



RESPUBLICA
LITERARIA

№4 2021

Respublica Literaria

2021. Т. 2. № 4.

Учредитель:

Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук

Founder:

Institute of Philosophy and Law of the
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Редакция:

Главный редактор - Абрамова М. А.
(ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Заместитель главного редактора - Хлебалин А. В.
(ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Секретарь – Персидская О. А.
(ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)

Редакционный совет:

Вольф М. Н. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Лазаревич А. А. (Институт философии, Минск,
Республика Беларусь)
Аязбекова С. Ш. (МГУ, Нур-Султан, Казахстан)
Синеокая Ю. В. (ИФ РАН, Москва, Россия)
Толстых В. Л. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Целищев В. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Шаронова С. А. (РУДН, Москва, Россия)
Liberska H. (Университет г. Быдгощ им. Казимира
Великого, Быдгощ, Польша)
Campbell C. (Техаский университет в Остине, США)

Редакционная коллегия:

Аблажей А.М. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Афонасин Е.В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Борисов Е. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Григоричев К. В. (ИГУ, Иркутск, Россия)
Зазулина М. Р. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Зыков С. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Костина Е. Ю. (ДВФУ, Владивосток, Россия)
Костюк В. Г. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Куликов С. Б. (ТГПУ, Томск, Россия)
Лбова Е. М. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Мадюкова С. А. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Петров В. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Попков Ю. В. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Санжениаков А. А. (ИФПР СО РАН, Новосибирск,
Россия)
Сторожук А.Ю. (ИФПР СО РАН, Новосибирск, Россия)
Ярулин И. Ф. (Тихоокеанский университет, Хабаровск,
Россия)
Ячин С. Е. (ДВФУ, Владивосток, Россия)
Dr. David C. Lewis (Yunnan University, China; University
of Cambridge, England)
Farnika M. (Университет Зелена Гура, Зелена Гура,
Польша)

Editorial council:

Chief editor-M. A. Abramova
(IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Vice chief editor-A.V. Khlebalin
(IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Editor – Persidskaya O. A.
(IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)

Editorial Board:

Volf M. N. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Lazarevich A. A.
(Institute of philosophy, Minsk, Republic of Belarus)
Ayazbekova S. Sh. (MSU, Nur-Sultan, Kazakhstan)
Sineokaya Yu. V. (IP RAS, Moscow, Russia)
Tolstykh V. L. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Tselishchev V. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Sharonova S. A. (Peoples ' Friendship University
of Russia, Moscow, Russia)
Liberska H. (University of Bydgoszcz.
Casimir The Great, Bydgoszcz, Poland)
Campbell K. (University of Texas at Austin, USA)

Editorial Board:

Ablazhey A. M. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Afonasin E. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Borisov E. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Grigorichev K. V. (ISU, Irkutsk, Russia)
Zazulina M. R. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Zykov S. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Kostina E. Yu. (FEFU, Vladivostok, Russia)
Kostyuk V. G. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Kulikov S. B. (TSPU, Tomsk, Russia)
Lbova E. M. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Madyukova S. A. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Petrov V. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Popkov Yu. V. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Sanzhenakov A. A. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Storozhuk A. Yu. (IPL SB RAS, Novosibirsk, Russia)
Yarulin I. F. (Pacific National University,
Khabarovsk, Russia)
Yachin S. E. (FEFU, Vladivostok, Russia)
Dr. David C. Lewis (Yunnan University, China;
University of Cambridge, England)
Farnika M. (Zielona góra University,
Zielona góra, Poland)

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Афонасин Е. В. Монотеизм в поздней античности. Theos Hypsistos и оракул Аполлона Кларосского	5
Бердаус С. В. Концепт <i>Kunstlehre</i> в феноменологии Гуссерля.....	16
Берестов И. В. Анализ действительности Дихотомии Зенона Элейского	27
Борисов Е. В. О формализации принципа познаваемости у Эджингтон	43
Бровкин В. В. Влияние социально-исторического развития на греческую философию в период раннего эллинизма: постановка проблемы и основные подходы к ее решению.....	52
Гапаров И. А. Понятие пользы в прагматизме Чарльза Сандерса Пирса.....	66
Головко Н. В. У. Куайн, натурализация, скептицизм и проблема изменения теории.....	80
Хлебалин А. В. Математическая практика и математическая логика: к истории взаимоотношений.....	93

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Lewis D. C. Ethnicity and Values.....	100
Лбова Е. М. Коммуникация в современной российской науке.....	115
Олейник А. Н. Сравнительная концептология власти и сопротивления.....	124

РЕЦЕНЗИИ

Санжеников А. А. В лабиринте контекстов. Рецензия на книгу: Философия и ее история. Дискуссии	144
--	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY

Afonasin E. V. Monotheism in Late Antiquity.

Theos Hypsistos and the Oracle of Apollo of Claros 5

Berdaus S. V. The Concept of *Kunstlehre* in the Husserl's Phenomenology..... 16

Berestov I. V. A Soundness Analysis of Zeno's of Elea Dichotomy 27

Borisov E. V. On Edgington's Formalization of the Principle of Knowability 43

Brovkin V. V. The Influence of Socio-historical Development on Greek
Philosophy in the Period of Early Hellenism: Statement of the Problem and Basic
Approaches to its Solution..... 52

Gaparov I. A. The Concept of Utility in Charles Sanders Peirce's Pragmatism..... 66

Golovko N. V. W. Quine, Naturalization, Skepticism
and Conceptual Change Problem..... 80

Khlebalin A. V. Mathematical practice and mathematical logic: to the history
of relationship..... 93

INTERDISCIPLINARY RESEARCH

Lewis D. C. Ethnicity and Values 100

Lbova E. M. Communication in Modern Russian Science..... 115

Oleinik A. N. Comparative Conceptology of Power and Resistance 124

REVIEWS

Sanzhenakov A. A. In a Labyrinth of Contexts. Book Review: Philosophy
and Its History. Discussions 144

ФИЛОСОФИЯ

УДК 1 (091)

МОНОТЕИЗМ В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ. THEOS HYP SISTOS И ОРАКУЛ АПОЛЛОНА КЛАРОССКОГО*

Е. В. Афонасин

Новосибирский государственный университет
Института философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
afonasin@gmail.com

Аннотация. Монотеизм в поздней античности – тема многоплановая. Статья касается лишь одного аспекта формирования монотеистических тенденций в греко-римских религиозных представлениях, как традиционных языческих, так и иудео-христианских, включая «иудействующее» язычество и гностицизм. Рассматриваются как народные культы (эпиграфически засвидетельствованный культ Всевышнего Бога, Theos Hypsistos), так и новая монотеистическая религия возрожденных оракулов (на примере надписи из Эноанды и Тюбингенской теософии 13). Мы видим также, как характерные для монотеистических религий эсхатологические и сотериологические мотивы раскрываются в контексте своего рода философской онтологии.

Ключевые слова: монотеизм, иудаизм, христианство, гностицизм, сотериология.

Для цитирования: Афонасин, Е. В. (2021). Монотеизм в поздней античности. Theos Hypsistos и оракул Аполлона Кларосского. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 4. С. 5-15. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.5-15.

MONOTHEISM IN LATE ANTIQUITY. THEOS HYP SISTOS AND THE ORACLE OF APOLLO OF CLAROS*

E. V. Afonasin

Novosibirsk State University
Institute of philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
afonasin@gmail.com

Abstract. Monotheism in Late Antiquity is a multidimensional topic. The article deals with only one aspect of the formation of monotheistic tendencies in Greco-Roman religious conceptions, both traditional pagan and Judeo-Christian, including "Judaizing" paganism and Gnosticism. Both folk cults (an epigraphically attested cult of the *Theos Hypsistos*) and the new monotheistic religion of the revived oracles (the inscription from Oenoanda and the Tübingen Theosophy 13) are considered. We also see how the eschatological and soteriological motifs characteristic of monotheistic religions are revealed in the context of a kind of philosophical ontology.

Keywords: monotheism, Judaism, Christianity, Gnosticism, soteriology.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005.

* The research was funded by RFBR, project number 21-011-41005.

For citation: Afonasin, E. V. (2021). Monotheism in Late Antiquity. Theos Hypsistos and the Oracle of Apollo of Claros. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 5-15. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.5-15.

«Мой дом, – пишет Филон Александрийский в *О посольстве к Гаю* 278, – Иерусалим, где стоит святой храм Всевышнего Бога», далее рассуждая о причинах, по которым в нем не может находиться рукотворных образов. Та же самая фраза появляется и в его *Против Флакка* 46, в контексте обсуждения прискорбных обстоятельств, приведших к «первому еврейскому погрому» 38 г. в Александрии (van der Horst 2003). Выражение Theos Hypsistos, Всевышний Бог, как видим, наиболее естественно именно в иудейском контексте, более того, по преимуществу, в связи с Иерусалимским храмом. Именно так обычно прочитывается и известный эпизод из *Деяний Апостолов* 16.17, где рассказывается, что, подойдя к месту поклонения (προσευχή, что может означать как строение, так и открытую площадку), расположенному за городом Филиппы в Македонии, Павел встретил одержимую, которая кричала, что он и его спутники «рабы Бога Всевышнего». Однако более привлекательной выглядит гипотеза о том, что перед нами древнейшее упоминание о том культе Бога Всевышнего, приверженцем которого, спустя столетия, все еще был отец Григория Назианзина. В своей речи в память от отца христианский писатель IV в. пишет, что его отец некоторое время был приверженцем монотеистического культа, «представляющего собой смешение двух элементов – эллинского заблуждения и иудейского закона», последователи которого отвергли языческие жертвоприношения и поклонялись «огню и свету лампад». При этом, они чтили субботу, соблюдали некоторые пищевые запреты, однако не практиковали обрезание. Почитаемого ими бога они называли Вседержитель (Пантократор), и сами звались «гипсистиарианами» (*Речи* 18.5). Примерно то же сообщает и Григорий Нисский (*Против Евномия* 38). Епифаний пишет о приверженцах культа Всевышнего Бога подробнее. Правда, как и во многих других случаях, описание того или иного учения становится жертвой классификаторской страсти ересиолога (*Панарион* 80.1–2). По сведениям Епифания, их звали «евфимиты» или «мессалиане», что означает «возносящие хвалу», причем места собраний, которые они называли proseuchai или eukteria, напомнили ему открытые пространства, вроде театров, где собирались самаритяне. Важно, что, по словам ересиолога, эта группа, которая представляла собой христианскую ересь времен имп. Констанция, отличалась от более ранней секты, которая, напротив, не имела отношения ни к иудеям, ни к самаритянам, так как ее приверженцы были язычниками, принимающими традиционную греко-римскую религию, однако поклоняющимися единому Всемогущему Богу.

