненного мира» человека, т.е. базовых опытных данностей его бытия (и едва ли не в первую очередь – опыт самой «субъектности» мышления, собирающего «жизненный мира» в осмысляемое целое). Очевидно, что ни наука, ни «мудрость» ничем подобным не занимаются.

Множественность философских доктрин изначально предопределена ее Предметом, который не имеет однозначного соответствия в конструкциях человеческого ума и познается лишь косвенно и опосредовано. Акт философского познания совершается в том случае, если мысль совершает своего рода «предельный переход» между постижимым и непостижимым, относительным и абсолютным, фиксирует траекторию пройденного ею, каждый раз неповторимого, пути в рациональных категориях и первичных смысловых символах языка, не рационализируемых по определению (собственно, они и является истоком любого философского содержания). Поэтому «философии» разнообразны и несводимы одна к другой, и вместе с тем всегда говорят «об одном и том же», но словно «на разных языках». Такова антиномическая природа самой философии и иной быть не может.

Тем самым, философия в своем историческом развитии разворачивает своего рода «топологию сознания» или *трансцендентную топологию* – в буквальном смысле, совокупность тех «мест» (топосов), в которых она побывала и сумела эти места описать. Новые «места» не отменяют старых, не делают их «устаревшими», но лишь заставляют посмотреть на них в новом ракурсе. Между «топосами» мысли идет бесконечная игра взаимных узнаваний

---

[6] *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с ЖанниКарлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М.; СПб.: Степной Ветер; Коло, 2005. С. 140.

и отталкиваний. Индивидуальный ум выстраивает свою траекторию движения в этом пространстве, которая всегда в какой-то степени непредсказуема и неожиданна для него самого. Конечный критерий оценки значимости каждого из этих «топосов», с одной стороны, индивидуален, а с другой – требует некоторой точки «вненаходимости». Последняя может быть религиозной, «научной» или сугубо «практической». Две последние намеренно здесь взяты в кавычки, поскольку на самом деле критериями для оценки философских доктрин быть не могут.

В этом смысле философия представляет собой особую *разновидность экспериментального знания*, – однако, разумеется, «эксперимент» здесь совсем иного типа, чем в науке. Если в науке предмет эксперимента конституирован как совокупность объектов (даже интроспективный метод в психологии делает меня «объектом» собственного эксперимента), то в философии, наоборот, *предметом* экспериментирования становятся именно те измерения моего собственного бытия и бытия Универсума, которые принципиально не могут быть объективируемыми, но составляют базовые смысловые предпосылки понимания, а иногда и самого восприятия любых объектов. Соответственно, результат такого эксперимента определяется тем, расширяет ли та или иная философская концепция сферу моего универсального миро- и самопонимания, и саму «смыслосферу» моего самоопределения, – или же наоборот, суживает ее. Философская концепция, целостное учение или целая традиция становятся, таким образом, предметом своеобразного экзистенциального эксперимента, в котором задействована глубочайшая сущностная основа человеческого бытия и мышления, а не только отдельные перцептивные и когнитивные способности, как это имеет место в «частных» науках. В отличие от научной теории, в которой запрещены противоречия, настоящая философская теория, наоборот, всегда несет в себе элемент самоотрицания (который, впрочем, часто не осознается и самым ее автором), – и именно он всегда становится мощным фактором ее смысловой открытости, не позволяя сделать ошибочную подмену подлинной универсальности сущего иллюзорной «универсальностью» лишь отдельного человеческого ума, хотя бы и в самом деле гениального.

Сказанное непосредственно касается и понимания специфики личности человека, захваченного таким странным занятием, как «философствование» (особенно в «профессиональном» режиме). Философ отличается прежде всего особой *предметностью* и *интенцией* своей деятельности (которая, в свою очередь, не сводится только лишь к интеллектуальной сфере, но также включает в себя и определенные жизненные поступки и даже особый стиль жизни). «Проверить истинность философских знаний можно, живя сообразно этой философии, выстраивая по ней свой жизненный путь, совершая поступки

и отвечая за свой свободный выбор, осуществляя духовную практику и обретая собственный духовный опыт»[7].

Философия, каким бы специальным профессиональным языком она ни говорила, является подлинной философией лишь постольку, поскольку она способна обратить наше сознание и самоощущение к некому *вневременному, потенциально бесконечному в своем совершенствовании образу человека*. Обратить так, чтобы и в дальнейшем всю жизнь мы продолжали, сознательно и даже бессознательно стремиться к нему, стараться воплотить эти ускользающие контуры образа в живой плоти своих поступков. Тем самым, философия относится не столько определенным «знанием», сколько тем, что В. фон Гумбольдт определял как «образование»: «С точки зрения внутреннего достоинства духа цивилизацию и культуру нельзя считать вершиной всего, до чего может подняться человеческая духовность… Цивилизация есть очеловечивание народов в их внешних учреждениях… Культура к этому облагороженному состоянию добавляет науку и искусство. Но когда, не пользуясь заимствованиями из латыни, мы говорим об *образовании* [Bildung], то подразумеваем нечто более высокое и вместе с тем более интимное, а именно, строй мысли, который… гармонически преображает восприятие и характер отдельной личности или целого народа»[8]. С антропологической точки зрения философия как особый вид деятельности человека относится именно к сфере Bildung, причем в ее наиболее тонком – смысложизненном – ракурсе.

В статье 1979 г. «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité» П. Адо выделил три концептуальные модели организации философского знания в античности: «пирамидальную», предполагающая иерархию между частями философии, соответствующую онтологической иерархии ее предметности (модель Аристотеля); органическую, исходящую из единства всех частей философии (модель стоиков; и «инициационную», построенную на аналогии философии с Элевсинскими мистериями – платонизм[9]. Сооответсвенно, очерченное нами выше антропологическое понимание философии как сферы *преображения человека* – сферы Bildung – полагает особый принцип, который можно определить как *«инициационную» парадигму в историко-философских иссследованиях*, акцентирующую именно этот аспект философского знания.

---

[7] *Фалько В.И.* О критериях истинности философского знания // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Российского философского конгресса. В 3 т. – Т. I. – Ростов-на-Дону: Изд. СКНЦ ВШ, 2002. С. 165.

[8] *Гумбольдт В. фон.* Действие незаурядной духовной силы. Цивилизация, культура и образование // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 2000. – С. 58-59.

[9] *Hadot P.* Les divisions des parties de la philosophiedansl'Antiquité. In: *MuseumHelveticum*, vol. XXXVI (1979), p. 221.

Если отвлечься от наиболее архаического аналога философской работы ума, который П. Адо (как и о. Павел Флоренский на 60 лет раньше) усматривает в Элевсинских мистериях, то какой более близкий к современности прецедент такого понимания, выраженный в достаточно определенной концептуальной форме, можно найти уже в рамках христианской философской традиции? Среди таких прецедентов нам представляется необходимым выделить почти забытого ныне, но очень важного для нашей темы философа VI века Давида Анахта.

Армянский философ Давид, получивший имена «Трижды великий» и «Непобедимый» (Анахт) учился и преподавал в Александрии. Представитель александрийской школы неоплатонизма и ученик Олимпиодора Младшего, по возвращении в Армению занимался просветительской деятельностью, создал школу армянских неоплатоников-грекофилов, умер в изгнании. Его главный трактат «Определения философии», написанный в начале VI века, пользовался большой популярностью в средневековой Армении – сохранилось множество рукописей с текстом этого трактата, который служил также учебником по высшей философии и часто комментировался средневековыми философами. Древнеармянский текст впервые был издан в 1731 г. в Константинополе, затем в Мадрасе в 1797 г., в Венеции в 1833 г. (стереотипное изд. 1932 г.). Сводный критический текст, составленный на основе сличения древних рукописей, вместе с параллельным русским переводом был впервые издан в 1960 г. в Ереване. В патристическую, а затем в европейскую философскую традицию вошла предложенная им синтетическая схема определений философии через трактат св. Иоанна Дамаскин «Источник знания». В русскую философскую традицию эта схема вошла через переводы трактата св. Иоанна Дамаскина, начиная с «Изборника» 1073 г., а в полной форме впервые встречается в рукописи Троице-Сергиевой Лавры середины XV века[10].

А.Ф. Лосев писал, что «Давид не преследует обязательной новизны своих идей, так что ему ничего не стоит пользоваться суждениями Платона или Аристотеля, стоиков, Плотина или Порфирия. Но он ни в какой мере не является и простым воспроизводителем тех или иных античных философских рассуждении. Давида Анахта считают неоплатоником, и во многих отношениях это правильно. Но той виртуозной новизны мышления, которая для него специфична, мы не можем найти среди античных неоплатоников или можем найти только в зачаточной форме. Давида считают также представителем александрийского направления античного неоплатонизма, и тут тоже много верного. Но свести его деятельность только на одно комментаторство Платона

[10] *Громов М.Н.* Определения философии в древнерусской письменности // Философская и социологическая мысль (Киев). 1989. № 1. С. 89.

и Аристотеля… ни в коем случае нельзя»[11]. Наиболее ценным А.Ф. Лосев у Давида Анахта считает «пафос универсализма», «виртуозность мысли, понимаемую как дистинктивно-дескриптивный универсализм»[12]. Вместе с тем, возникает вопрос: а какова конечная цель этого пафоса и этого универсализма?

Наличие у Давида Анахта *инициационной* модели философии, берущей начало в платонизме и построенной на структурной аналогии философии и сакральных мистерий, с самого начала достаточно очевидно исходя из самих формулировок, которые предлагает философ. В них явным образом имеет место автодефиниция философии в религиозных терминах. Вместе с тем, специальная герменевтика этих определений может глубже прояснить их взаимосвязь в качестве содержательных моментов философии как особой деятельности ума, направленной на его трансформацию.

1) Философия есть не только наука о сущем, но именно о сущем как таковом, о природе сущего. Это определение философии сразу же настраивает ум на совершенно особый предмет мысли и особый режим работы мысли, которые отличаются от привычных. Эта предметность философии изначально не существует для ума, а должна быть им обнаружена и создана для себя. Это требует особого усилия, которое непривычно и неестественно. В обычном своем состоянии уму не приходится задумываться над природой сущего как такового, ему достаточно и познания отдельных явлений. Даже религиозная вера сама по себе не требует таких специальных размышлений, поскольку Бог не обязательно должен становиться «предметом» теоретической рефлексии.

2) Философия есть наука о божественных и человеческих вещах. А.Ф. Лосев интерпретировал это «в переводе на наш современный язык» так, что «философия оперирует с крайними или предельными категориями»[13]. Это правда, но это лишь формальный признак такой направленности мысли. Дело здесь не в категориях как таковых, а в том, что философия способна мыслить мир человека так, как он соотносится с Божиим замыслом о мире и о человеке как своем творении. То есть способ мысли философии таков, в отличие от других наук, что ее категории одновременно схватывают и человеческую, и божественную реальность в их соотнесенности.

В этом отношении очень показательно очень оригинальное своего рода «онтологическое» доказательство существования философии как таковой. Давид Анахт пишет: «давайте докажем, что философия существует по следующим причинам. Если существует Бог, существует и философия; но ведь Бог существует. Только эпикурейцы говорят, что Бога нет. Следовательно, если

---

[11] *Лосев А.Ф.* Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого: Сб. ст. / Отв. ред. Г.А. Брутян. – М.: Наука, 1984. С. 27.
[12] Там же. С. 29.
[13] *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 33.