Письменные источники подтверждаются эпиграфическими данными, теперь в полной мере доступными в двух публикациях Стивена Митчелла [Mitchell, 1999 и 2010]¹. Составленные им карты показывают распространение культа Всевышнего Бога в Греции, Причерноморье, Малой Азии, на Крите, Кипре, в Сирии, Палестине и Египте, причем ранние надписи могут восходить к первому веку н. э. (Фракия в Селимбрии, 25 г.; Фессалоники, 75 г.; Боспорское царство, 41 г.; Танаис, 68 г. [Mitchell, 1999, p. 109]), хотя большинство, разумеется, датируется II–IV вв.

¹ См. также: Ustinova, 1991 и 1999.

Важный методологический вопрос: как отличить языческие посвятельные надписи от иудейских? В некоторых случаях ответ подсказывает контекст. Например, две египетские надписи II в., взывающие к Всевышнему Богу (№ 283 и 285 в каталоге Митчела), иудейские. Напротив, в Фаюмском папирусе 69–57 гг. н. э. упоминается братство «Всевышнего Зевса», безусловно языческое. В целом можно сделать вывод, что на заре христианской эры вера в единого Всевышнего Бога была распространена как среди иудеев, так и язычников. Несколько позже к ним, если верить ересиологам, добавились «иудействующие язычники», а также ранние христианские и гностические секты, причем, судя по всему, они произносили схожие слова и были активны на одной и той же территории. В частности, в Боспорской надписи (№ 85 и 86), касающейся манумиссии раба, ее автор возносит «евлогию» Всевышнему Богу в месте собрания иудеев, однако затем клянется «Зевсом, Геей и Гелиосом» [Mitchell, 1999, p. 114]. Большая часть надписей носит традиционную посвятельную форму: проситель обращается к анонимному Всевышнему Богу или, реже, Всевышнему Зевсу (№ 46, 47 и др., рельефы с изображениями орла: № 24, Спарта, № 37, Македония, № 28, Эдесса, руки с молнией: № 29, Спарта, см. также рис. 1, ниже) с просьбами о восстановлении здоровья (например, № 5 – 14, Афины, Пникс, I–II в., надписи на рельефах глаза, вульвы, груди, торса и т. д.), с просьбой принести удачу себе (№ 66, Филипполь, Фракия и др.), детям (№ 80, Нижняя Мизия и др.), родственникам (№ 154, Стратоникея) или другим людям (№ 101, Танаис, № 104, Ростов-на-Дону), не быть невинно осужденным (№ 126, Валенсия) и т. д. К сожалению, надписи не содержат никаких элементов культового или эсхатологического характера, что не позволяет узнать о каких-либо особенностях их вероучения. Естественно предположить, что большинство приверженцев Всевышнего Бога были простыми людьми, однако не исключено, что культ мог показаться привлекательным и интеллектуальной элите, воспитанной в духе неопифагореизма и платонизма.

Свое слово в процессе формирования языческого монотеизма сказали и эллинские законодатели религиозной моды – оракулы:

[A]ὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,
 οὐνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος, ἐν πυρὶ ναίων,
 τοῦτο θεός· μεικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.
 τοῦτο πευθομένοισι θεοῦ πέρι ὅστις ὑπάρχει,
 Αἰ[θ]έ[ρ]α πανδερκ[ῆ] θε[ο]ὸν ἔννεπεν, εἰς ὃν ὀρώντας
 εὔχεσθῶ ἡψους πρὸς ἀντολίην ἔσορῶ[v]τα[ς]

Самородный, необученный, без матери, непоколебимый,
 не заключенный в имени, многоименный, живущий в пламени, –
 вот Бог. Мы, вестники (ангелы), лишь малая часть Бога.
 Таков [ответ] вопрошающим о Боге, о том, кто он на самом деле:
 Эфир – это и есть всевидящий Бог, говорит оракул; взирая на него
 на заре, молись, обратившись взором на восход.

(Надпись из Эноанды, III в. н. э., SEG 933; по изд. Horsley, 1978, p. 39)

Известная еще в XIX в., но опубликованная Л. Робертом лишь в 1971 г. (Robert 1971), эта надпись, расположенная на высоте трех с лишним метров справа от ворот на внутренней стороне эллинистической оборонительной стены города Эноанды в Ликии, сразу же привлекла внимание исследователей не только своим содержанием, но и с точки зрения того, какую роль артефакты подобного рода могли играть в народной религии Римской империи первых веков н. э. (см. рис. 2, ниже).

Цитируемая с вариациями Лактанцием (нач. IV в.) и неизвестным составителем *Тюбингенской теософии* (кон. V в.)², эта надпись представляет собой оракул Аполлона Кларосского (возможно, II–III в.) и христианами писателями используется для того, чтобы продемонстрировать монотеистические тенденции традиционной греческой религии. Действительно, сам Аполлон отвечает теологически настроенному вопрошающему, что Олимпийские боги – лишь вестники (ангелы) Всевидящего Эфира.

От исследователей не ускользнуло, что обожествление Эфира может указывать на орфический контекст. Действительно, в орфической теогонии *Папируса из Девени XIII.4* Эфир описывается в качестве некой сущности, в которую «выпрыгнул почтенный» первородный бог, что указывает на древнейшее происхождение Эфира и его «природную» сущность, что подтверждает и *Орфический гимн природе* 10.9, где последняя называется «саморожденной» и «без отца». И все же, непосредственные орфические влияния здесь усматривать представляется преждевременным, и возникает желание истолковать оракул в терминах мистериальной «городской» религии³. В особенности привлекают термины «οὐνοῦ καὶ χωρῶν», но в то же время «πολυώνυμος» (то есть не заключенный ни в каком имени, и, в то же время, известный под многими именами), намеренно искаженные христианским комментатором.

Подобный теологический конструкт весьма типичен для философии поздней античности. Так, по словам Апулея, Изида – это «общий лик всех богов и богинь», чья уникальная божественность почитается во всем мире в разных формах, ритуалах и под разными именами (*Метаморфозы* 11.5). Нечто подобное пытался объяснить своим оппонентам Кельс, отмечая, что, называем ли мы «Всевышнего» Зевсом, Адонаем, Саваофом или же Амуном, – это не имеет значения до тех пор, пока мы понимаем, что речь идет о высшем

² Лактанций (*Божественные установления* 1.7) говорит, что оракул происходит из Колофона (то есть из святилища Аполлона в Кларосе) и цитирует по-гречески, с вариациями, первые три строки нашей надписи, замечая далее на латыни, что подобный бог не может быть Зевсом или Меркурием. Может, Лактанций знал точный текст, однако не стал его продолжать, ограничившись лишь общим выводом; не исключено так же, что оракул в Кларосе не раз изрекал подобное, а значит Лактанций цитирует другой текст. Адресат у Лактанция, как в надписи, анонимен («некто», «вопрошающие»). *Тюбингенская теософия* 13, р. 169 (здесь и далее по изд. Erbse 1995, с учетом Carrara, Männlein-Robert 2018) включает в себя значительно более пространную версию оракула, предваряемую замечанием, что некий Теофил спросил Аполлона: «Бог ли он или таковым является кто-то еще?» – и получил ответ, причем первые три строки надписи завершают этот оракул. Примечательно также, что Лактанций и анонимный автор *Теософии* вместо «не заключенный в имени, многоименный» во второй строке предлагает «не заключенный в имени или слове». Скорее всего, исправление носит доктринальный характер, как, впрочем, и последующее рассуждение Лактанция о демонах и ангелах. К цитате из *Теософии* мы еще вернемся.

³ В целом о надписи и, в особенности, образе богов-вестников см.: Cline, 2011, p. 20 sq.

божестве (Ориген, *Против Кельса* 5.41), в другом месте проводя популярную аналогию между небесным и земным управлением, когда множество магистратов или сатрапов не исключают возможности существования императора или Царя царей (8.35). Об этом же писал император Юлиан в своем полемическом сочинении против христиан (143a–b), поручив Салюстию Секунду написать специальную книгу, обосновывающую единство божества в качестве первопричины (Салюстий, *О богах и мире* 5.1 и др.). Следует признать, что аналогия эта не совсем точная, так как первопричина, как это показал еще Аристотель (книга *Λ Μεταφυσικης*), категориально отличается от всего того, что ею порождается [Frede, 1999, pp. 49-50], и это обстоятельство признавали все философы платоники. Христианская теология от Климента до Псевдо-Дионисия, с другой стороны, также формулировалась в платонических терминах так, чтобы различные аспекты платонического «бога *Тимея*» тем не менее позволяли представить высшее божество в его сверхсущем единстве: «Мы знаем, есть лишь одна первопричина, бог. Ведь не может существовать многих причин, и эта, первая, даже не имеет особого имени», – говорит в широко известном месте Олимпиодор (Комментарий к *Горгию* Платона 32), далее отмечая, что не слышал о философах, которые бы поклонялись идолам или камням, прекрасно понимая, что все предметы культа представляют собой лишь указания на незримые и нематериальные силы (246). В конечном итоге, разве не на них же указывают и статуи богов или изображения святых в храмах? Именно его «не знает», но «почитает, согласно традиции» сам Аполлон в *Тюбингенской теософии* (12, здесь и далее по изд. Erbse 1995).

Вернемся к обещанному оракулу. Перед нами, как отмечалось, ответ, который Аполлон дал некоему Теофилу, спросившему, он ли бог, или же кто-то еще. Речь Аполлона сформулирована в виде небольшой солярной космологии (13):

Это он, над звездным сводом небес, избранный свыше
 беспредельный жар, приведенный в движение, безграничный Эон,
 среди блаженных лишь он непреодолим, если только
 Великий Отец не пожелает сделать его осязаемым (ἑσιδέσθαι).
 Там (в том месте) эфир не влечет яркие звезды и не плывет сияющая луна,
 и Бог не идет той тропой (κατ' ἀταρπίτόν), да и я то же,
 цепко схватившись за золотые лучи, что, расширяясь, кружат в эфире (αἰθεροδινής).
 Огненный Бог выступает вперед, широчайший поток (αὐλών),
 продвигается, разворачиваясь и вращаясь, кружащийся в движении. Этот
 эфирный огонь постигнув, никто не станет делить душу (ἦτορ),
 ведь и он не делит (ее), но пребывает в постоянной о ней заботе,
 век смешанный с вечностью в согласии с самим божеством
 (αἰὼν αἰώνεσσι ἐπιμίγνυται ἐκ θεοῦ αὐτοῦ).
 Самородный, необученный, без матери, непоколебимый,
 не заключенный в имени или слове (οὐνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος),
 живущий в пламени, –
 вот Бог. Мы, вестники (ангелы), лишь малая часть Бога.

В этом примечательном поэтическом фрагменте мы, во-первых, встречаемся с идеей божественного промысла (бог заботится о душе), а во-вторых, видим, что, оставаясь эфирным, это божество в действительности представляет собой Эон. Самая очевидная параллель – гностическая. В «Апокрифе Иоанна»⁴ ученик Христа задается вопросом о том, что такое Эон (век), в который мы отправимся и в каком смысле он является лишь образом иного, нерушимого Эона. Параллели поразительны, хотя, разумеется, имеются и отличия. Апокриф также оформлен в виде речи «младенца, который тут же превратился в старца», объявившего что он есть «вечное и ни с чем не смешанное единое» (22). Далее оказывается, что он также «не бог, но более чем бог», что, впрочем, не мешает ему быть светом, беспредельным, несудимым и неизмеримым (23). Кроме того, он «безымян» и представляет собой нечто, превосходящее «божественность», «совершенство» и т. д. Затем это славословие приводит автора трактата к апофатической теологии («он не велик и не мал, не телесен и не бестелесен, и т. д.). Далее оказывается, что «он не причастен эону и время ничто для него» (25), но в то же время его собственный Эон «нерушим, неподвижен, пребывает в тишине и существует ранее всего остального», и «поддерживает все эоны и весь космос» (26–27). Очевидно, что, прежде чем развернуть сложную гностическую теогонию, в этой вводной части автор трактата черпает из богатого источника, который Джон Диллон специально обозначил как «подводные течения» платонизма, включающие такие явления как герметика, «Халдейские оракулы», гностицизм Валентина и Василида, а также иудейский и раннехристианский платонизм. Естественно предположить, что автор оракула, кем бы он ни был, пишет в аналогичном ключе, хотя, разумеется, в контексте иной традиции.

Возможно, античному читателю более знакомой показалась бы иная параллель. Подобно ребенку-старцу гностического мифа, Эон, упомянутый в оракуле, мог бы напомнить слушателю известные образы молодого Эона в сопровождении персонификаций времен года на римских мозаиках (см. рис. 3, ниже). Возможно, говоря о веке, смешанном с вечностью, автор оракула имел в виду это непрерывное движение зодиакального круга. Тогда Олимпийские боги, то есть планеты, занимали бы более подчиненное положение в космосе, становясь «вестниками» (каковыми они и представляются в неоплатонической теургии), а описанной ситуации лучше всего соответствовал бы еще один оракул из Клароса, сохраненный Макробием (*Сатурналии* 1.19–20), в котором Аполлона, как сообщается, спросили, кто из богов называется Йао, и он ответил:

Всех превыше богов Йао.
Зимой он Аид, Зевс ранней весной,
Гелиос летом, а осенью великолепный Йао.

⁴ Текст дошел до нас в нескольких версиях в переводе на коптский язык в составе *Коптской гностической библиотеки* [подробнее см. Афонасин, 2002, 170 сл.]. Рукописи датируется началом IV в., однако время составления трактата невозможно установить. Естественно предположить, что в III в. он уже существовал.

Правда, подобная аналогия вряд ли играла какую-либо роль в самом культе, который, судя по всему, был не только монотеистическим, но и лишенным каких-либо зрительных образов.

И все же, кому понадобилось помещать на стену города надпись, представляющую собой оракул Аполлона Кларосского? Еще А. Холл [Hall, 1978] заметил, что надпись располагалась на стене так, чтобы освещаться первыми лучами восходящего солнца [иллюстрации: Cline, 2011, p. 42 sq.]. Примечательно, что под основной плитой на стене находится и посвятельная надпись некой Хроматиды, которая подносит лампу «Всевышнему Богу» (Θεῷ ὑψίστῳ). Была ли эта площадь одним из мест сбора поклоняющихся Всевышнему Богу, то есть приверженцев синкретического культа, распространившегося, согласно новым исследованиям, с первого века н. э. на территории всего греко-римского мира, вплоть до Причерноморья [Mitchel, 1999 и 2010]? В то время как одни авторы в этом не сомневаются [Mitchell, 1999, p. 80 sq.], другие сохраняют определенный скептицизм [Cline, 2011, p. 26 n. 31], отмечая неудобное расположение такого алтаря, а также невозможность, учитывая состояние наших источников, понять детали этого культа, в самом существовании которого, впрочем, теперь никто не сомневается.

В целом же, «возрожденные оракулы» поздней античности, в том числе и Кларосский, существенно эволюционировали, в сравнении с их древними прообразами. Индивидуальных предсказаний стало гораздо меньше⁵, как личных, так и нормативного или ритуального характера, зато начали доминировать универсальные теологические суждения, выраженные в форме оракулов. Мифологической основой оракулов, разумеется, оставалась Олимпийская религия, однако она переосмысливалась таким образом, чтобы уже существующие теологические построения дополнительно получали и божественную санкцию. Особенностью этих построений была, как мы видели, их строгая монотеистичность, а культовые предписания носили скорее духовный, нежели практический характер. Придавая авторитетность философскому «койне» того времени, они санкционировали соответствующую им религиозную практику.

⁵ Например, к Аполлону Кларосскому обращалась Лоллия Паулина, желая узнать, кого император Клавдий выберет следующей женой. [Подробнее см.: Vandenberg, 1989, pp. 93-94.]

Иллюстрации

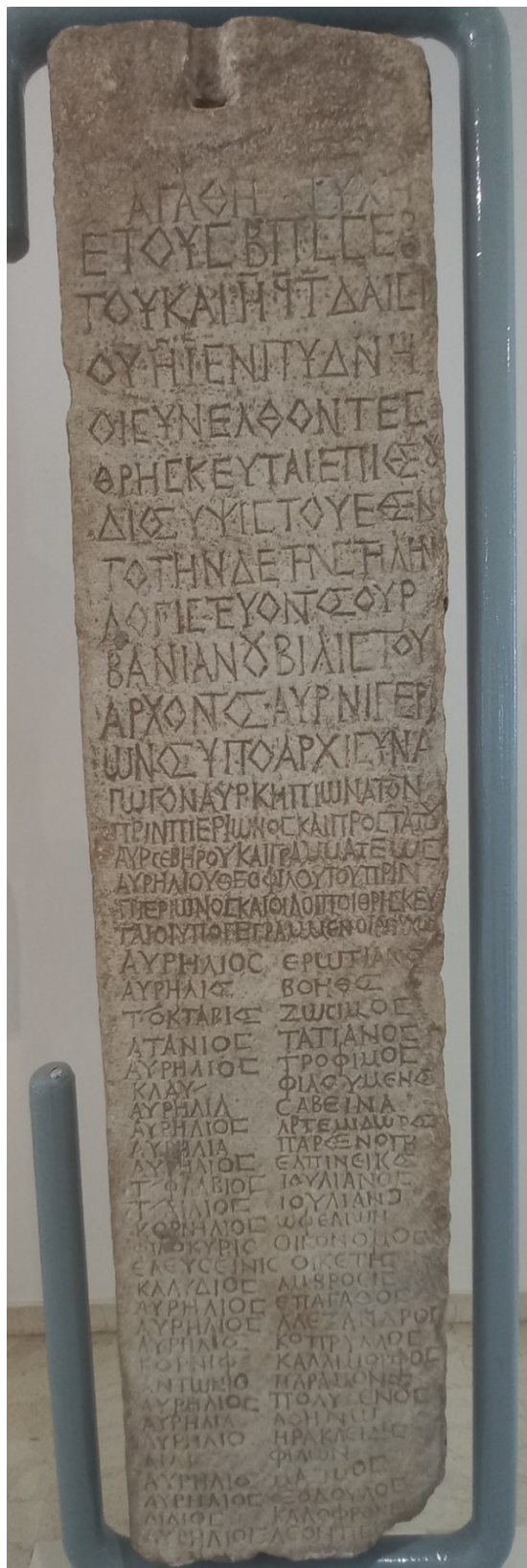


Рис. 1. Стела поклонников «Всевышнего Зевса» со списком приверженцев культа. Римский период. Археологический музей Диона, Фессалия. Фото автора.