есть Бог, то есть также [божественное] провидение, ибо Бог не только создает, но и заботится о созданном. Но если существует провидение, то существует и мудрость, ибо Он заботится не безрассудно, а с мудростью. И если существует мудрость, то существует и стремление к мудрости. Если существует стремление к мудрости, то существует и любовь к мудрости. А если есть любовь к мудрости, значит, есть и любомудрие, ибо любовь к мудрости есть не что иное, как философия»[14].

Действительно, доказывать существование философии как особого типа познания, выводя его путем серии силлогизмов непосредственно из бытия Божия – это очень смелый и оригинальный ход мысли, который, по-видимому, ранее в философской традиции в таком виде вообще не встречается. Но в данном контексте он как раз очень хорошо проясняет само определение философии как науки о божественных и человеческих вещах. Сама философия – вещь человеческая, но она вообще возможна только благодаря причастности божественному. А именно, как некий мимесис, «подражание» человеческого ума – Уму божественному, то есть как аскетическое «духовное упражнение».

3) Философия, по Платоновой традиции, определяется как забота о смерти. А.Ф. Лосев трактует это как «умерщвление страстей для достижения добродетельной жизни», а «в логическом смысле это есть просто становление, но не пустое и не лишенное всякого назначения, а такое, в котором достигаемая цель так или иначе присутствует в каждом моменте»[15].Первый аспект – этический, а второй – экзистенциальный, т. е. способ переживания самого жизненного процесса «в горизонте» его конца. Тем не менее, эти два аспекта явно производны от более изначальной и существенной мысли. А именно, от понимания самой смерти как предметности мысли, принципиально отличающейся от любой другой. Смерть с категориальной точки зрения – это негация любого позитивного определения человеческого бытия, понимаемого имманентно, без отношения к божественному.

Именно в этой «точке» философия максимально близко соприкасается с направленностью и самим духом подлинной христианской жизни, всегда пронизанной «памятью смертной». Стоит отметить, что и сам термин «философия» исторически был «воцерковлен» не в смысле наименования сферы знания, но в первую очередь, именно как обозначение особого типа личного подвижничества, что выразилось в таких именах святых, как св. Иустин Философ и креститель славян св. Кирилл Философ. Св. Иустин– один из первых в истории христианских апологетов, который пришел к вере именно путем философских исканий, пройдя в поисках через множество тогдашних философских школ, пока не попал к учителю христианской веры.

---

[14] *Давид Анахт*. Определения философии // Сочинения. – М.: Мысль, 1975. С. 38.
[15] *Лосев А.Ф*. Указ. соч. С. 34.

4) Философия – это уподобление Богу как подражание человека своему Первообразу, в соответствии с которым он был сотворен. В этом смысле и с христианской точки зрения «понимание философии как подражания Богу ничего нечестивого и нелогического в себе не содержит»[16]. Более того, здесь философия рассматривается, по сути, вообще как синоним подлинно христианской жизни как таковой – поскольку сущностью и целью последней является обóжение (феозис, θέωσις).

По Платону, философия как подлинное познание «есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала Богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен Бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями… становится подлинно совершенным. И так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного, – ведь его исступленность скрыта от большинства… не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, – это и есть причина в его неистового состояния. Из всех видов исступленности эта – наилучшая уже по самому своему происхождению»[17].

Стоит сравнить эту платоновскую формулировку с рассуждением Давида Анахта, которым он и начинает свой трактат: «Кто однажды воспылал любовью к философскому слову и лишь кончиком пальца вкусил его сладость, тот, распростившись со всеми суетными думами, устремится к этому слову с благоразумным вдохновением. Его любовь не преминет перекинуться на науку о сущем… Давайте же преисполним философские беседы божественным словом, ибо к этому нас привели избыток любви, благоразумное самозабвение и мудрое рвение»[18]. Анахт здесь говорит о том, что Платон назвал бы «божественным Эросом», влекущим ум к мудрости, а через нее – к самому Богу. Но «неистовое состояние» философа здесь уже названо «мудрым рвением» и «благоразумное самозабвением», то есть уже просветленными благодатью и Словом Божиим. Призыв «преисполнить философские беседы божественным Словом» прямо указывает на то, что одним из источников философского вдохновения должно быть Священное Писание.

5) Философия определяется, в согласии с Аристотелем, как «искусство искусств» и «наука наук». Исходя из предшествующих определений, ясно, что эта предельная генерализация понятия основана на качественном различении: по сравнению с другими науками и искусствами философия является делом не

---

[16] Там же.
[17] *Платон*. Федр // Платон. Собр. соч. В 4-хт. – Т. II. – М.: «Мысль», 1993. С. 158-159.
[18] *Давид Анахт*. Указ. соч. С. 31.

только «естественного» человеческого разума, но и вносит в деяния разума сверхъестественное содержание, данное в Откровении. Тем самым, обычное аристотелевское определение наполняется здесь новым содержанием.

В этом отношении весьма показательна формулировка Давида Анахта в самом начале его трактата: «не считая предстоящую работу тяжелой и взирая на нее как на частицу божественных даров, мы думаем, что по сравнению с нею всякий труд ничтожен и второстепенен»[19]. Здесь прямо говорится о том, что философия несет в себе «частицу божественных даров», являясь при этом высшим видом человеческого труда (!), по сравнению с которым всякий другой «ничтожен». Не менее важно и то, что при всей своей избранности этот труд определяется как *не тяжелый*. Это определение указывает на то, что этот труд связан с действием благодати Божией и естественным образом, без усилия выражает саму человеческую «природу». (В этом есть некий аналог даосскому принципу «недеяния» – у-вэй – также обозначающему совершенство действия, уже не требующего усилий).

6) Философия определяется как «любовь к мудрости», исходя из этимологии самого термина «философия», при этом мудрость понимается как цель самого разума, или истинная наука о сущем, т. е., в конечном счете, о Боге как Творце всего сущего. Это итоговое определение, замыкающее все шесть определений в некий логический цикл, поскольку оно возвращает нас к первому (познание сущего), но уже на новом уровне. А именно, теперь это познание уже обогащено всем предшествующим процессом восхождения и трансформации ума. Теперь цикл философствования как аскетического упражнения может снова повторяться – потенциально бесконечно проходя все прежние определения как спецификации работы философского ума.

А.Ф. Лосев разъяснял суть «философского подвига» Давида Анахта так: «подлинная мыслительная виртуозность есть не просто дистинктивно-дескриптивная универсальность, но еще и такая, которая является целью и назначением для постепенного, последовательного и систематического дистинктивно-дескриптивного взаимного перехода. Иначе универсальность рассыплется на дискретное множество противопоставленных и разделенных элементов»[20]. В этой формулировке очевидно указание на такой циклизм и ритуализм философского усилия, которое замыкает круг шести частных дистинктинкций и дескрипций в их взаимный переход, который и создает эффект универсальности. Все это представляет собой не что иное, как структуру своего рода духовной «инициации» ума посредством философии.

Тем самым, герменевтическое истолкование шести определений философии Давида Анахта, исходя изинициационной модели философии,

---

[19] Там же.
[20] *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 31.

показывает, что данные определения развертывают понимание философии как религиозной деятельности – как особой аскезы с целью трансформации ума, устремленного к богопознанию. При этом шесть определений составляют логически последовательную и замкнутую в цикл смысловую структуру, соответствующую принципу *анагогии* – т. е. процесса «восхождения ума» на более высшую ступень понимания, которая возможна только в результате трансформации, обóжения самого ума под действием благодати (харисмы). Синергийное понимание деятельности ума предполагает действие Святого Духа, без которого такая трансформация (преображение) невозможны. В этом смысле философия может рассматриваться как особый вид подвижничества и праведности, т. е. как реализация особого вида благочестия.

С.С. Аверинцев сформулировал важный парадокс, согласно которому, в современную эпоху «книги христианских поэтов и философов должны быть компенсацией утрат в области христианства как жизненной реальности»; но, с другой стороны, для христианской философии «специфическая опасность – искать не жизни во Христе, а, так сказать, христианского мировоззрения, что слишком часто близко к понятию христианского “дискурса”. То, что рождается из чтения книг, изначально заражено “книжностью” и рискует остаться переживанием читателя, только читателя (как сказал однажды Поль Валери, “когда-нибудь мы все станем только читателями, и тогда всё будет кончено”) … Но “межеумочность” религиозного философствования, какой бы она ни была опасной, отвечает его легитимнейшей локализации именно *между* верой, “иноверием” и неверием»[21]. Тем самым, риск христианской философии во все времена состоит в том, что она вместо «компенсации утрат» может становиться в первую очередь лишь «мировоззрением читателя трактатов». Чтобы этого не происходило, техника философской мысли и дискурса должна быть такой, чтобы воспроизводить свою «инициационную» сущность. Давид Анахт в этом отношении всегда будет оставаться незаменимым историческим образцом.

Особый интерес для «инициационной» парадигмы историко-философских иссследований представляет история русской философии. Опыт «вживания» в русскую философскую традицию, в ее дух и стиль, свидетельствует, что ее «интеллектуальные конструкции» никогда не были самодовлеющими «системами», как на Западе, но в первую очередь, создавались как инструмент *трансформации мышления и преображения самого человека*. Подобно тому, как художественный мир А.С. Пушкина имеет

[21] *Аверинцев С.С.* Христианская философия как проблема для себя самой // Человек. История. Весть. – К.: Дух и Литера, 2006. С. 431-432.

особую «выпрямляющую способность»[22], *исцеляющую личность*, то же самое следует сказать и о русской философии. Как пишет А.А. Ермичёв «анализ каждой из форм выражения национального в нашей философии повелительно указывает нам на первую и главную неизбывную особенность русского философского отношения к миру – оно наличествует в самой жизни не как теория, а как духовно-практическое ее начало, как мировоззрение»[23].Термин «духовно-практическое» здесь следует понимать вне его советско-марксистского контекста, а в смысле типа философствования, изначально направленного на *преображение* не только ума, но и всего человека, всей его жизни. Поэтому это ни в коем случае не аналог европейской «философии жизни», которая, как известно, онтологизировала стихийное, до-разумное начало в человеке, но как раз наоборот, философия одухотворения жизни и победы над стихиями.

Первым в русской философии активно использовать само выражение «преображение человека» как цель философии и культуры в целом стал использовать Н. Федоров. Н.А. Бердяев в «Русской идее» уже писал: «Основная тема русской мысли начала XX века есть тема о божественном космосе и *космическом преображении*, об энергиях Творца в творениях; тема о божественном в человеке, о творческом призвании человека… тема эсхатологическая»[24].Этот особый «духовно-практический» характер русской философии хорошо сформулировал еще Л. Толстой в своем письме Н. Страхову: «Я уверен, что Вы предназначены к *чисто* философской деятельности. Я говорю *чисто* в смысле отрешенности от современности; но не говорю чисто в смысле отрешения от поэтического, религиозного объяснения вещей. Ибо философия чисто умственная есть уродливое западное произведение; а ни греки – Платон, ни Шопенгауэр, ни русские мыслители не понимали ее так»[25].