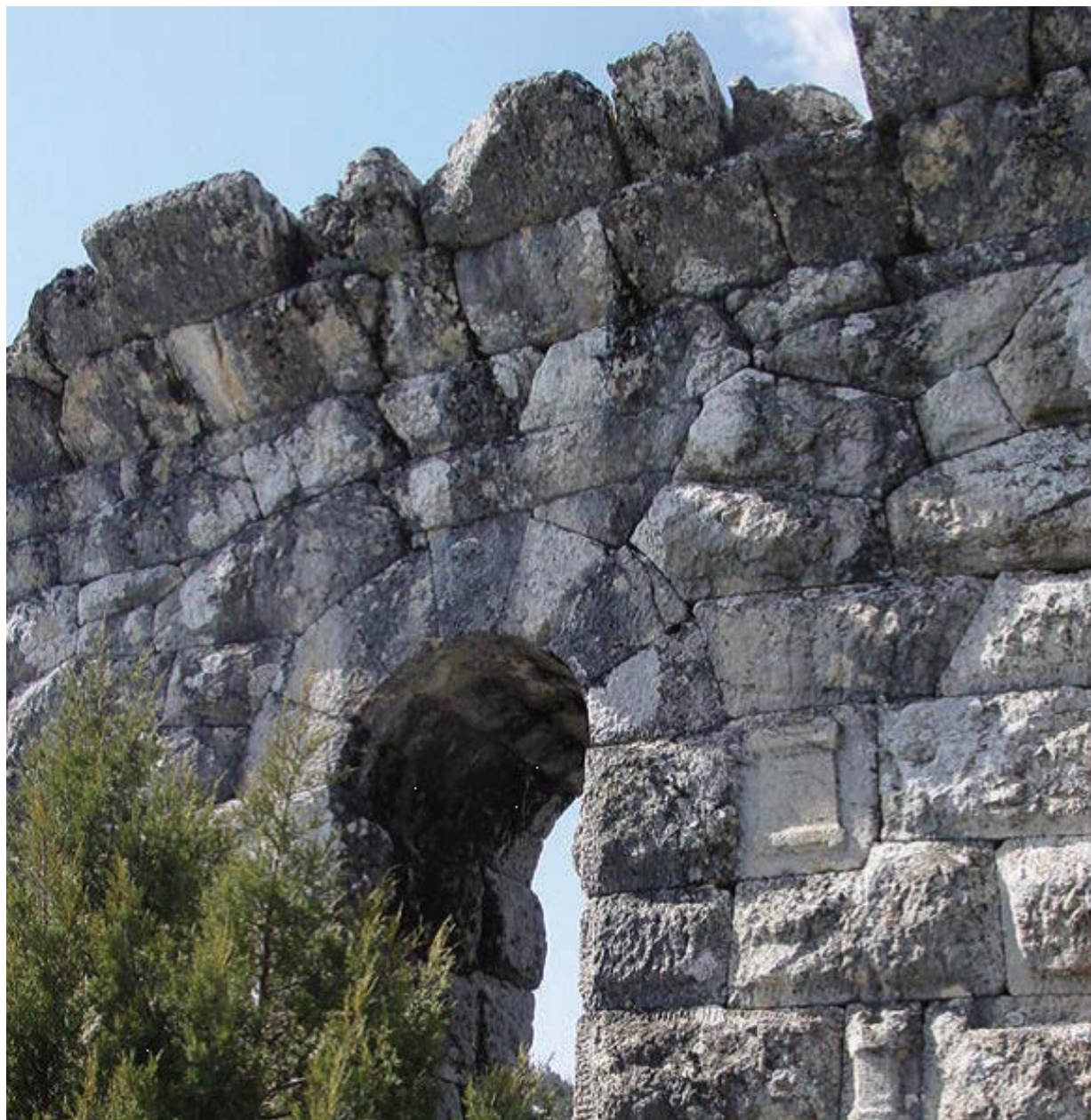


Рис. 2. Эноанда. Городская стена с надписями. Верхняя – оракул Аполлона Кларосского, нижняя – посвятельная надпись Хроматиды (скопировано из открытых источников).



Рис. 3. Эон, стоящий между цветущим деревом и деревом с опадающими листьями, символизирующими весну и осень, внутри небесной сферы, украшенной зодиакальным кругом. На переднем плане сидит богиня Теллура (Гея) с ее четырьмя детьми, вероятно, персонификациями времен года. Римская вилла Sentinum (Sassoferrato). Мозаика первой половины III в. н. э. Мюнхенская глиптотека, W 504 (скопировано из открытых источников).

Список литературы / References

- Афонасин, Е. В. (2002). *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства*. СПб.
- Afonasin, E. V. (2002). *Ancient Gnosticism. Fragments and Testimonia*. St. Petersburg. (in Russ.)
- Carrara, L., Männlein-Robert, I. (hrsg.). (2018). *Die Tübingen Theosophie*. Stuttgart.
- Cline, R. (2011). *Ancient Angels*. Leiden. Brill.

Erbse, H. (1995). *Theosophorum Graecorum Fragmenta*. Stuttgart.

Frede, M. (1999). Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity. In Athanassiadi, P., Frede, M. (eds.) *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford. pp. 41-68.

Hall, A. S. (1978). The Klarian Oracle at Oenoanda. *ZPE* 32. pp. 263-268.

Horsley, G. H. R. (1978, 1982²). *New Documents illustrating Early Christianity*. Vol. ii. Macquarie University Press.

Mitchell, St. (1999). The Cult of Theos Hypsistos between pagans, Jews, and the Christians. In Athanassiadi, P., Frede, M. (eds.) *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford. pp. 81-148.

Mitchell, St. (2010). Further thoughts on the cult of Theos Hypsistos. In Mitchell, St., Nuffelen, P. van (eds.) *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge. pp. 167-208.

Robert, L. (1971). Un oracle gravé à Oinoanda. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*. pp. 597-619.

Ustinova, Y. (1991). The *thiasoi* of Theos Hypsistos in Tanais. *History of Religions*. no. 31. pp. 150-80.

Ustinova, Y. (1999). *The Supreme Gods of the Bosphoran Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*. Leiden.

Vandenberg, Ph. (1989). *Mysteries of the Oracles*. Macmillan Publ.

Сведения об авторе / Information about the author

Афонасин Евгений Васильевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: afonasin@gmail.com

Статья поступила в редакцию: 01.06.2021

После доработки: 10.08.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Afonasin Evgeny – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva str., 8, e-mail: afonasin@gmail.com

The paper was submitted: 01.06.2021

Received after reworking: 10.08.2021

Accepted for publication: 01.11.2021

УДК 1(091)

КОНЦЕПТ *KUNSTLEHRE* В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ

С. В. Бердаус

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
s.berdaus@yandex.ru

Аннотация. Предложена реконструкция концепта *Kunstlehre*, занимающего важное место в структурно-дисциплинарном срезе феноменологии Гуссерля. Ключевым моментом представленной реконструкции выступает ее сепарация от критикуемой Гуссерлем традиционной трактовки *Kunstlehre* и выдвижение нового проекта, согласующего в себе три уровня – теоретический, нормативный и практический. Теоретический уровень (чистая логика), будучи комплементарно сопряженным с нормативным уровнем (чистые нормы разума), составляет основу дисциплин, представленных программой наукоучения (*Wissenschaftslehre*). Программа наукоучения приходится на период так называемого логицизма Гуссерля, относительно которого в исследовательской литературе есть мнение, что она была прервана основателем феноменологии сразу после написания первого тома «Логических исследований». Однако на основании текстовых аргументов мы показываем, что эта программа расширялась Гуссерлем вплоть до его последних работ. Характер этого расширения связан с практическим уровнем *Kunstlehre* (трансцендентальная феноменология). Главной задачей этого уровня было обеспечение науки и ее представителей ноэтическими условиями, т. е. навыками трансцендентальной критики сознания. Высказано предположение, что представленная реконструкция *Kunstlehre* показывает перманентное развитие Гуссерлем программы логицизма, а также демонстрирует связь этой программы с трансцендентальной феноменологией.

Ключевые слова: феноменология, Гуссерль, логицизм, *Kunstlehre*, критическое мышление, чистая логика, наукоучение (*Wissenschaftslehre*), практическое знание, теоретическое знание.

Для цитирования: Бердаус, С. В. (2021). Концепт *Kunstlehre* в феноменологии Гуссерля. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 4. С. 16-26. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.16-26.

THE CONCEPT OF *KUNSTLEHRE* IN THE HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

S. V. Berdaus

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
s.berdaus@yandex.ru

Abstract. The article proposes a reconstruction of the *Kunstlehre* concept, which occupies an important place in the structural and disciplinary section of Husserl's phenomenology. The key point of the presented reconstruction is its separation from the traditional interpretation of *Kunstlehre* criticized by Husserl and the advancement of a new project that coordinates three levels – theoretical, normative and practical. The theoretical level (pure logic), being complementary to the normative level (pure norms of reason), forms the basis of the disciplines represented by the program of science of knowledge (*Wissenschaftslehre*). The scientific study program falls on the period of the so-called logicism of Husserl, regarding which there is an opinion in the research literature that it was interrupted by the founder of phenomenology immediately after the writing of the first volume of “Logical Investigations”. However, on the basis of textual arguments, we show that this program was extended by Husserl up to his last works. The nature of this expansion is related to the practical level of *Kunstlehre* (transcendental phenomenology). The main task of this

level was to provide science and scientists with noetic conditions, i.e. skills of transcendental criticism of consciousness. It is suggested that the presented reconstruction of *Kunstlehre* shows the permanent development of the program of logicism by Husserl, and also demonstrates the connection of this program with transcendental phenomenology.

Keywords: phenomenology, Husserl, logicism, *Kunstlehre*, critical thinking, pure logic, science of knowledge (*Wissenschaftslehre*), practical knowledge, theoretical knowledge.

For citation: Berdaus, S. V. (2021). The Concept of *Kunstlehre* in the Husserl's Phenomenology. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 16-26. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.16-26.

Введение

С конца XIX в. в научных, философских и связанных с ними дискурсах все больше и больше прорывается изменение границ и компетенций теоретического и практического знания. Проиллюстрировать этот процесс можно ссылками на источники, историко-философской пострефлексией, выраженной в фиксации разнообразных поворотов (лингвистического, метафизического, практического, риторического и т. п.). Однако мы для очерчивания актуальности интересующей нас проблематики, специфически представленной в феноменологии, обратимся к примеру ее современника – психоанализа. Наш выбор обусловлен тем, что именно феноменология и психоанализ сформировали, без преувеличения, уникальный вызов классической связке «теория–практика». Вызов, ответ на который до сих пор не дан в полной мере. Все, что мы имеем, это, с одной стороны, бесконечная вереница авторских версий, школ, интерпретаций и т. п., а с другой – полная неспособность адекватного (внеконтекстуального) говорения о том, *что* мы делаем, будучи феноменологами или будучи психоаналитиками, и *как* мы это делаем.

Неисправность классической модели соотношения теоретического и практического знания наиболее ярко прослеживается в самом сердце психоанализа – симбиотической работе аналитика и анализанта. Труд аналитика невозможен без того «материала», который ему дает анализант. Но специфика этого материала такова, что он не может быть выхолощен до эмпирического опыта с последующим классическим обобщением в формат концепции или теории в классическом их понимании. То, что Фрейд писал под рубрикой «метапсихология», в последнюю очередь носит характер обобщений, и уж тем более он далек от дедуктивных построений. Язык Фрейда всегда гипотетичен, всегда критичен. Стабилизирующими рамками являются несколько догматов – признание бессознательного, инфантильной сексуальности, механизмов вытеснения и сопротивления и пр. В остальном же перед нами слабодифференцированный текст с точки зрения локализации и репрезентации теории («это *есть* так») и практики («делать *должно* так!»). Медицина, наука, философия, искусство, мировоззрение, стиль жизни – это те топоры, среди которых ищут место психоанализа и по сей день.

Позиция Гуссерля может быть оценена как более идеалистическая (в обыденном смысле этого слова) и в этой связи более грандиозная – он все-таки надеялся на сохранение за философией статуса матери всех наук, всеобщего фундамента знания и т. д. Язык Гуссерля – это часто язык теории, понимаемый здесь как инструмент конструирования некоторых

общих универсальных положений, принципов, принятие которых ориентирует философа на феноменологический способ мышления. Но за узкими рамками этих теоретических инициаций простирается широкое поле собственно феноменологической рефлексии, со специфическим языком, заточенным на фиксацию *практической* сингулярной работы феноменолога с полем своего сознания. И все это пронизано поистине гуманистической телеологией. Пытаясь удержать целое – классическую идею философии как фундамента научного знания, и одновременно осуществляя множество отдельных «революций» внутри этой идеи, Гуссерль совершает акробатический трюк: вынимает из традиционной идеи рациональности каркас теоретико-практической иерархии, одновременно подменяя его новым. Этим новым каркасом и можно считать концепт *Kunstlehre*¹.

Традиционное понимание концепта *Kunstlehre*

Итак, в ходе своих исканий основатель феноменологии проводит линию демаркации между: 1) традиционным пониманием логики как *Kunstlehre*, т. е. практического руководства по достижению практических целей, и 2) собственным проектом логического учения, построенным по принципиально иному лекалу.

Kunstlehre в традиционном значении можно отождествить, с одной стороны, с искусством – умением что-то делать хорошо (*нем.* Kunst), а с другой – с совокупностью существующих и нарабатываемых, постоянно совершенствующихся в соответствии с конкретными задачами методов, т. е. методологией (*нем.* Lehre). С одной стороны, *Kunstlehre* – теоретическая дисциплина, учреждающая положения о порядке целей и средств, а также о соответствующих субъективных актах в их соотносительности с базовыми критериями познавательной деятельности; с другой стороны – *Kunstlehre* «не имеет цели проследить бесчисленные теоретические связи, оно является не системой истин, но системой правил, которым подобает практическая задача содействовать человеку в достижении определенных целей» [Roth, 1960, p. 71].

Гуссерль неоднократно обращается к концепту *Kunstlehre* в разных своих работах, главным образом в первом томе «Логических исследований», а также в «Лекциях по логике и общему наукоучению 1917/18» (Hua XXX), «Лекциях по этике 1914 года» (Hua XXVIII) и др. В «Пролегоменах» он резко отграничивает свое видение логики от понимания ее как *Kunstlehre*, т. е. как некоего искусства или технологии познания. Те же задачи он преследует и в приведенных здесь лекциях. Чем мотивировано подобное разграничение? Ведь разве это не первая задача логики – научать искусству правильного познания?

¹ В отличие от термина *Wissenschaftslehre*, который можно перевести одним словом «наукоучение», перевести термин *Kunstlehre* одним словом не так просто. Данный термин Э. А. Бернштейн переводит как «техническое учение», а Р. А. Громов как «практическое руководство». Мы из соображений удобства оставим его без перевода, поскольку, на наш взгляд, предложенные переводчиками словосочетания иногда утрачивают знаковую силу термина и могут теряться в тексте. Кроме того, англоязычные авторы также сохраняют этот термин без перевода [см., например: Wang, 2013].

Как нам представляется, Гуссерль осознает и оставляет за логикой эти цели и задачи, однако исторически сложилось так, что именно эти цели, носящие практический характер, легли в *основу* формирования логики как теоретической дисциплины. Произошла подмена: вместо все более скрупулезного анализа и развития априорных основ познания логика поступательным образом преобразовалась в инструмент достижения тех или иных практических целей. Таким образом, получается, что проблема не столько в целях и задачах логики как *Kunstlehre*, сколько в том, *как* этот концепт формировался сам по себе. Именно на это и указывает Гуссерль, когда говорит: «то, что в философской традиции понималось под названием *Kunstlehre*, никогда особо не прояснялось. Традиционным было понимание этого концепта как свода правил и советов, который один практикующий дает другим. Однако наука – это система истин, языковых выражений. Она говорит в каждом предложении “это так!”, а не “делай это, действуй согласно правилу!”» [Husserl, 2004, p. 325] [здесь и далее, если не указано иное, перевод наш – С. Б.]. Отсюда проистекает своего рода двусмысленность: практическая установка *Kunstlehre* может переходить в теоретическую установку, т. е. *Kunstlehre* может превратиться в теоретическую дисциплину, науку, а также может свободно транспорироваться в другие науки. Это в свою очередь, отмечает Гуссерль, придает науке «гибридный характер и лишает ее свободы и безграничности теоретического замысла» [Ibid.]. От этого недуга, продолжает философ, страдают все *Kunstlehren*, т. е. различные практические науки, которые называются практическими не ради практической установки, а просто будучи науками из определенной области практики. (Так, например, научная юриспруденция возникла из *Kunstlehre* судебной практики).

В «Пролегоменах» Гуссерль достаточно однозначно отзывается о состоянии логики своего времени: она не доросла до уровня современной науки, обоснованию которой она (логика) призвана способствовать: «К понятию науки, ее задачам принадлежит нечто большее, чем просто знание ..., а именно *систематическая связь в теоретическом смысле*, и под этим разумеется обоснование знания, надлежащая связность и порядок в ходе обоснования» [Гуссерль, 2011, с. 32.]. При этом предыдущая традиция не то что не проникла в ее теоретические основы, но, в рамках указанного выше перехода из практической установки в теоретическую, возводила в ранг этих основ то, что в целом охватывается программой психологизма (от античных учений о душе, метафизики до эмпирической психологии конца XIX в.). Оба эти явления, как известно, строго критиковались Гуссерлем в силу того, что они имплицитно содержат в себе зерна скептицизма и релятивизма. В связи с этим ясна категорическая позиция Гуссерля на обособление проекта логики от традиционного формообразования по образцу *Kunstlehre*.

Феноменологическая реконструкция *Kunstlehre*

Для начала формально выделим в *Kunstlehre* три уровня – теоретический, нормативный и практический. Сведение воедино теоретического (чистая логика) и нормативного (чистые нормы разума) уровней мы можем наблюдать в проекте наукоучения (*Wissenschaftslehre*) Гуссерля. Это учение отталкивается от того соображения, что научное знание само по себе едино, представляя собой целостную систему. Иначе говоря, если каждая отдельная наука

ориентирована на содержание знания: математика имеет дело с одной областью знания, химия – с другой, астрономия – с третьей и т. д., то в своей совокупности «они, оказываясь, обладают некими особенностями – очевидностью истины, доказательностью, целостностью, выводимостью и т. д. Следовательно, существует нечто, что показывает существование не только содержания знания, но и формы, т. е. чистая методология, чистый метод. Именно существование этой формы знания и говорит о том, что возможно существование и наукоучения» [Лега, 2009, с. 342.].

Чистая логика как теоретический фундамент наукоучения выполняет три задачи, которые были сформулированы в «Пролегоменах»:

- 1) фиксация чистых категорий значения, чистых предметных категорий и их закономерных усложнений (§ 67);
- 2) фиксация законов и теорий, коренящихся в категориях, охватываемых в рамках первой задачи (§ 68);
- 3) формулирование теории возможных форм теорий или чистого учения о многообразии (§ 69).

Задача нормативного уровня будет отражена в том, что за счет него будут обосновываться «общие положения, в которых в связи с нормирующей основной мерой – например, идеей или высшей целью – указываются определенные признаки, обладание которыми гарантирует соответствие мере или же создает необходимое условие этого соответствия» [Гуссерль, 2011, с. 41]. Кроме того, на нормативном уровне эксплицируются «родственные положения, в которых учитывается случай несоответствия или высказывается отсутствие таких соотношений вещей» [Там же]. Здесь важно отметить, что в рамках этого уровня не предполагается выявление «универсальных критериев, подобно тому как терапия не отмечает универсальных симптомов» [Там же], соответственно, в целом «наукоучение дает нам только специальные критерии, и это единственное, что оно может дать» [Там же].

Для того чтобы перейти к вопросу о практическом уровне *Kunstlehre*, отдельно следует сказать о том, какую роль Гуссерль отводит *философам* в деле построения наукоучения. В § 71 «Пролегомен» – «Разделение труда. Работа математиков и работа философов» – отмечается, что «построение теорий, строгое и методическое разрешение всех формальных проблем навсегда останется специальной областью математика» [Там же, с. 217], который на самом деле не чистый теоретик, а «лишь изобретательный техник, как бы конструктор, который, имея в виду только формальные связи, строит теорию как произведение технического искусства» [Там же, с. 218]. Что же, – спрашивает Гуссерль, – остается философу, какую *он* будет выполнять функцию? И здесь на первый план выступает миссия, которая, по убеждению основателя феноменологии, может быть исполнена только в рамках философской рефлексии, руководящейся чисто теоретическим интересом. Философу надлежит «привести к ясности, что такое сущность “вещи”, “процесса”, “причины”, “следствия”, “пространства”, “времени” и т. п.; и, кроме того, в чем состоит удивительное родство этой сущности с сущностью мышления, познания, значения, что она может мыслиться, познаваться, означаться и т. д.» [Там же, с. 219]. Суммируя функционалы математика и философа, Гуссерль заключает

«ars inventiva специального исследователя и познавательная критика философа суть взаимно дополняющие друг друга научные деятельности, и только благодаря им получается полное, охватывающее все существенные связи теоретическое постижение» [Там же].

Обозначенная критико-познавательная функция философа соотносится с так называемыми *ноэтическими* условиями, которые приводят к «расширению взгляда на логику и состоят в размещении примитивных логических категорий в более широкий контекст суждения, а также в контекст умственных действий» [Fisette, 2003, p. 46]. Соответственно ноэтические условия носят субъективный характер, поскольку теоретические знания обосновываются только очевидностью, с которой сталкивается познающий субъект. Или словами Гуссерля: «... но если судящий никогда и нигде не был бы в состоянии переживать в себе и схватывать как таковое то самое отличительное свойство, которое дает суждению оправдание, если бы все суждения были для него лишены очевидности, отличающей их от слепых предрассудков и дающей ему ясную уверенность, что он не просто что-то принимает за истину, но самой истиной обладает, то не могло бы быть и речи о разумном возникновении и оправдании познания, о теории и науке» [Гуссерль, 2011, с. 107]. Здесь необходимо особо обратить внимание на то, что под субъективными условиями понимаются «не реальные условия, коренящиеся в единичном судящем объекте или в изменчивом виде существ, выносящих суждения (например, человеческих), а идеальные условия, вытекающие из формы субъективности вообще и из ее отношения к познанию» [Там же, с. 108]. Эти идеальные условия философ и называет ноэтическими.