Современные авторы В.Ш. Сабиров и О.С. Соина фактически повторяют эту же формулировку в более развернутом виде: «магистральным духовно-теоретическим устремлением русских философов была идея спасения и преображения человечества, понимаемая в предельно широком контексте – от спасения личности в ее земном и последующем бытии – до *преображения* и спасения человеческой цивилизации в целом (что, согласитесь, звучит необычайно актуально в настоящее время, когда она столкнулась со множеством тяжелейших глобальных проблем, угрожающим самому ее

---

[22] *Палиевский П.В.* Пушкин как человеческая задача русской литературы // Палиевский П.В. Литература и теория. – М.: Сов. Россия, 1979. С. 43.
[23] *Ермичёв А.А.* О «русскости» русской философии: в ответ В.Н. Сагатовскому // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Том 10. Вып. 4. СПб.: Изд-во РХГА, 2009. С. 112.
[24] *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. С. 260.
[25] *Толстой Л.Н.* Письмо Н.Н. Страхову 13 сентября 1871 г. // Толстой Л.Н. Собр. соч. в 22-х томах. Т. 17. – М.: Худ. Лит.», 1984. С. 698.

существованию), породившая и особый, неповторимо своеобразный тип философствования»[26].

Б.В. Емельянов в своей фундаментальной истории русской философии пишет: «Главной национально окрашенной идеей был идеал христианской любви как связи между людьми в их стремлении к *действительному преображению*»[27]. (Во всех цитатах выделения мои. – Авт.). Наконец, еще в 2007 году в Воронеже прошла конференция «Русская философия о преображении человека и мира»[28], специально посвященная этой теме.

Формулировка сущности преображения человека, вполне нейтральная по отношению к разным мировоззренческим позициям, содержится в известной книге С.Л. Рубинштейна «Человек и мир». Автор пишет: «Основная этическая задача выступает прежде всего как основная онтологическая задача… борьба за высший уровень человеческого существования, за вершину человеческого бытия. Строительство высших уровней человеческой жизни есть борьба против всего, что снижает уровень человека»[29]. Такова инвариантная суть преображения человека, независимо от того, в рамках какой философской доктрины она происходит. Этот процесс духовно-практического преображения человека, который невозможен без философской рефлексии, хотя бы и стихийной, С.Л. Рубинштейн называет «вторым способом существования человека». Он пишет: «Сознание выступает здесь как разрыв, как выход из полной поглощенности непосредственным процессом жизни для выработки нового отношения к ней, занятия позиции над ней… С этого момента каждый поступок человека приобретает характер философского суждения о жизни… С этого разрыва непосредственных связей жизни и их восстановления на новой основе начинается и в этом заключается второй способ существования человека»[30].

Рассмотрение русской философии в ее целостности как особой традиции свидетельствует о ее особой «заряженности» смысложизненными поисками, создающими ее исповедально-личностный стиль, пронизывающий любую, сколь угодно абстрактную проблематику. В западной традиции можно назвать весьма немногих – например, Бл. Августина, Б. Паскаля, С. Кьеркегора, Э. Чорана и Г. Марселя в качестве аналогов того, что иногда называют Russian style в философии. Стилистически, то есть на уровне спонтанного впечатления

---

[26] *Сабиров В.Ш., Соина О.С.* Стереотипы философского знания // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Вып. 4. С. 18-19.
[27] *Емельянов Б.В.* История отечественной философии XI-XX веков. – Екатеринбург: Изд. УрГУ, 2015. С. 9.
[28] См.: Русская философия о преображении человека и мира: матер. Межвуз. научной конференции / Под ред. В.П. Фетисова. Воронеж: ВГЛТА, 2007. 136 с.
[29] *Рубинштейн С.Л.* Человек и мир // Рубинштейн С.Л. проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1976. С. 346.
[30] Там же. С. 348.

от текстов ее «знаковых» авторов, русская философия всегда сразу узнаваема – так же, впрочем, как и русская классическая литература. Но если по отношению к русской литературе об этом эффекте узнавания писали многие, то тот факт, что оригинальная русская философия имеет точно такой же эффект, до сих пор недостаточно акцентировано. «“Кто-то из русских”, – немедленно скажет каждый, где бы ему ни встретилась эта цитата»[31], – пишет, например, В. Вульф в эссе «Русская точка зрения». Таков эффект узнавания даже переводного текста одного из наших классиков. Опыт показывает, что чтение текстов русских философов имеет аналогичный эффект.

Суть этого эффекта очень похожа на последствия от встречи с определенным типом людей. Об этом типе писал композитор Г. Свиридов: «Есть люди, перед которыми раскрывается душа, расцветает, точит чувство, как источник. Подчас человек сам даже не знает, что у него в душе, чем полна она, и общение с ценным, хорошим, добрым человеком помогает твоей душе раскрыться, расцвести… Но есть люди… с каменной, безответной душой. Общение с ними, особенно длительное, – гибель. Они обладают способностью запирать твою душу на дьявольский замок»[32].

Используя выражение великого композитора, можно также сказать, что подлинно русские философы – это те, при чтении которых «раскрывается душа». Естественно, что найдется множество скептиков, которые возразят, что это вовсе не дело философии «раскрывать души», что цель философии другая и т.д. Но на самом деле подобного рода возражения здесь не имеют отношения к сути вопроса, ведь речь идет совсем о другом. Речь идет о том, что и выполняя свои чисто гносеологические и мировоззренческие задачи, русская философия, помимо этого, имеет еще и особое *человекосозидающее воздействие*.

Речь идет не только о каких-то чисто стилистических особенностях, но в первую очередь, о трансформации интенций самой философии. Кратко ее суть можно сформулировать следующим образом. Философ Запада понимает и сам смысл философского вопрошания, и цель любых философских построений в первую очередь как способ подчинения реальности. В том числе и вопросы «экзистенциального» типа также здесь понимаются как средства овладеть путем познавания своим собственным внутренним «миром», дабы последний не доставлял беспокойств. Мышление западного философа – это мышление властителя, который хочет все понять, познать и поставить под свой контроль; мышление самодостаточного «субъекта» (этот термин, кстати, на самом деле

---

[31] *Вульф В*. Русская точка зрения // Писатели Англии о литературе XIX-XX вв. / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1981. С. 283.
[32] *Свиридов Г*. Музыка как судьба// Наш современник. 2003. № 8.С. 142-143.

так же непереводим, как и китайское «дао», – и подобно ему предполагает вживание в соответствующее мироощущение).

Весьма ярким проявлением «отталкивания» русского философского ума от его западных протагонистов может служить следующее рассуждение С.Н. Булгакова: «особенностью философской и религиозной точки зрения Гегеля является то, что мышление совершенно адекватно истине, даже более, есть прямо самосознание истины: мысль о божестве, само божество и самосознание божества есть одно и то же… Очевидно, что философия, таким образом понятая, перестает уже быть философией, а становится богодейством, богобытием, богосознанием… Поразителен этот люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства: кроме самого Гегеля, кто может испытать это блаженство богосознания и богобытия, переживая его Логику?.. Мы имеем здесь пример крайнего доктринерства, приводящего к самоослеплению и самогипнозу, типичное состояние философической "прелести"… Мыслимость, мышление составляют, в глазах Гегеля, единственно подлинное бытия, вся же алогическая сторона бытия, весь его остаток сверх мышления, представляет собой ряд недоразумений, субъективизм или, как теперь сказали бы, психологизм… бытие для Гегеля подменяется и исчерпывается *понятием* бытия, а Бог *мыслью* о Боге. Вооруженный "диалектическим методом", в котором якобы уловляется самая жизнь мышления, он превращает его в своего рода логическую магию, все связывающую, полагающую, снимающую, преодолевающую, и мнит в этой логической мистике, что ему доступно все…»[33]. Приведенная логика рассуждений позднее была заострена до крайности в суждении А.Ф. Лосева: «у Гегеля сатанизм мысли (логическим путем выводит Христа)»[34].

В свою очередь, на Востоке человек, задающийся «предельными» вопросами, с самого начала хочет не подчинить себе мир путем познания, но наоборот, найти свое место в Универсуме. При этом всегда предполагается, во-первых, что Универсум никогда не сводится только к «этому», эмпирически данному миру; во-вторых, работа мыслителя понимается как особая аскеза, готовящая ум к высшему постижению Абсолюта, а то, что можно здесь назвать «познанием» с помощью самого ума, есть лишь «побочный продукт» этого процесса. Восточного мыслителя, строго говоря, нельзя назвать «философом», поскольку для «философа» мыслительный процесс всегда является самоценным и самодостаточным; а кроме того, каждый «философ» обязательно должен иметь «свое» учение, но для исконно восточного

---

[33] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. С. 75.
[34] *Бибихин В.В.* Из рассказов А.Ф.Лосева // Начала. Религиозно-философский журнал. – М. – 1993. – № 2. С.145.

мыслителя, всегда пытающегося лишь передать незамутненное изначальное Знание, такая претензия выглядит лишь вредной бессмыслицей.

Чем же специфичен на этом фоне русский философский ум, взятый как некое обобщение, абстрагированное от тех или иных влияний? Конечно, он тоже никогда не лишен ни познавательных, ни аскетических устремлений: а в предельных случаях среди русских философов бывают чистые «западный» и «восточный» типы. Но главный движущий мотив русского философского ума – не в этом. На наш взгляд, он состоит в *неизбывной тревоге совести*, не позволяющей уму успокаиваться ни на каких самых блестящих доктринах об устройстве мироздания, ни даже на жизненном приближении к откровенной Истине, – но все время заставляющей ощущать несовершенство своих идей и «убеждений», наконец, фундаментальную порочность общего ощущения своей «правоты». Поэтому в подлинно русской философии невозможны ни «системостроители» типа Гегеля, ни столь же самоуверенные «критицисты» типа Канта. А сама категория *совести* здесь является не только моральной, но не в меньшей степени и категорией *гносеологической*, определяющей то, что вообще имеет смысл называть «философским познанием».

Эта сущностная специфика русского философствования является выражением его базовой интенции на преображение ума и всего строя человеческого бытия. Если для западного мыслителя базовым является императив «самореализации», то есть максимального раскрытия своих индивидуальных особенностей понимания, для восточного – наоборот, императив преодоления своей индивидуальной ограниченности; то для русского философа его индивидуальность является лишь «стартовой площадкой» для преображения ума и души в горизонте вечного Идеала. По-видимому, именно таким образом следует определить особый «пра-феномен» (Urphänomen, по Гете) специфической традиции русской философии.

Такой характер русского типа и стиля философствования, который мы определяем как «духовно-практический», хорошо сформулировал Ф.А. Степун: «Сравнительно позднее окрепшая на Западе в борьбе с идеалистической метафизикой, экзистенциальная философия была в России искони единственною формою серьезного философствования. Если отвлечься от некоторых, в общем малооригинальных явлений университетского философствования, то можно будет сказать, что для русского мыслителя, как и русского человека вообще, философствовать всегда значило по правде и справедливости устраивать жизнь, нудиться Царствием Небесным, что и придавало всем философским прениям тот серьезный, существенный и духовно напряженный характер, которого мне часто не хватало в умственной жизни Западной Европы»[35].

---

[35] *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. – СПб: Алетейя, 1995. С. 205.