Принятие во внимание ноэтических условий составляет для Гуссерля фундаментальную задачу, которая осложняется очевидной опасностью, а именно: область ноэтических условий подчинена психологии, но именно с психологизмом и борется философ. По его выражению, он делает шаг навстречу оспариваемому им воззрению на психологизм. Но делает он это постольку, поскольку «не сомневается в том, что логика как *Kunstlehre*² должна исследовать психологические условия, при которых в процессе суждения нас озаряет очевидность» [Там же, с. 161]. При этом отрицается возможность логических положений высказывать что-либо об очевидности и ее условиях. Гуссерль пытается показать, что эти логические положения «могут обрести это отношение к переживаниям очевидности только путем применения, соответственно, видоизменения; именно таким же образом, каким каждый “основанный исключительно в понятиях” закон может быть перенесен на представленную в общем виде область эмпирических единичных случаев вышеупомянутых понятий. Получающиеся таким путем положения очевидности сохраняют по-прежнему свой априорный характер, и условия очевидности, ими высказываемые, отнюдь не суть психические, т. е. реальные условия» [Там же, с. 162]. Соответственно можно заключить, что включение – в рамках априорной психологии – ноэтических условий в область методологической логики, базирующейся на чистой логике, дает нам представление о расширенном варианте наукоучения.

² Здесь *Kunstlehre* следует понимать не в критикуемом традиционном, а в позитивном смысле, который мы пытаемся реконструировать в этой статье.

Именно разработка ноэтических условий и составляет, на наш взгляд, предположительное содержание практического (технологического) уровня логики как *Kunstlehre*. Мы высказываемся в предположительном ключе, поскольку на уровне «Пролегомен» Гуссерль только намечает проект своих дальнейших исследований. И только с точки зрения исторической перспективы мы можем сказать, что качественное развитие этого уровня и вылилось в феноменологии в одну из ее самых мощных ветвей, а именно трансцендентальную философию.

Связь концепта *Kunstlehre* с программой логицизма

В контексте рассматриваемой темы нам хотелось бы указать на один важный момент. Достаточно распространено мнение, что программа логицизма была свернута (или отодвинута на задний план) Гуссерлем в скором времени после написания «Пролегомен». Соответственно и проект наукоучения, и проект логики как *Kunstlehre* остались не завершенными. Однако если принять во внимание сугубо текстологические аргументы, а также конститутивную значимость практического уровня логики как *Kunstlehre*, можно увидеть несколько иную картину. На текстологическую сторону обращает внимание Д. Фисетт, который считает, что «проект наукоучения играл основополагающую роль для Гуссерля вплоть до “Кризиса европейских наук”» [Fisette, 2003, p. 50].

Перейдем к краткой хронологии этого вопроса.

1. Лекции «Введение в логику и теорию познания 1906/07» (Hua XXIV) открываются большим разделом, озаглавленным «Идея чистой логики как формальная научная теория». В этом разделе мы встречаем всесторонний анализ чистой логики, затрагивающий аспекты ее идентификации как нормативного искусства вынесения суждения, как науки об идеальных предложениях и т. д. Кроме того, вводится проблематика, связанная с теорией многообразия как наукой о формах теорий, с формальными онтологиями, с демаркацией и корреляцией формальной и региональной логики и др. Сам Гуссерль в личных заметках к этим лекциям объяснил обширную тематизацию всей этой проблематики, помимо идейно-организационной значимости чистой логики, еще и поисками «сущностных разграничений, которых требует идея научной теории» [Husserl, 1984, p. 448]. В дальнейшем эти поиски отразятся на структуре формальных онтологий, а позднее будут переосмыслены в археологии структурных разнообразий жизненного мира.

2. В третьей книге «Идей к чистой феноменологии» (1913) основные идеи чистой логики и наукоучения были расширены до более широких амбиций. Отныне универсальное наукоучение становится не чем иным, как обобщением или распространением идеи чистой логики на совокупность всех наук (номологических и неномологических). Универсальность наукоучения здесь следует истолковывать как с точки зрения расширения компетенций, так и с точки зрения статуса по отношению к другим наукам в связи с предельными философскими вопросами. Это расширение затрагивало многие аспекты первоначальной версии наукоучения, наиболее значимые из которых:

- включение синтетического априори и региональных онтологий;
- включение аксиологии и практики;
- включение ноэтических исследований и идеи критической теории разума.

3. «Лекции по логике и общему наукоучению 1917/18» (Ниа ХХХ) свидетельствуют о важном шаге в развитии наукоучения: в этих лекциях Гуссерль представляет программу, которая лучше структурирована и намного шире в целом, поскольку теперь она ассимилирует региональные онтологии, а также области этики и аксиологии. Здесь Гуссерль ясно и четко определяет необходимые шаги для расширения идеи наукоучения за пределы аналитики в сторону других дисциплин и наук [см.: Husserl, 1996, p. 274 f.].

4. Лекции 1927 г. «Природа и дух» демонстрируют интерес Гуссерля к вопросу о связи между природой (рамками естественных наук) и разумом (рамками субъективности). Онтологические и эпистемологические вопросы обретают все более тесные смысловые связи, особенно в связи с вопросом классификации наук. От правильной классификации будет зависеть успешность сопряжения формальных сторон логического учения и трансцендентальной типики тех или иных интенциональных переживаний. Все это в целом можно свести к указанию Гуссерлем «на тройную коррелятивную связь науки как единицы теоретического интереса, теоретической совместной работы субъективной общественной жизни в истории интенциональности, науки как единицы теории и научное поле с его предметными взаимосвязями» [Husserl, 2001, p. 209].

5. В «Формальной и трансцендентальной логике» (1929 г.) логическое учение вновь рассматривается как универсальная теория науки. Кроме того отмечается важное для нашей статьи наслоение практического уровня на теоретико-нормативный уровень наукоучения, выраженного в виде трансцендентальной логики: «... только наука, которая трансцендентально просвещена и обоснована в феноменологическом смысле, может быть конечной наукой, только трансцендентально-феноменологически проясненный мир может быть конечным миром, только трансцендентальная логика может быть конечной наукой, окончательным, глубочайшим и универсальным учением о принципах и нормах всех наук» [Husserl, 1929, p. 14].

6. Указанный в п. 2 проект расширения наукоучения Гуссерль анонсирует и в самом начале «Картезианских медитаций» (1931), а в заключении работы описывает его как «конкретную универсальную онтологию». Эта конкретная универсальная онтология, по словам Гуссерля, могла бы стать «фундаментом подлинных наук о фактах и подлинной универсальной философией в картезианском смысле, абсолютно обоснованной универсальной наукой о фактически существе» [Гуссерль, 2010, с. 198].

Можно высказать предположение, что Гуссерль преследует двойную цель: с одной стороны, развитие проекта универсальной науки, которая управляла бы всеми другими науками, а с другой, — он желает обеспечить основу для этой универсальной науки, которая обосновывала бы занимаемый ей статус. Эти две цели, собственно, совпадают с целями универсального наукоучения, поскольку, как отмечает Фисетт, «оно достигает своей полной степени реализации только после включения критики знаний, а в более широком отношении – критику теоретического, аксиологического и практического разума» [Fisette, 2003, p. 54].

Исходя из этой хронологической последовательности развития идей Гуссерля относительно наукоучения, можно сделать вывод, что программа логицизма (в своем феноменологическом изводе) составляла один из магистральных векторов развития философии Гуссерля вплоть до его последних работ. Практический уровень, достраивающий или расширяющий наукоучение до статуса *Kunstlehre*, развивался как бы параллельно в поле трансцендентальных изысканий основателя феноменологии.

Заключение

Итак, переходя к заключению, мы должны отметить следующее. Еще на раннем этапе своего творчества Гуссерль пытается создать проект такого логического учения, который мог бы лечь в основу построения всех других наук. В качестве основания такой проект должен был бы гарантировать защиту от каких бы то ни было угроз со стороны психологизма, релятивизма и скептицизма. Для этого Гуссерль концептуализирует идею логики, принципиально отличающейся от ее традиционного статуса *Kunstlehre*, одним из главных уязвимых моментов которого был практический интерес, обуславливающий научную деятельность ученого.

При этом Гуссерль отнюдь не разубежден в том, что логика должна помогать человеку приближаться к истине, т. е. выступать для него своего рода практическим руководством. Для того чтобы показать, как наукоучение Гуссерля, представляющее собой неразрывную связь теоретического и нормативного уровней, расширяется задачей практической (трансцендентальной) логики, мы и предложили новую реконструкцию *Kunstlehre*. В итоге получилась взаимообусловленная и неразрывная конструкция, составленная из трех уровней: теоретического, нормативного и практического, где практическому уровню будет соответствовать исследование ноэтических условий познания, которое в дальнейшем нашло свое выражение в трансцендентальной феноменологии.

В начале статьи мы приводили пример с психоанализом. Посмотрим на него сквозь призму концепта *Kunstlehre*. Практический уровень *Kunstlehre* – это критическое осмысление психоаналитиком имеющегося материала (данные анализанта, самоанализ). Теоретический и нормативный уровень (уровень наукоучения) – это интегративная деятельность психоаналитиков, концентрирующаяся в то, что Гуссерль называет в разных работах дисциплинами, региональными онтологиями, регионами жизненного мира. То есть практический уровень – это уровень внутренней критики, а теоретико-нормативный – это уровень внешней критики. Но эта критика осуществляется в горизонтальной проекции, среди тех, кто занимается схожей деятельностью (в отличие от вертикальной критики классической модели науки, когда работа ученого сверяется на соответствие с теориями и иными догмами). В результате такой горизонтальной критики корректируется не только работа психоаналитика, но и происходит постоянная корректировка того, что раньше обозначалось как теория, здесь же уместнее говорить о фиксации некоторого положения дел, обнаруживающего закономерности, но не нуждающегося в постулировании.