«Духовно-практическое», преображающее понимание философии свойственно даже такому скептику, «западнику» и рационалисту, как Г.Г. Шпет. В этом отношении он мыслит очень по-русски: «единственно путь философской “аскетики” – путь от “теоретических”, “оторванных от жизни”, принципов к самой жизни. Она не решает за нас наших вопросов, но она нас преображает… Не человек нужен философии, а философия нужна человеку, и он должен отдать себя ей, – только через это он может утвердить собственные права человеческой единственности: философия возвратит ему отданное очищенным и просветленным. *Преображенный человек*, – “философ”, – есть, таким образом, живая связь между истиной и делом»[36] [Выделено мной – Авт.].

«Духовно-практический» характер философии совершенно очевиден и у творческих представителей советского марксизма. Так, например, по Э. Ильенкову, философию следует понимать как разновидность всеобщего труда по преображению человека и природы: «Труд – процесс изменения природы действием общественного человека – и есть “субъект”, коему принадлежит “мышление” в качестве “предиката”. А природа – всеобщая материя природы – и есть его субстанция. Субстанция, ставшая в человеке субъектом всех своих изменений (causa sui), причиной самой себя»[37].

М.А. Лифшиц настаивает на бесконечности сознания как источнике его освобождения от своих ложных форм, то есть его преображения: «Дело в том, что сознание, адекватное своему понятию и в этом смысле идеальное, не может быть конечным… В противном случае сознание не может выйти за пределы навязанного ему синдрома, личной или коллективной галлюцинации, которое тем более владеет человеческой мыслью, чем более она воображает себя формально свободной от своего объективного содержания»[38].

Говоря о «подвиге русской философии», который состоял в том, что она в лучших своих проявлениях смогла противостоять идущей с Запада секуляризации сознания, А.Л. Казин так определяет ее вершинное достижение: «фундаментальный принцип нашей философии есть принцип верующего разума. Утверждая себя именно как ум, то есть как рефлексивное (различающее себя и своё отношение к бытию) мышление человека, русский ум в то же время хочет оставаться частью православной души, направленной к Богу как держателю всего сущего. Иными словами, русская философия со времени своего возникновения и по сегодняшний день сопротивляется картезианско-кантовскому трансцендетальному соблазну – сводить (редуцировать) мир к

---

[36] *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? // Шпет Г.Г. Философские этюды. – М.: «Прогресс», 1994. С. 325-326.
[37] *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. С. 54.
[38] Цит. по: *Павлов П.В.* М. Лифшиц. – М.; Ростов Д: «МарТ», 2005. С. 93-94.

человеку или даже вовсе выводить весь мир из него»[39]. Но и в других своих мировоззренческих направлениях русская философия всегда остается именно духовно-практическим усилием, не позволяющим человеку оставаться в «мертвой», самодовлеющей самотождественности, в иллюзии «всепонимания».

Феномен русской философии к настоящему времени радикально меняет свой исторический смысл. От понимания русской философии просто как «самобытной», свойственного для длительного исторического периода от середины XIX в. до конца XX века, в настоящее время происходит переход к ее пониманию как «нового начала» философии как таковой – после того, как на Западе было объявлено о «смерти философии» как свершившемся факте. Русской философии этот факт не касается постольку, поскольку она не-западная не только в географическом, но и в том метафизическом смысле, о котором мы писали в соответствующей главе, вводя термин «пост-оксидентальная парадигма». Пост-оксидентальная философия должна была бы возникнуть даже и в том гипотетическом случае, если бы Россия вообще не существовала – тогда она возникла бы в каком-то другом регионе мира, поскольку ее возникновение обусловлено не какими-то чисто «национальными» особенностями, а естественным глобальным сопротивлением пост-культурной экспансии Запада, в том числе и экспансии его пост-философии.

Россия, помимо прочих своих исторических подвигов, совершила еще и подвиг философский – начав традицию пост-оксидентальной философии еще тогда, когда западная философия была на пике своего расцвета и глобальная экспансия Запада, разрушающая национальные культуры как таковые, едва только началась. Рождение русской философии совпало по времени с началом метафизической самокритики Запада в культуре Романтизма – последней культуре «большого стиля» – и поэтому у многих возникает иллюзия того, что «новое начало» в России было тоже каким-то «заимствованием». Дальнейший ход истории показал, что это не так, и что свой внутренний источник «нового начала» в России не только не иссяк, но еще более актуализировался. И чем большая дистанция нас отделяет от первой половины XIX века, тем яснее становится, например, тот факт, что главное значение того, что у нас принято называть «немецкой классической философией» состоит не в ней самой (давно уже мало кому интересной и на самом Западе и только у нас по-прежнему считающейся «классикой»), но именно в том, что она стала интеллектуальным Вызовом, породившим русский Ответ – наше «другое начало» (В. Бибихин).

---

[39] *Казин А.Л.* Основной принцип русской философии. «Артмир» по Достоевскому. – СПб.: Изд. СПбГУКиТ, 2004. С. 21-22.

Рассмотренные здесь основные компоненты концепции преображения, раскрывающей специфику русской философии, требуют системного анализа на конкретном текстовом материале. Изучение русской философии, безусловно, является очень благодатным материалом для реализации «инициационной» парадигмы в историко-философских иссследованиях, в максимальной степени возвращающей нас к истокам и исконной сущности философии как таковой.

REFERENCES

Averincev S.S. Hristianskaja filosofija kak problema dlja sebja samoj [Christian philosophy as a problem for herself] // *Chelovek. Istorija. Vest'*. – K.: Duh iLitera, 2006. S. 429-437. (In Russian)

Ado P. Filosofija kak sposob zhit': Besedy s Zhanni Karlie i Arnol'dom I. Djevidsonom [Philosophy as a way of life: Conversations with Zhanni Charlie and Arnold I. Davidson]. – M.; SPb.: Stepnoj Veter; Kolo, 2005. 288 s.(In Russian)

Berdjaev N.A. Russkaja ideja // *O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture* [About Russia and Russian philosophical culture]. – M.: Nauka, 1990. S. 36-289.(In Russian)

Bibihin V.V. Iz rasskazov A.F. Loseva [From the stories of A.F. Losev] In : *Nachala*. Religiozno-filosofskij zhurnal. – M. – 1993. – № 2. S. 122-149. (In Russian)

Bulgakov S.N. Svet nevechernij: Sozercanija i umozrenija [Nesecery light: Contemplation and speculation]. – M.: Respublika, 1994. 534 s. (In Russian)

Vitgenshtejn L. «O dostovernosti» [On reliability] // *Voprosy filosofii*. – 1984. № 8. S. 142-156.(In Russian)

Vul'f V. Russkaja tochka zrenija [Russian point of view] // *Pisateli Anglii o literature*. XIX-XX cent. / Per. s angl. – M.: Progress, 1981. S. 281-289.(In Russian)

Gromov M.N. Opredelenija filosofii v drevnerusskoj pis'mennosti [Definition of philosophy in ancient writings] // *Filosofskaja i sociologicheskaja mysl'* (Kiev). 1989. № 1. S. 83-95. (In Russian)

Gumbol'dt V. fon. Dejstvie nezaurjadnoj duhovnoj sily. Civilizacija, kul'tura i obrazovanie [The effect of extraordinary spiritual power. Civilization, culture and education] In : *Gumbol'dt V. fon. Izbrannye trudy po jazykoznaniju*. – M.: Progress, 2000. S. 57-63. (In Russian)

David Anaht. Opredelenija filosofii [Definition of philosophy] In : *Sochinenija*. – M.: Mysl', 1975. S. 29-100.(In Russian)

Emel'janov B.V. Istorija otechestvennoj filosofii XI-XX vekov [History of Russian philosophyXI-XX cent.]. – Ekaterinburg: Izd. UrGU, 2015. 800 s.(In Russian)

Ermichjov A.A. O «russkosti» russkoj filosofii: v otvet V.N. Sagatovskomu [About the "Russianness" of Russian philosophy: in response to the V. N. Sagatovsky]

In : *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*. 2009. Tom 10. Vyp. 4. SPb.: Izd-vo RHGA, 2009. S. 110-116.(In Russian)

Il'enkov Je.V. Dialekticheskaja logika. Ocherkiistoriiiteorii [Dialectical logic. Essays on the history and theory]. – M.: Politizdat, 1974. 182 s.(In Russian)

Kazin A.L. Osnovnoj princip russkoj filosofii. «Artmir» po Dostoevskomu [The basic principle of Russian philosophy. Artmir of Dostoevsky]. – CPb.: Izd. SPbGUKiT, 2004. 96 s.(In Russian)

Losev A.F. Filosofsko-istoricheskijpodvigDavidaNepobedimogo [Philosophical and historical feat of David the Invincible] In: *FilosofijaDavidaNepobedimogo*: Sb. st. / Otv. red. G.A. Brutjan. – M.: Nauka, 1984. S. 25-41. (In Russian)

Pavlov P.V. M. Lifshic. – M.; Rostov D: «MarT», 2005. 96 s.(In Russian)

Palievskij P.V. Pushkin kak chelovecheskaja zadacha russkoj literatury [Pushkin as a human task of Russian literature] In : *Palievskij P.V. Literatura i teorija*. – M.: Sov. Rossija, 1979. S. 36-43.(In Russian)

Plato. Phaedrus // Platon. Sobr. soch. V 4-h t. – T. II. – M.: «Mysl'», 1993. S. 135-191.

Proleєv S. Ekzistencijna kritika kul'turi [Existencial of criticism culture] In: *Filosofs'ko-antropologichni chitannja'98*. – K.: «Stilos», 1999. S. 112-129.(In Ukrainian)

Proleev S. Metafizicheskoeporazheniefenomenologii [The metaphysical defeat of phenomenology] In: *Fenomenologijaigumanitarnoeznanie*: Mat. mezhdunar. nauch. konf. – K.: Tandem, 1998. – S. 85-97.(In Russian)

Rubinshtejn S.L. Chelovek i mir [Man and the world] In : *Rubinshtejn S.L. Problemy obshhej psihologii*. M.: Pedagogika, 1976. S. 245-399.(In Russian)

Russkaja filosofija o preobrazhenii cheloveka i mira [Russian philosophy is about the transformation of man and the world]: Mater. Mezhvuz. nauchnoj konferencii / Pod red. V.P. Fetisova. Voronezh: VGLTA, 2007. 136 s.(In Russian)

Sabirov V.Sh., Soina O.S. Stereotipy filosofskogo znanija [Stereotypes of philosophical knowledge] In : *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*. 2015. Tom 16. Vyp. 4. S. 15-21.(In Russian)

Safranski R. Hajdegger: germanskij master i ego vremja [Heidegger: the German master and his time]. – M.: Mol. gvardija, 2005. 614 c.(In Russian)

Sviridov G. Muzyka kak sud'ba [Music as fate] In : *Nash sovremennik*. 2003. № 8. S. 129-162. (In Russian)

Stepun F. Byvshee i nesbyvsheesja [Former and unfulfilled]. – SPb: Aletejja, 1995. 654 c. (In Russian)

Tolstoj L.N. Pis'mo N.N. Strahovu 13 sentjabrja 1871 g. [Letter to N. Strakhov by 13 sp. 1871 y.] In : *Tolstoj L.N. Sobr. soch. v 22-h tomah*. T. 17. – M.: Hud. Lit.», 1984. S. 697-698. (In Russian)

Fal'ko V.I. O kriterijah istinnosti filosofskogo znanija [Of the criteria of truth of philosophical knowledge] In : Racionalizm i kul'tura na poroge tret'ego tysjacheletija:

Materialy III Rossijskogo filosofskogo kongressa. V 3 t. – T. I. – Rostov-na-Donu: Izd. SKNC VSh, 2002. S. 163-165.(In Russian)

Shpet G.G. Mudrost' ili razum? [Wisdom or mind?] In : *Shpet G.G. Filosofskie jetjudy*. – M.: «Progress», 1994. S. 281-329.(In Russian)

Derrida J. De l'economie restreinte a l'economie generale: Un hegelianisme sans reserve.In:*L'Ecriture et la difference*. Paris: Le Seuil, 1967. P. 369-383.