Список литературы / References

- Гуссерль, Э. (2010). *Картезианские медитации*. М.
Husserl, E. (2010). *Cartesian Meditations*. Moscow. (In Russ.)
- Гуссерль, Э. (2011). *Логические исследования. Прологомены к чистой логике*. М.
Husserl, E. (2011). *Logical Investigations. Prolegomena to Pure Logic*. Moscow. (In Russ.)
- Лера, В. П. (2009) *История западной философии*. М.
Lega, W. P. (2009) *History of Western Philosophy*. Moscow. (In Russ.)
- Fisette, D. (2003). Husserl's Programme of a Wissenschaftslehre in the Logical Investigations. In Fisette, D. (ed.) *Husserl's Logical Investigations Reconsidered. Contributions to Phenomenology*. Vol. 48. Dordrecht. Boston. London. Kluwer Academic Publishers. pp. 35-58.
- Husserl, E. (1929). *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft*. Halle. Saale. Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1984). Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen Sommersemester 1920-1924. In *Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. 24*. Dordrecht. Boston. Lancaster. Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1996). Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie Vorlesungen 1917-1918. In *Husserliana Gesammelte Werke. Bd. 30*. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2001). Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927. In *Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. 32*. Dordrecht. Springer Science+Business Media.
- Husserl, E. (2004). Einleitung in die Ethik Vorlesungen Sommersemester 1920-1924. In *Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. 37*. Dordrecht. Springer Science. Business Media. B.V.
- Roth, A. (1960). *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*. Den Haag.
- Wang, W.-S. (2013) «Kunstlehre» and Applied Phenomenology. *Open Journal of Philosophy*. Vol. 3. no. 2. pp. 308-313.

Сведения об авторе / Information about the author

Бердаус Светлана Владимировна – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения РАН, г. Новосибирск, Николаева, 8, e-mail: s.berdaus@yandex.ru, <http://orcid.org/0000-0001-7067-421X>

Статья поступила в редакцию: 11.10.2021

После доработки: 27.10.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Berdaus Svetlana – Candidate of Philosophy, Junior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: s.berdaus@yandex.ru, <http://orcid.org/0000-0001-7067-421X>

The paper was submitted: 11.10.2021

Received after reworking: 27.10.2021

Accepted for publication: 01.11 2021

УДК 1(091)

АНАЛИЗ ДЕЙСТВЕННОСТИ *ДИХОТОМИИ* ЗЕНОНА ЭЛЕЙСКОГО

И. В. Берестов

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
berestoviv@yandex.ru

Аннотация. Мы исследуем три базовые интерпретации апории *Дихотомия*, в которой Зенон пытается доказать невозможность движения. Во всех этих трактовках ключевым допущением является сомнительное утверждение о невозможности выполнить бесконечную последовательность действий за конечное время. Однако нам удалось показать, что в двух интерпретациях *Дихотомии* можно избавиться от сомнительного ключевого допущения, заменив его на кажущееся гораздо более достоверным допущение о том, что преодоление дистанции представимо как последовательность перемещений. Наш подход основывается на доказанном П. Бенацерафом тезисе, что выполнения бесконечной последовательности перемещений в одной из интерпретаций *Дихотомии* недостаточно для достижения конца дистанции.

Ключевые слова: Апории Зенона, аргументы против движения, *Дихотомия* Зенона, бесконечные последовательности действий, открытый интервал, континуум, бесконечная делимость, перемещение, Бенацераф.

Для цитирования: Берестов, И. В. (2021). Анализ действенности *Дихотомии* Зенона Элейского. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 4. С. 27-42. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.27-42.

A SOUNDNESS ANALYSIS OF ZENO'S OF ELEA *DICHOTOMY*

I. V. Berestov

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
berestoviv@yandex.ru

Abstract. We are studying three basic interpretations of the *Dichotomy* aporia, in which Zeno tries to prove the impossibility of movement. In all these interpretations, the key assumption is the dubious statement about the impossibility of performing an infinite sequence of actions in a finite time. However, we show that in the two interpretations of the *Dichotomy* it is possible to get rid of the dubious key assumption, replacing it with the seemingly much more reliable assumption that covering the distance is representable as a sequence of displacements. Our approach is based on the thesis proved by P. Benacerraf that completing an infinite sequence of movements in an interpretation of the *Dichotomy* is not sufficient to arrive to the end of the distance.

Keywords: Zeno's aporias, arguments against movement, Zeno's *Dichotomy*, infinite sequences of acts, open interval, continuum, infinite divisibility, displacement, Benacerraf.

For citation: Berestov, I. V. (2021). A Soundness Analysis of Zeno's of Elea *Dichotomy*. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 27-42. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.27-42

Дихотомия является одним из аргументов Зенона Элейского против возможности движения; об аргументах Зенона против возможности для сущего быть множественным [см.: Берестов, 2020]. В настоящей статье мы продолжаем обсуждение *Дихотомии*, начатое в [Берестов, 2021].

Изложение апории *Дихотомия* дошло до нас в виде нескольких свидетельств Аристотеля и, по большей части, комментариев неоплатоников к его тексту. Ниже мы приведем несколько свидетельств, дающих представление о способах, которыми античные философы трактовали *Дихотомию*.

Основные свидетельства о *Дихотомии*

D14 LM¹ (< 29 A 25 DK²; < 19 Lee³) = Аристотель, *Физика* – Arist. *Phys.* Z(6).9 239b11–14 (перевод наш):

Первый [scil. аргумент] состоит в том, что нет никакого движения, потому что **то, что сдвинулось, должно дойти до половины прежде, чем дойти до конца [...]**.

20 Lee = Симпликий, *Комментарий к «Физике»*, 1013, 4 [к *Phys.* 239 b 10] (перевод А.В. Лебедева по [Фрагменты ранних греческих философов, 1989], помещен как дополнение к его переводу 29 A 25 DK):

Первый [аргумент] гласит: если движение есть, то движущееся [тело] по необходимости должно в конечное [время] пройти бесконечность, но это невозможно. Следовательно, движения нет. Большую посылку [этого доказательства] он доказывал так: движущееся [тело] движется на некоторое расстояние. Но поскольку **всякое расстояние делимо до бесконечности**, то движущееся [тело] по необходимости **должно сначала пройти половину того расстояния, на которое оно движется, и [лишь] затем все [расстояние]**. Однако до половины всего [расстояния оно должно пройти] половину половины и опять-таки половину этого [последнего расстояния]. Стало быть, **половины [расстояния] бесконечны [по числу]**, так как в любом данном [расстоянии] можно взять половину, а **бесконечные [по числу величины] невозможно пройти в конечное время**, – этот постулат Зенон принимал как очевидный («приведённый» аргумент Аристотель упоминает раньше, когда он говорит, что невозможно в конечное [время] пройти бесконечное число [величин] и коснуться бесконечного числа [точек]). Между тем всякая величина содержит бесконечное число делений. Следовательно, невозможно в конечное время пройти какую-либо величину.

¹ Ссылка “LM” означает нумерацию фрагмента по изданию: [Laks, Most, 2016].

² Ссылка “DK” означает нумерацию фрагмента по изданию: [Diels, Kranz, 1951-1952].

³ Ссылка “Lee” означает нумерацию фрагмента по изданию: [Lee, 1936].

R17 LM (< A25; < 19 Lee) = Аристотель, *Физика* – Arist. *Phys. Z* (6).2 233a21–31 (перевод наш):

Вот почему аргумент Зенона ложно принимает, что невозможно ни пройти (διελθεῖν) бесконечные (τὰ ἄπειρα) [scil. по числу сущие], ни прикоснуться к каждому из бесконечных [scil. по числу сущих] за конечное время. Ибо в двух отношениях и длина, и время, и вообще все непрерывное называются бесконечными [scil. по числу]: либо из-за [их бесконечного] деления (κατὰ διαίρεσιν), либо из-за [отсутствия у них] пределов (τοῖς ἐσχάτοις). Теперь, **невозможно прикоснуться к [сущим], которые количественно (κατὰ τὸ ποσὸν) бесконечны в течение конечного времени, но это можно сделать в отношении [сущих], бесконечных из-за деления.** Ибо само время в этом же отношении бесконечно. Поэтому процесс пересечения [сущих, бесконечных по числу из-за их бесконечного деления] занимает бесконечное [scil. время], а не конечное; так что преодоление (διεῖναι) бесконечного осуществляется посредством касания бесконечного [числа сущих], а не конечного.

R18 LM (= 23 Lee) = Аристотель, *Физика* – Arist. *Phys.* 8.8 263a4–11(перевод наш):

Точно так же нужно отвечать и тем, которые ставят вопрос об аргументе (λόγον) Зенона, а именно: что всегда **необходимо преодолеть (διεῖναι) половину, и эти [т. е. половины] бесконечны [scil. по числу], и невозможно пройти (διελθεῖν) бесконечные [scil. по числу сущие].**

Или как другие формулируют иначе вопрос, поставленный этим же аргументом: **за время, в течение которого движение [движущегося предмета] покрывает половину [отрезка], нужно сначала посчитать эту половину, что происходит каждый раз, так что, когда [движущийся предмет] полностью прошел целое (τὴν ὅλην) [т. е. совокупность всех отрезков], получится, что посчитано бесконечное число.** Но это, по общему мнению, невозможно.

24 Lee = Симпликий, *Комментарий к «Физике»*, 1289, 5 [к *Phys.* 263a4–11] (перевод А. В. Лебедева по [*Фрагменты ранних греческих философов*, 1989], помещен как дополнение к его переводу 29 А 25 DK):

Аргумент Зенона, который [Аристотель] сейчас упоминает, гласит: «Если есть движение, то будет нечто, прошедшее в конечное время бесконечное число [точек или величин]. Ибо вследствие того, что дихотомия может продолжаться до бесконечности, в любом континууме окажется бесконечное число половин, так как каждая часть его обладает половиной. Стало быть, [движущееся тело], прошедшее **конечное расстояние, окажется прошедшим бесконечное число половин за то конечное время, за которое оно прошло конечное расстояние.** Беря в качестве меньшей посылки суждение, противоречащее следствию большей посылки, а именно «невозможно, чтобы нечто прошло в конечное время какое-либо бесконечное множество», так как бесконечное вообще невозможно пройти,

он упразднял реальность движения. Так [аргументировал] Зенон. А некоторые, говорит [Аристотель], формулировали этот аргумент иначе: «Если есть движение, то, поскольку в каждом континууме содержится бесконечное число половин, движущееся по континууму может считать каждую половину по отдельности, проходя ее. В результате этого, **когда движущееся [тело] пройдет до конца конечную величину, считающий окажется сосчитавшим бесконечное число.** Стало быть, если сосчитать бесконечное невозможно, то невозможна и посылка, из которой следует этот вывод, а посылка, из которой он следует, была: «движение есть».