Hadot P. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. In: *Museum Helveticum*, vol. XXXVI (1979). P. 221-234.

ВЛИЯНИЕ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ НА СТАНОВЛЕНИЕ СЕКУЛЯРНОЙ МЫСЛИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДЖОНА МИЛБАНКА

МАКСИМ ПЕРЕСЛАВЦЕВ

Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия)

Аспирант

Контакт: mpereslavcev@gmail.com

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются взгляды известного английского теолога Джона Милбанка на то, как теологические понятия, разработанные в эпоху позднего средневековья и реформации, способствовали формированию современных социальных наук, а значит знания и изучения пространства секулярного: светской власти, общества и т.д. В статье показано, как онтологические понятия, на анализе которых Милбанк останавливается в своей поздней работе, могли оказать влияние на новые методы политики и экономики, которые принято считать сферой чисто человеческого, безразличного к трансцендентному знания, которое Милбанк анализировал в своём первом значимом труде «Теология и социальная теория». Также в статье доказывается тезис Милбанка о принципиальной значимости богословия для общественно-политической практики и актуальность богословских вопросов для преодоления современных политических проблем.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: богословие, секулярное, Милбанк, номинализм, онтология.

INFLUENCE OF THE THEOLOGICAL CONCEPTS OF THE LATE MIDDLE AGES ON THE FORMATION OF THE SECULAR THOUGHT IN THE INTERPRETATION OF JOHN MILBANK

MAXIM PERESLAVTSEV

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia)

Graduate student

Contact: mpereslavcev@gmail.com

ABSTRACT. The article examines the views of the well-known English theologian John Milbank on how the theological concepts developed in the late medieval and reformation era contributed to the formation of modern social sciences, which means knowledge and study of secular space: secular power, society, and so on. The article shows how the ontological concepts, on the analysis of which Milbank concentrates in its late work, could influence the new methods of politics and economy that are considered to be a purely human sphere, indifferent to the transcendental knowledge that Milbank analyzed in its first significant work "Theology And social theory". Also, the article proves that Milbank's thesis on the fundamental importance of theology for socio-political practice, as well as the relevance of theological issues for overcoming contemporary political problems.

KEY WORDS: Theology, secular, Milbank, post-secular, ontology.

Введение

В христианском богословии XX века, как католическом, так и протестантском, проблематика секуляризма затрагивалась не так уж часто. После сильнейшего влияния либеральной теологии вкупе с социологическим авторитетом Вебера и Трёльча, богословы если и поднимали вопрос, касающийся сферы естественного и автономного от божественного начала, то как правило очень осторожно и явно с апологетических позиций[1]. Иными словами, сфера секулярного, не связанного с трансцендентным началом — будь то в природе или обществе — принималась как данность, причём данность, которая требовала, чтобы с ней считались, в том числе и в богословии. Наиболее радикально проблема была поставлена теологами «смерти Бога» (Ваханян, Алтайзер), которые прямо заявили о конце религии[2].

Однако в 1980-е ситуация стала меняться: пик секуляризма оказался пройден, этот момент был зафиксирован в том числе в социологии (на примерах исламской революции в Иране, нового религиозного пробуждения в США), где возникли дискуссии о деприватизации религии и возвращении её в публичное пространство[3]. Параллельно этому происходит «теологический поворот» в континентальной философии. Сама формулировка принадлежит Доминику Жанико и касается феноменологии, куда можно отнести, в частности, Жан-Люка Мариона, чьи работы во многом продолжают традицию Деррида и Хайдеггера. На наработки последних опирается и автор «теологии события» Джон Капуто, открыто провозглашающий своей целью формирование так называемой «пост-секулярной философии».

Данный термин — пост-секулярное — возник относительно недавно, и его популяризацию считают заслугой Хабермаса применительно к обществу. Что касается сферы научных исследований, то здесь, на мой взгляд, пост-секулярное следует понимать, во-первых, переосмысление собственно секулярного (как в теории, так и на практике), а во-вторых, попытку представить современный взгляд, который соотносится позитивно с тем, что привыкли считать строго религиозным, в чем-то стирая привычные границы между духовным и светским, секулярным и религиозным. На мой взгляд, именно в таком контексте лучше всего рассматривать мысль современного английского богослова Джона

---

[1] Х. Кокс, Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте; Пер. с англ. О.Боровой и К.Гуровской — М.: Восточная литература, 1995. — 261 с.

[2] Т. Альтицер: Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма — М.: «Канон+», 2010. — 224 с.

[3] См. например: J. Casanova *What is a public religion?* // Religion returns to the public square. - Johns Hopkins University Press, 2003. - P. 111-135.

Милбанка, одной из главных тем которого и является генеалогия секулярного, главным образом в сферах в сферах общества и политики[4].

Основные взгляды Милбанка

Милбанк не стремится отрицать характерный тезис западноевропейской мысли, что секуляризация родилась в рамках христианства[5]; что он пытается оспорить, так это то, насколько секулярное по сути своей соответствует духу христианства, а также то, какими были обстоятельства его генезиса. Вместо того, чтобы рассматривать секулярную эпоху как необходимую стадию, наступившую в результате расколдовывания (Бергер), или секулярное пространство как латентную сферу, однажды обнаруженную и освобожденную от религии (Парсонс, Белла), он считает, что возникновение светской политической науки, политической экономии, а также большинства идеологий, разработавших взгляды на общество, государство, культуру и религию, напрямую связано с поворотом внутри самой теологии. Важнейшую роль в этом по Милбанку имеет сдвиг, осуществленный Дунсом Скоттом и его последователями, в результате чего были отвергнуты основные принципы богословия Фомы Аквинского, в которой по мнению Милбанка ещё оставалась возможность развития социальной теории, допускавшей открытость трансцендентному для всех отраслей человеческой деятельности. В более позднем труде «По ту сторону секулярного порядка» Милбанк отдельно останавливается на четырех онтологических основаниях секулярного: 1) однозначность бытия вместо аналогии, 2) знание по репрезентации вместо знания согласно тождеству, 3) поссибилизм, или приоритет возможности над действительностью, 4) понимание причинно-следственной связи как совпадения причин высшего и низшего порядка, а не как влияние первых причин на вторые[6]. Так, если упраздняется различие между сущностью и существованием, то бытие Бога и творения может различаться лишь количественно, но не качественно, а значит, упраздняется представление об идеях в том смысле, в каком о них говорили большинство последователей Платона, и познание осуществляется без соучастия, посредством простого акта «отражения». В то же время бесконечное могущество Бога, которое отстаивали поздние номиналисты, не предполагало ограничение Его воли уже совершенным, действительным, за счет чего на первый план вышла категория возможности, по иронии судьбы

---

4 Milbank, J. *Theology and social theory: beyond secular reason* — Oxford: Blackwell Publishing, 2ed. 2006. - XXXII, 450 p.; Milbank, J. *Beyond secular order: the representation of being and representation of people* — Wiley: Blackwell Publishing, 2ed. 2014. - X, 288 p.

5 См. например: Berger, P. L. *The social reality of religion* — Harmondsworth (Midd'x); Ringwood (Vic.), 1973, p. 127-140

6 Ibid., p. 28-49

спровоцировавшая вопросы касательно пределов воли Бога и её соотношения с логикой, которые часто использует современный атеизм[7]. Смысл этих четырех моментов будет разъяснен позже, сейчас стоит сосредоточиться на предоставляемом Милбанком генезисе секулярного в рамках социальной теории.

В чём заключался этот поворот? Особое внимание Милбанк уделяет роли политической теологии, поскольку политика была первым пространством, где оказалась возможной реализация секулярного как в теории, так и на практике. Так, «Вслед за Дунсом Скотом в мысли номиналистов Троица утрачивает свою значимость в качестве первой инстанции при обсуждении воли и понимания в Боге… Мир больше не представляется охваченным действиями божественного логоса… вместо этого мы видим пустое божественное единство, которое глухо сталкивается с другими, им учрежденными, обособленными единствами»[8]. При таком отношении Богу к миру как творению доминирующим фактором становится воля: поэтому номиналисты, в частности Уильям Оккам, столь резко различали упорядоченное и абсолютное могущество Бога, отдавая предпочтение последнему. Параллельно этому происходит ревизия римского правового наследия: личность и собственность человека понимаются как область применения неограниченных прав, позднее переосмысленных как conatus — стремление к самосохранению. Согласно политической теологии, человек получает эту сферу от Бога в безвозмездный дар, и хотя люди обязаны соблюдать Божий закон, его интерпретация может означать и то, что на всё Его воля, а значит конкретный закон когда-то может быть нарушен. На практике этому способствовали бюрократизация и желание папского престола сосредоточить бóльшую власть, а также желание определенных кругов этому противостоять: ведь Лютер, протестуя против всевластия римского престола, нисколько не отверг теологическую модель номиналистов, но и поддержал на практике её реализацию в рамках светской власти[9]. Именно такой взгляд в дальнейшем был окончательно оформлен в теориях суверенитета и общественного договора Гроция, Гоббса и Локка. Автор, мыслящий в схожей с Милбанком манере, Уильям Кавано, подробно описал, как долго эти политические теории преподносились как способы решения проблемы «религиозных войн», тогда как на деле «передача власти от церкви государству явно была причиной, а не решением проблемы насилия в XVI-XVII вв.»[10].

---

[7] Ibid., p. 38

[8] Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008., № 4. С. 41

[9] Лютер М. «О характере светской власти» //Лютер, М. Время молчания прошло: Избранные произведения, 1520-1526 гг. / 2 изд. - Харьков, 1994. - 349 с.

[10] Cavanaugh W. T. *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict:* Oxford University Press, 2009. - p.174, 130-80

На примере этого становления мы можем видеть, как теологическое конструирование светского осуществляется как в теории, так и на практике одновременно. Впоследствии формирование секулярного было дополнено политической экономией: если политическая наука имела дело с проблемой порядка и технологией власти как резкого вмешательства ex nihilo, предмет политической экономии состоял в накоплении и распределении материальных благ, а значит знание состояло в провидении и наблюдении[11]. Взгляды политических теоретиков вроде Гоббса сталкивались с проблемой противостояния воли отдельных индивидов государственному суверенитету, то политической экономии удалось частично избежать данной проблемы: вместо божественного акта утверждения оно использовало «божественное провидение», сформулированное в том числе в принципе «Невидимой руки» Адамом Смитом.

Идея заключалась в том, что каждый индивид преследует свои собственные, корыстные интересы, но в результате мы имеем общее благо в виде прибыли и и заработка; в таком положении дел теологическая сторона предстаёт именно в аспекте провидения: Бог способствует общему благу посредством своего постоянного присутствия в историческом процессе. Что особенно важно с точки зрения Милбанка, так это «не-ортодоксальный» характер такого провидения: во-первых, оно полностью известно и поддаётся калькуляции (что немыслимо в отношении Божией воли в традиционном христианском понимании)[12], во-вторых, оно является своего рода обратной стороной самого настоящего конфликта. Здесь Милбанк упоминает важность маккиавелиевского понимания добродетели как возможности предвидеть, конкурировать, наживаться; не менее важную роль играет и переоценка морали — делается важным желание как таковое, libido dominandi. Джеймс Стюарт критиковал католическую систему распределения общественного блага как чудо манны небесной, тогда как «более регулярное и неизменное провидение: «регуляция нужды», а не милосердия является более надежным средством социального контроля и увеличения населения»[13]. Кроме того, нельзя не отметить, как здесь воспроизводится модель причинно-следственной связи по совпадению высшей причины (Бога) с низшими, вторыми причинами, а не влиянию первой на последние.

Кроме того, дискурс политической экономии оказывается связан с зарождающимися в это время теориями исторического процесса, центральную роль в которых будет играть разделение труда (которое Адам Смит также считал

---

[11] Milbank J. *Theology and social theory: beyond secular reason*, p. 27

[12] Ibid, p. 28

[13] James Stewart, *The Works: Political, Metaphysical and Chronological* (New York: Augustus M. Kelley, 1967) vol. 1, p. 118. Цит. По: John Milbank. *Theology and social theory*, p. 31

результатом невидимой руки). В дальнейшем эта схема будет пониматься по-разному (например, в позитивизме, гегельянстве или марксизме), но важно то, что посредством растущего авторитета социальных наук она будет гипостазирована, и изобретение секулярного в истории Запада окажется затушевано. Как пишет Чарльз Тейлор, «Заняв только что описанную позицию, человек получает возможность прочно на ней закрепиться, включив её в рамки исторического сознания, возникшего в недрах учтивого коммерческого общества…Это сознание…принимает форму стадиальных интерпретаций истории…Эти стадии…описываются в экономических терминах и описываются поступательное движение»[14].

Итак, мы видим, как унивокация, которую отстаивали Дунс Скот и его последователи, способствует появлению современного политического суверенитета, который по своему могуществу лишь количественно уступает суверенитету Божественному, полностью воспроизводя бесконечность божьей воли в рамках своего владения. Отвержение аналогии делает невозможным плавный переход от тождества к различию и от общих понятий к частным, что способствует появлению второго момента: знания согласно репрезентации, а не тождеству. В политике это тоже находит свое проявление: возможности многоуровневого соучастия в такой политике невозможны: высшая власть и законодательные органы, по сути, не могут адекватно перенимать власть у масс, что по сути приостанавливает полноправие индивидов[15]. В политической экономии четыре принципа секулярного разума представлены ещё более явно. Так, вот что Милбанк говорит по поводу связи разделения труда в экономике и связанного с ним познания природы: «Природа характеризовалась как бесконечный ряд…часть обширной реализации всех рациональных возможностей. Знание, таким образом, было более или менее точным измерением…и стремилось к точному «представлению» порядка возникновения и телеологической адаптации реальности»[16]. Бесконечному числу возможных сущностей противостоит познание согласно правилам «зеркального отражения», которое одно может в таком случае гарантировать различение между возможным и действительным.

Но и после политической теологии и политэкономии влияние теологии на секулярную мысль не заканчивается. Так, по мнению Милбанка, социология религии Дюркгейма восходит к теории познания Николая Мальбранша[17], где нашему видению доступна часть Божественного знания, так как предметы, которые мы видим и знаем, дословно даны нам в Боге, при этом человеческое

---

[14] Тейлор Ч. Секулярный век. / Пер. с англ. под общ. ред. А.Э. Бодрова. – М.: ББИ, 2017. – с. 369
[15] Milbank, J. *Beyond secular order*, p. 170-76
[16] Цит. По: Milbank J. *Theology and social theory: beyond secular*, p. 39
[17] Ibid., p. 57-59

знание соотносится с божественным произвольным образом, именно за счет воли Бога, Его вмешательства[18]. Именно здесь закладывается модель позитивистского отношения «Общество = Бог», так как идеи, дарованные человечеству Богом, универсальны; опять-таки, мы видим здесь примат Божественной воли над разумом и знание согласно правилу репрезентации. Другой источник социологии, как для Дюркгейма, так и для всей немецкой традиции в лице Вебера, Зиммеля и других — философия Канта[19], в которой провозглашается гносеологическое первенство категорий над явлениями, а также невозможность применить первые по отношению к знанию Бога и души[20], за счет чего репрезентация и поссибилизм также сохраняют своё влияние. Ведь достоверность нашего познания обеспечивается только верной схематизацией чувственных данных, а действительность не может быть прежде возможности, так как не является априорной: вспомнить хотя бы знаменитый пример Канта с ста талерами. Несмотря на очевидные различия, две эти философские системы Нового времени, будучи переосмыслены в рамках социологии, осуществляют, по мнению Милбанка, «контроль» над религией, так как, с одной стороны, её видимая часть подлежит категориальному анализу и может быть объявлена частью социального, а с другой — всегда остающееся «невыразимое» (например, понятие «харизмы» Вебера[21]) которое понимается как произвольная сила, периодически вторгающаяся в привычный порядок, не претендуя при этом на коренные трансформации последнего[22].

Заключение

В заключение следует сказать, что задачи Милбанка не ограничиваются теологической генеалогией секулярного и развенчанием социологического и других научных и философских дискурсов, которые скрывают это происхождение. Как было показано на примере с политической теологией и политэкономией, онтология секулярного связана с восходящим к язычеству понятию первоначального хаоса, который Бог может только сдерживать, а также проблемы связи бытия и становления[23]. Последнюю главу «Теологии и социальной теории» Милбанк посвящает альтернативному взгляду на религию

---

[18] Мальбранш, Н. Разыскания истины. / Пер. С фр. Е.Б. Смеловой, отв. Ред. Я.А. Слинин — СПб.: Наука, 1999.— с. 278-87.

[19] Milbank J. *Theology and social theory*, p. 63-65, 75-85

[20] Кант И. Критика чистого разума. / Пер. нем. — СПб.: Наука, 2008. — сс. 122-200, 354-95; Милбанк Дж. Надзор за возвышенным: критика социологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. №3(31). сс. 218-20, 255

[21] Вебер М. Избранное: Образ общества / Пер. М.И. Левиной — М.: Юрист, 1994. — с. 98-100

[22] Милбанк Дж. Надзор за возвышенным, с. 212-17

[23] Milbank J. *Theology and social theory*, p. 314, 377-84

и общество, в котором ведущую роль играет философия истории Августина (его видение «Двух Градов»), а также его переосмысление связи этики с Богом и её ключевой роли в жизни Града. В дальнейшем Милбанк развивает эту тему, основываясь на Отцах Церкви, Августине и Фоме Аквинском. Таким образом, теологические взгляды Милбанка, включающие как критику секулярной социальной теории, так и проектирование новой социальной науки, которая основывается на христианской онтологии, на изначальном тождестве бытия и блага, а не насилия. Именно в этом состоит позитивный проект Джона Милбанка и всего движения «Радикальная Ортодоксия»[24], одним из основателей которой он является. Можно сделать вывод, что данное направление мысли, не столько институционально оформленное, сколько объединяющее по принципу сходства мысли и приверженности традиции, является одним из наиболее глубоких и интересных примеров стратегии развития пост-секулярной мысли сегодня.

REFERENCES

Altizer. Smert' Boga. Yevangelie Khristianskogo ateizma. [The death of God. The gospel of christian atheism]. - Moscow, 2010. 224 p. (In Russian)

Berger, P. L. The social reality of religion — Harmondsworth (Midd'x): Ringwood (Vic.), 1973, p. 127-140

Casanova J. What is a public religion? // Religion returns to the public square. - Johns Hopkins University Press, 2003. - P. 111-135.

Cavanaugh W. T. The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. Oxford: Oxford University Press, 2009. - p.174, 130-80

Cox H. Mirskoy grad: Sekulyarizatsia i urbanizatsia v teologicheskom aspekte [the secular city: secularization and urbanization in theological aspect]. - Moscow, 1995. 263 p. (In Russian)

Kant I. Kritika chistogo razuma [The critique of pure reason]. - St. Peterburg, 2008. 591 p. (In Russian)

Malebranche N. Razyskania istiny [The search after truth]. - St. Peterburg, 1999. 591 p. (In Russian)

---

[24] См. в том числе: Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998); Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism: Philosophies of Nothing and the Difference of Theology* (London: Routledge, 2002); *Theology and the Political: The New Debate*, ed. Creston Davis, John Milbank, and Slavoj Zizek (Durham: Duke University Press, 2005); D. Stephen Long. *Radical Orthodoxy*. // K. Vanhoozer (ed.) The Cambridge companion to Postmodern Theology. – Cambridge: Cambridge University Press 2003; Smith James K.A. *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*. – Grand Rapids: Baker Academic & Brazos Press. 2005. – 304 p.

Milbank J. Policing the sublime: A critique of sociology of religion. (Nadzor za vozvyshennym: kritika sotsiologii religii). Gosurarstvo Religiya Tserkov', 2013. # 3., pp. 210-284. (In Russian)

Milbank J. Political theology and the new science of politics (Politicheskaya teologiya i novaya nauka politiki). Logos, 2008, # 4, pp. 33-54. (In Russian)

Milbank J. Theology and social theory: beyond secular reason. Oxford: Blackwell Publishing, 2ed. 2006. - XXXII, 450 p.

Milbank, J. Beyond secular order: the representation of being and representation of people. Wiley: Blackwell Publishing, 2ed. 2014. - X, 288 p.

Taylor Ch. Sekulyarny vek [A Secular age]. - Moscow, 2017. xiv+967 p. (In Russian)

Weber M. Izbrannoe [Selected works.]. - Moscow, 1994. 704 p. (In Russian)

СОБЫТИЕ

СУБЪЕКТ КАК БРИКОЛАЖ СОБЫТИЙ

ДМИТРИЙ ОЛЬШАНСКИЙ

Россия, Санкт-Петербург

Психоаналитик

Контакт: olshansky@hotmail.com

Представленный текст является тезисами лекции «Философия события», прочитанной Дмитрием Ольшанским в Южном федеральном университете 16 декабря 2016 года.

Жиль Делёз определял событие как пресечение сингулярностей, «метаморфозы и перераспределение сингулярностей»[1].

Но это верно только для ограниченного числа структур, а именно для тех, в которых есть сингулярности. А что же с остальными? Возникает вопрос: возможно ли событие в тех структурах, где нет сингулярностей? Имеет ли событие иной статус или оно не возможно в принципе?

Например, рассмотрим структуру невротика навязчивости, который всегда совершает одни и те же поступки, одни и те же ошибки, одни и те же действия; никакой сингулярности в его жизненном мире не существует, есть только повторение, серийность и бегство от события. Человек, который наступает на одни и те же грабли, совершат ли он поступок или избегает действий? Можем ли мы сказать, что событие для него недоступно? Или же в

[1] Deleuze G., *Logique du sens*, P.: Minuit, 1969. P. 91.

его случае событие имеет иной статус, например, статус поломки повторения, через которое и заявляет о себе случайность и единичность? Или как Бахтин говорить про «Госпожу Бовари»: с ней не происходит событий, а только «бывания». Её мир состоит из повторяющихся бываний, из которых героиня тщится вырваться, но это невозможно, а событие отрыва оказывается для неё смертоносным. Этот истерический прорыв из обцессивного мира оборачивается для неё катастрофой.

Или другой вариант: каким может быть событие в тех структурах, которые состоят из одной сингулярности и не имеют переменных и в которых означающие не пересекаются и не заменяются другими? Если множество представлено одним элементом оно не может быть пересекающимся множеством. Я имею в виду психотическую структуру, которая выстроена вокруг одного элемента, который никогда не утрачивается, не обменивается и не вступает в отношения метафоры, вокруг Единого в плотиновском смысле. Никаких пересечений, метаморфоз и распредений в этой структуре быть не может. Каково же тогда событие в психозе? Можем ли мы называть развязывание психоза, шизофренический криз, таким событием? Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с необходимым событием коллапса психической структуры, но событие это утроено совершенно иначе, нежели поломка обцессивного невроза. В последнем случае, высвобождается тревога, в случае психоза происходит полный крах субъекта.

Наконец, обратим внимание на третью структуру, о которой мы почти ничего не знаем, структуру перверсивную, в которой событие не является чем-то из ряда вот выходящим, ломающим структуру или чем-то катастрофическим, напротив, событие для перверта вполне предсказуемо и планируемо. Можно даже сказать прописано и закреплено договором. Не случайно один из разработчиков теории общественного договора и одним из крупнейших реформаторов юридической системы Франции был маркиз де Сад. Событие в мире перверта вполне ординарное событие, оно не разрушает его, не подламывает его основ, но, напротив, он довольно легко обнуляет себя. Перверт исчезает как субъект, превращает себя в вещь, низводил до статуса объекта вполне легко, что немыслимо и травматично, например, для невротика. Перверт же легко перечёркивает себя, делит на ноль свой психический мир, без каких бы то ни было потерь.

Я веду к тому, что мы не можем выстроить единую концепцию события, верную для любого человеческого состояния и человеческого бытия, поэтому некорректно было бы говорить о событии, в единственном числе, а только о событиях. Всякий раз мы должны исходить не только из структуры (а я продемонстрировал, что события во всех структурах совершенно разные и по форме и по последствиям), но и принимать во внимание психические регистры, внутри которых происходят события.

Событие как обнуление реальности

Представьте себе, что вы оказались в Иерусалиме 3791 года от сотворения мира и случайно встречаете вошедшего в город Христа. Представьте, что вы почувствуете в этот момент. Какие переживания посетят вас в момент встречи с этим человеком? И если вы что-то почувствовали, то, наверняка, вы бесноватый. Евангелие ясно говорит нам, что только одержимые злым духом распознали в Христе спасителя и испытали дискомфорт, тогда как все остальные люди ничего не почувствовали.

> καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ καὶ ἀνέκραξεν λέγων τί ἡμῖν καὶ σοί Ἰησοῦ Ναζαρηνέ ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς οἶδά σε τίς εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.
> В синагоге их был человек, одержимый духом нечистым, и вскричал: оставь! что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святый Божий. [Марк 1:23-24]

> καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦν ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου καὶ ἀνέκραξεν φωνῇ μεγάλῃ ἐᾶ τί ἡμῖν καὶ σοί Ἰησοῦ Ναζαρηνέ ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς οἶδά σε τίς εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.
> Был в синагоге человек, имевший нечистого духа бесовского, и он закричал громким голосом: оставь; что́ Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас; знаю Тебя, кто Ты, Святый Божий. [Лука 4:33-34]

Это встреча стала событием только для бесноватых, для всех остальных жителей Иерусалима встреча с Иисусом Христом не является событием и вообще проходит незамеченной. И только после Воскресения эти люди прозревают и понимают, что за человек находился рядом с ними. Из этого мы можем заключить, что в момент случания события оно остаётся незамеченным и нераспознанным, а фиксируется только пост-фактум. Любое событие приходит к нам уже случившимся в эффекте последействия. Говорить о нём мы можем либо в прошедшем времени, либо в будущем. В последнем случае, даже не подозревая какую форму и обличие это событие будет носить.

Событие отличается от случая тем, что оно не просто модифицирует реальность, а меняет сами её координаты, обнуляет точки отсчёта реальности. Также как появление христианства задаёт не только новую логику времени и концепции человека, но и новое глобальное мировоззрение, в котором нет ни

эллина, ни иудея. По сути, первую идею глобализма и новую модель субъекта веры.

Если психической реальностью называть то, что повторяется, то событие, как обнуление реальности – это то, что не имеет повторения. Как говорит Паскаль Киньяр о событии любви: «Когда мы любим в первый раз, мы не знаем об этом, а потом пытаемся лишь повторить это первое событие». Парадокс события заключается в том, что событие нельзя повторить и перезаписать. То есть, мы всегда имеем дело с сингулярным актом, состоявшемся в прошлом, результатом которого и является наша реальность и наши формы чувственности. А поскольку психическая реальность у каждого человека своя собственная, то и событий, лежащих в основе становления субъекта должно быть несколько. Например, я никогда не стою перед выбором родиться мне или не родиться, мужчиной стать или женщиной, или вовсе отказаться от выбора пола, какую ориентацию мне предпочесть, стать ли первертом, психотиком или истеричкой, - этот выбор всегда дан уже свершившимся. Было бы наивно полагать, что какую-то травма, которая легла в основание становления субъекта можно скорректировать или перезаписать верным образом, как представляла себе до-фройдоская психология, например, метод Шарко. Событие всегда уже состоялось. Безвозвратно. А повторение представляет собой лишь попытку прикоснуться к его сингулярности. Например, любой праздник, который мы обцессивно отмечаем – это лишь попытка оставить след во времени и пространстве, запущенным (прото)событием.

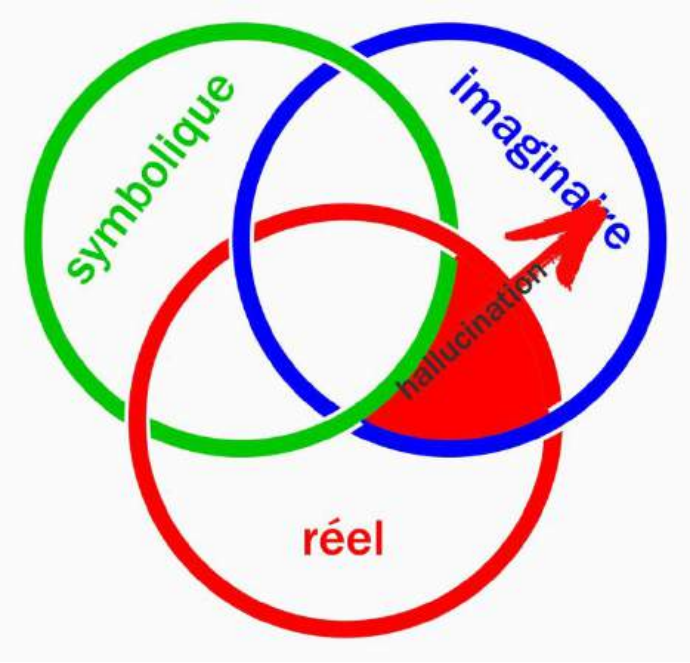
Шесть типов события

Обратимся к модели психического аппарата, предложенной Лаканом в 1953 году. В первой топике он описывает три психические регистра: реальное, символическое и воображаемое. Я бы мог определить событие как переход или вторжение одного психического регистра в другой. Исходя из лакановской схемы, я мог бы обозначить шесть типов событий.

1. Первый тип психического события – это галлюцинация, которая возникает при вторжении реального в воображаемое, в обход символического. Фройд говорит об этом в случае «Человека-волка» [Freud S. Aus der Geschichte einer infantilen. Neurose, 1918]: то, что пациент не принял внутрь возвращается к нему извне в форме галлюцинации. То, что было отвергнуто в символическом, вторгается со стороны реального (Рис.1). В случае «Человека-волка» непризнанный факт кастрации вторгается в психический мир пациента в форме галлюцинации с отрезанным пальцем: то есть он видит воочию то, что не нашло представительства в символическом мире и было прописано в его психическом пространстве. Несомненно, это то событие, которое способно разрушить структуру, если только на помощь субъекту не приходят символические

подпорки, например, в виде бреда, который Фройд называет «попыткой пациента излечить себя». Почему галлюцинация разрушительна? Почему вторжение реального в воображаемое несёт угрозу? Не просто потому что она показывает то, чего нет, а потому что это в принципе не может быть символизировано.

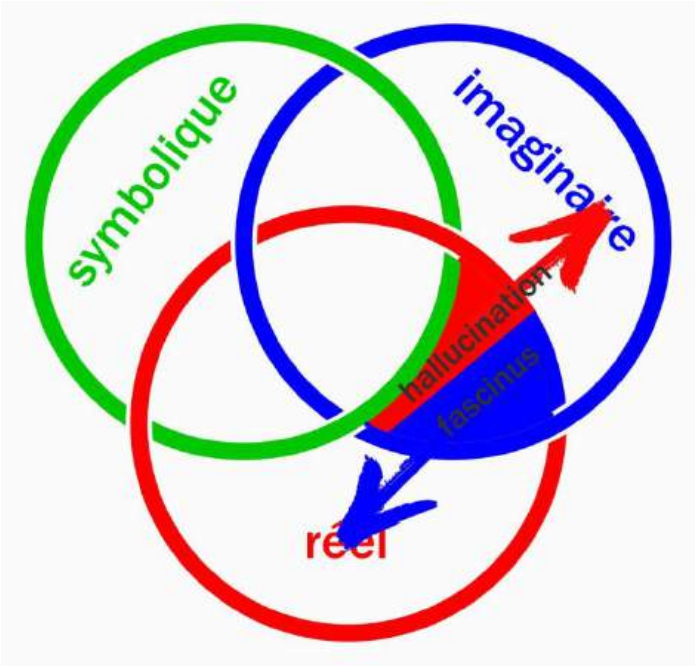
Рисунок 1



2. Второй тип события я назвал Fascinus – завороженность. Это понятие Паскаля Киньяра, которым он описывает обездвиживающую, пленяющую прелесть образа, оцепенение перед взглядом Медузы. Эта скованность взглядом Другого представляет собой вторжение воображаемого в реальное, чем пользуется гипноз (Рис.2). Теолог Игнатий Брянченинов описывает грех прелести, которой мы поддаёмся, когда позволяем обольщать себя образам. Клинический пример этой захваченности и парализованности образом Фройд описывает в случае Доры [Freud S. Bruchstücke einer Hysterie-Analyse, 1905], пациентке, которая провела несколько часов, не отрываясь от фрески Сикстинской мадонны. В современной клинике известен так называемый синдром Стендаля, когда субъект оказывается до такой степени впечатлён произведением искусства, что теряет над собой контроль и впадает в беспамятство. Он буквально не видит разница между зеркалом и полотном, поэтому обездвиживается, подобно изображению на картине. Синдром Стендаля не является безумием в чистом виде, хотя у меня была пациентка, которая в течение жизни пережила пять госпитализаций в психиатрических клиниках, после посещения музея и встречи с полотнами Ван Гога, Гогена и Моне. «Когда я увидела вихри на «Ночном небе» Ван Гога, меня закрутило и

повело всё моё тело», - говорит она. Нельзя не заметить этот гипнотический эффект зачаровывания единичной чертой: вихри на картине закручивают её тело. Воображаемое вторгается в реальное, и художественный образ начинает в буквальном смысле вести тело. Fascinus не является противоположным или взаимообратным событием по сравнению с галлюцинацией, эффект его не отменяет и не снимает галлюцинацию, хотя он и не менее травматичен.

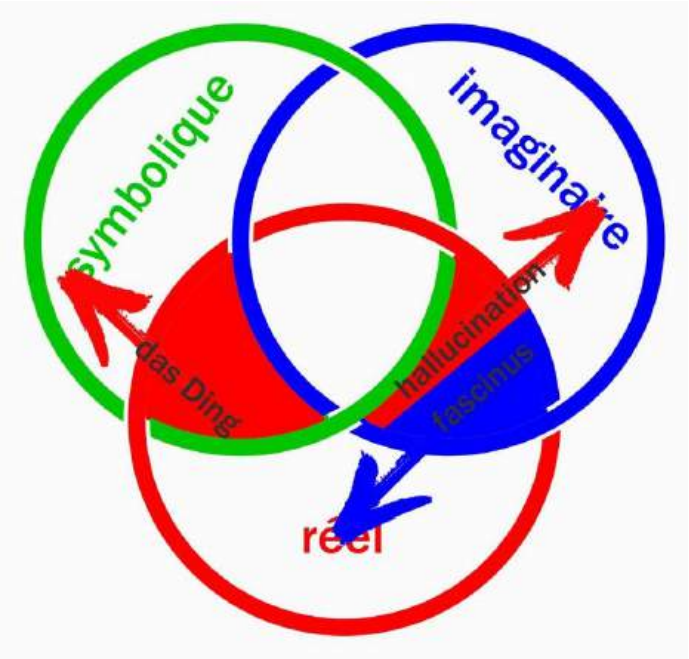
Рисунок 2



3. Третий тип события даёт нам Das Ding – Вещь – движется из реального в символическое (Рис.3). Фройд говорит о вещественности бессознательного в связи с толкованием сновидений. Он отмечает, что в определённый момент толкование исчерпывает себя и наталкиваются на некий далее не разложимый элемент, который не может быть истолкован не в силу сопротивления бессознательного или интерпретатора, а в силу самого материала, который в принципе не может быть символизирован и представлен в поле означающего. Фройд называет эту вещь Nabel des Traum, пуповиной сновидения, которая указывает на вторжение реального в символическое. Тот кусок реального, который в принципе не может быть высказан, представлен и символизирован. И в любой интерпретации мы доходим до того рубежа, дальше которого никакие слова уже не имеют значения. Этот регистр языка, который связывает его с телом и с объектами влечений. Часто так бывает, что психоанализ начинается именно тогда, когда пациенту больше нечего сказать, когда его речь иссякла, выговорила себя, он интерпретировал уже всё, что позволяла его структура. В работе с кошмарными сновидениями мы чаще всего встречаем Das Ding, когда психика приближается к точке реального, сновидение прерывается и человек

просыпается, чтобы не травмироваться о реальное. То есть психика предпринимает бегство в более безопасную и более предсказуемую реальность, чем реальность сновидения. Некоторое время назад я стал наблюдать любопытный эффект сновидений, когда пациент видит во сне что-то смешное и просыпается от смеха. Очевидно, что прерывание сновидения в данном случае тоже связано с защитой от наслаждения (хотя и не в форме страха, а в форме смеха), но Das Ding является совершенно в ином виде. Можно предположить, что тревога и страх – не единственные лики Das Ding, под которыми является нам реальное, не единственный способ, которым реальное входит в символическое.

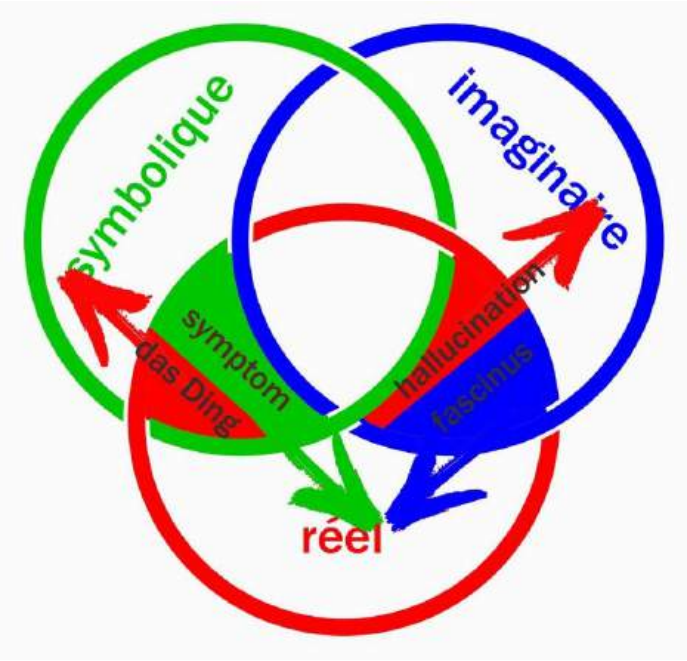
Рисунок 3



4. Четвёртый тип события представляет собой движение из символического в реальное, и это симптом (Рис.4). Психоанализ как раз и начинается с открытие того факта, что телесность прописана символически, поэтому любой истерический симптом, с которыми начинал работать Фройд и Бройер [Freud S., Beuer J. Studien über Hysterie, 1895] нуждаются не в лечении, а в толковании. Первые шаги психоанализ как раз и делает на пути понимании символической структуры телесности и письма тела.

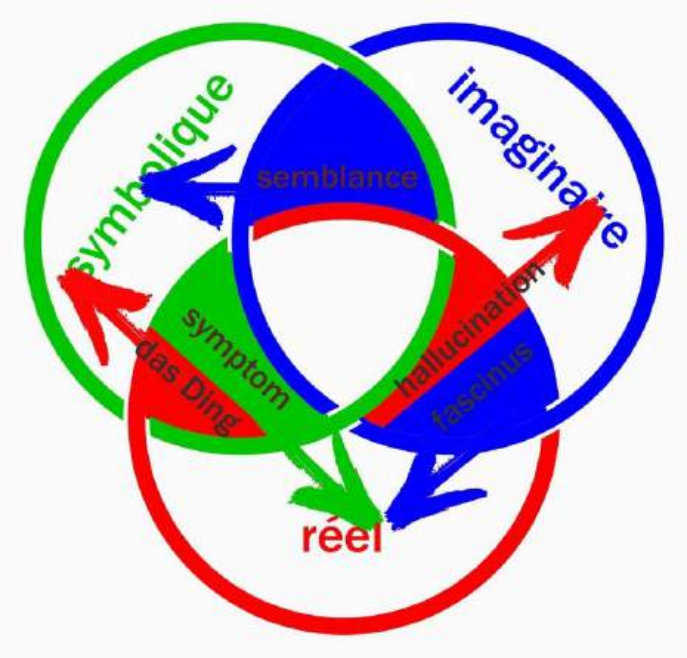
5. Semblance – кажимость, это то, что субъект представляет относительно самого себя и что, что выстраивает его авторский дискурс. Всякий раз, говоря о себе, я рассказываю о некоем призраке (или самозванце), которого я ошибочно принимаю за самого себя. То есть дискурс подчинён некоторый кажимости, ложному феномену. Этот тип события не только не травматичен, но и вполне распространён.

Рисунок 4



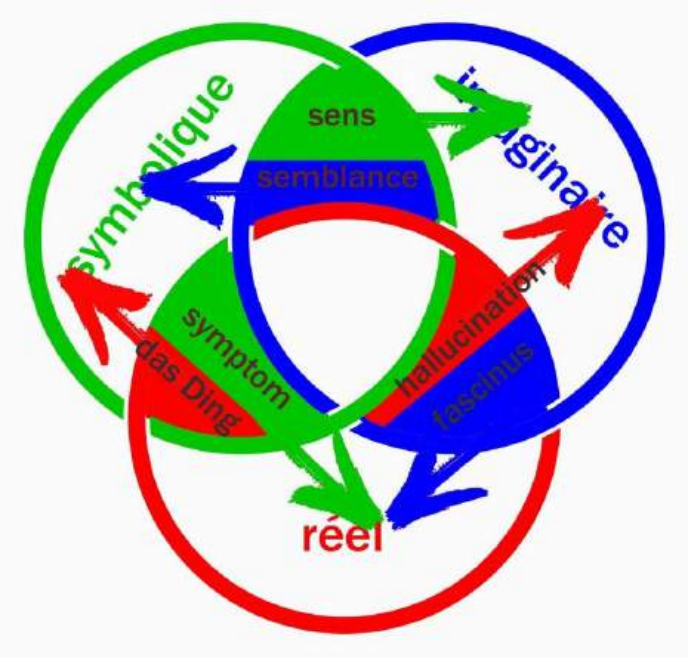
Иллюзия присвоение себе некоторого образа не только не является травмой, а, напротив, вполне распространённый способ событий в невротической структуре (Рис.5). Отвечая на промежуточный вопрос - всегда ли событие должно быть травмой и разрывом реальности – я отвечаю отрицательно. Нет, не всякое событие таково, например, событие узнавания себя в зеркале не несёт травматического разрыва шаблона реальности и не является болезненным опытом для собственного я, поскольку это я ещё не существует, а возникает оно только в результате этого события semblance.

Рисунок 5



6. Смысл – это переход из символического в воображаемое. И всё, что говорил нам Делёз в «Логике смысла», относится только к этому шестому типу событий (Рис.6). Событие смысла представляет собой индивидуальное проживание некоторого фрагмента символического порядка, прорастание символа в личном опыте субъекта. Частным случаем такого события является инсайт, новое смыслообразование в истории субъекта, которое подвергает деконструкции его прошлое.

Рисунок 6



Таковы шесть базовых типов события, которые мы можем проанализировать, исходя из первой модели психики Лакана, и использовать в нашей клинической работе. Вторая топология Лакана требует от нас трёхмерной модели события, которой мы займёмся в будущем.

Сделанные нами выводы уже не вписываются в структурную модель невроза, психоза и перверсии, а требуют от нас совершенного иного клинического подхода. Каждый субъект задан не только тремя механизмами отрицания, а шестью типами событий, которые выстраиваются в последовательность и формируют пространство, время и априорные формы чувственности каждого субъекта. Следовательно и мыслить нашу клиническую работу мы должны, исходя из бриколажа психических событий, а не из данности структуры. Отдельного внимания заслуживает вопрос о психоаналитической технике работы с психическими событиями.

REFERENCES

Deleuze G., *Logique du sens*, P.: Minuit, 1969.