25 Lee = Аристотель (?), *О неделимых линиях*, 968a 18 (перевод наш):

Далее, они [*sc.* сторонники наличия минимальных, далее не делимых величин (линий)] полагают, что **необходимым результатом аргумента Зенона является наличие неделимых величин.** Ведь невозможно совершить бесконечное число прикосновений одно за другим в конечное время: но движущееся тело должно сначала достичь половины любой дистанции, и у любой дистанции, которая не является совершенно неделимой, всегда имеется половина.

Ключевое допущение в различных трактовках *Дихотомии*

Исходя из приведенных цитат, можно выделить несколько версий *Дихотомии*, приписываемых Зенону Аристотелем и Симпликием. Во фрагменте D14 LM, как кажется, имеется очень краткое изложение аргумента, которое допускает расширение до трех сходных, но все-таки различных аргументов (см. ниже), которые мы будем называть базовыми версиями *Дихотомии*. Ключевой посылкой в этих аргументах является утверждение о невозможности выполнения специфической для каждой версии аргумента бесконечной **последовательности** условий или действий (в качестве которых выступают «пробежки» или перемещения тела). В свете современных дискуссий о том, могут ли «машины бесконечности» выполнить бесконечную последовательность действий [Берестов, 2021], это ключевое допущение в *Обратной Дихотомии* представляется весьма разумным – во всяком случае, его даже в наше время нельзя отвергнуть «с ходу». Однако «анализируемые» в современных дискуссиях последовательности действий (такие, как последовательность убывающих включений и выключений Лампы Томсона из [Thomson, 1954]) не включают в себя выполнение рассматриваемых в версиях *Дихотомии* последовательностей действий или условий. Ведь допущение о выполнении этих действий или условий (или даже о выполнении их за конечный промежуток времени) не влечет противоречия. Действительно, в 20 Lee Симпликий утверждает, что, по Зенону, невозможно пройти бесконечное число величин (здесь – отрезков) за конечное время. В R17 LM Аристотель выражает обоснованное сомнение по поводу этого тезиса. Этот зеноновский тезис, по Аристотелю, неверен, если проходимые отрезки уменьшаются (например, каждый в два раза короче предыдущего), так что время, необходимое для преодоления последующего отрезка, также уменьшается в два раза (для тела,

движущегося с постоянной скоростью). Возражение Аристотеля было бы опровергнуто, если бы в современных дискуссиях было доказано, что выполнение *любой* бесконечной последовательности действий невозможно. Но этот тезис до сих пор обосновать не удалось, хотя современные дискуссии и научили нас относиться к этому тезису с некоторым уважением.

Другим вариантом ключевого допущения Зенона является невозможность посчитать бесконечное число (23 и 24 Lee). Что здесь имеется в виду? Вероятно, Зенон подразумевает сценарий из *Прямой Дихотомии*: движущееся тело (скажем, Ахиллес) сначала проходит половину всей дистанции, затем половину оставшейся дистанции, и т. д. При этом Ахиллес зачем-то считает количество пройденных им отрезков, таких, что каждый последующий вдвое короче предыдущего. Эта задача, вообще говоря, отличается от задачи *просто* преодолеть исходную дистанцию, не выполняя никаких дополнительных не требующихся для этого действий, в том числе – не считая пройденные отрезки. Хорошо, пусть Ахиллес считает пройденные отрезки. Но что означает «невозможность посчитать бесконечное число»? Отсутствие среди натуральных чисел «бесконечного числа»? Да, такого числа нет среди натуральных чисел, но из того, что некто посчитал все натуральные числа, не следует, что он посчитал бесконечное число, и не следует, что такое число имеется среди натуральных чисел. Может быть, под «невозможностью посчитать бесконечное число» имеется в виду невозможность посчитать от 1 до бесконечности, т. е. посчитать каждое натуральное число за конечное время? Заметим, что утверждение о невозможности посчитать каждое натуральное число является частным случаем утверждения о невозможности выполнить бесконечную последовательность действий. Как кажется, довольно трудно понять, в чем состоит проблема с таким подсчетом, особенно если время не ограничено. Если же время ограничено, то этот подсчет по-прежнему возможен, если быстрота, с которой считающий способен считать, не имеет ограничений.

Пытался ли Зенон в *Дихотомии* доказать, что величины (линии) не могут быть бесконечно делимы (о чем идет речь в 25 Lee), допустив, что они делимы до бесконечности, и используя доказательство *a contrario*? В 25 Lee указывается, что «наличие неделимых величин» является лишь «необходимым результатом аргумента Зенона», но не утверждается, что сам Зенон стремился доказать именно это. Мы будем считать, что Зенон пытался доказать в *Дихотомии* и *Ахиллесе* именно невозможность движения при условии бесконечной делимости предполагаемого пути движения тела, что соответствует другим свидетельствам. В *Стадии* же Зенон пытался доказать невозможность движения, если и время, и пространство не являются бесконечно делимыми, а в *Стреле* доказательство не зависит от того, являются ли время и пространство бесконечно делимыми или нет.

С учетом вышеизложенного, мы можем сформулировать следующие варианты *Дихотомии*, которые мог иметь в виду Зенон. Все они принимают во внимание приведенные возражения против проанализированных выше вариантов ключевых допущений, и принимают в качестве ключевого допущения до сих пор обсуждаемый философами тезис о невозможности выполнить бесконечную последовательность действий.

Три базовые трактовки Дихотомии

Прямая Дихотомия

Примем допущение о бесконечной делимости времени и пространства. Для того, чтобы какое-либо тело (например, Ахиллес, о котором явно идет речь в *Ахиллесе*, это тело для простоты можно рассматривать как способную к движению точку) последовательно переместилось из точки А в точку В, необходимо, чтобы это тело сначала прошло от А до точки С, которая делит отрезок АВ пополам, затем прошло от точки С до точки D, которая делит отрезок СВ пополам, затем прошло от точки D до точки E, которая делит отрезок DV пополам, и т. д. до бесконечности. Но выполнение такой бесконечной последовательности действий (т. е. перемещений тела по отрезкам AC, CD, DE, и т. д. до бесконечности; эти перемещения удобно называть «пробежками») за конечное время невозможно. Следовательно, никакое тело не может переместиться из А в В, *Q.E.D.*

Можно изложить это рассуждение и несколько иначе – более просто, не упоминая точки на интервале предполагаемого движения. Примем допущение о бесконечной делимости времени и пространства. Для того, чтобы тело, находящееся в начале интервала L , последовательно преодолело L , оно должно сначала преодолеть ближайшую к нему половину интервала L , т. е. должно преодолеть расстояние $L/2$, затем оно должно преодолеть половину оставшегося до конца интервала L расстояние $L/4$, затем оно должно преодолеть половину оставшегося до конца интервала L расстояние $L/8$, и т. д. до бесконечности. Но выполнение получившейся бесконечной последовательности пробежек невозможно. Следовательно, никакое тело не может преодолеть интервал L , *Q.E.D.*

Обратная Дихотомия

Помимо *Прямой Дихотомии*, сохранившиеся изложения *Дихотомии* можно трактовать еще и как *Обратную Дихотомию* (или *Вложенную Дихотомию*). В *Обратной Дихотомии* доказывается, что последовательность необходимых условий для того, чтобы тело, двигаясь последовательно, из произвольной точки А переместилось в произвольную точку В (или переместилось по произвольному интервалу L), не может быть выполнена.

Мы изложим *Обратную Дихотомию* следующим образом. Примем допущение о бесконечной делимости времени и пространства. Для того, чтобы тело, находящееся в начале интервала L , последовательно преодолело L , оно должно сначала преодолеть ближайшую к нему половину интервала L , т. е. должно преодолеть расстояние $L/2$; для того, чтобы сделать это, оно должно сначала преодолеть ближайшую к нему половину половины L , т. е. должно преодолеть расстояние $L/4$; для того, чтобы сделать это, оно должно сначала преодолеть ближайшую к нему половину половины половины L , т. е. должно преодолеть расстояние $L/8$, и т. д. до бесконечности. Но выполнение получившейся бесконечной последовательности необходимых условий для последовательного преодоления L невозможно. Следовательно, никакое тело не может переместиться по произвольному интервалу L , *Q.E.D.*

Заметим, что в *Прямой Дихотомии* рассматриваемые отрезки последовательно расположены на АВ так, что последующий интервал не вложен в предшествующий (т. е. не лежит на предшествующем), но эти интервалы имеют только одну общую точку. В *Обратной Дихотомии* последующий интервал вложен в предшествующий (т. е. полностью лежит на предшествующем). Поэтому *Обратную Дихотомию* можно называть также и *Вложенной Дихотомией*.

В соответствии с дошедшими до нас свидетельствами, в *Дихотомии* доказывалось, что, поскольку движущемуся от А в В телу необходимо сначала преодолеть половину требуемого расстояния, для чего необходимо преодолеть первую половину указанной половины, для чего необходимо преодолеть первую половину предыдущей половины, и т. д. до бесконечности, движение тела от А в В «не может даже начаться». Как кажется, *Дихотомия* трактуется здесь как *Обратная Дихотомия*. Однако выстраиваемая в *Обратной Дихотомии* последовательность условий, если эту последовательность рассматривать полностью, является последовательностью условий, необходимых именно для перемещения из А в В. Условия, необходимые «для начала движения», в этом аргументе не обсуждаются. Однако существует еще одна трактовка *Дихотомии*, которая, как кажется, представляет собой аргумент, в котором действительно доказывался тезис «движение не может даже начаться». Эту трактовку *Дихотомии* мы назовем *Обращенной Дихотомией*. Это название оправдано тем, что в *Обращенной Дихотомии* описывается выполнение последовательности действий, описанных в *Прямой Дихотомии*, но обращенное во времени.

Обращенная Дихотомия

Примем допущение о бесконечной делимости времени и пространства. Ахиллес находится в точке В – в крайней правой точке отрезка АВ. Чтобы Ахиллес достиг точки А, последовательно перемещаясь из точки В в точку А, необходимо, чтобы он прошел от точки С, которая делит отрезок АВ пополам, до точки А. Чтобы сделать это, Ахиллес должен перед этим пройти от точки D, которая делит отрезок СВ пополам, до точки С. Чтобы сделать это, Ахиллес должен перед этим пройти от точки Е, которая делит отрезок DV пополам, до точки D. И т. д. до бесконечности. Но выполнение такой бесконечной последовательности действий (т. е. перемещений тела по отрезкам ..., ED, DC, CA) за конечное время невозможно. Следовательно, никакое тело не может переместиться из В в А, *Q.E.D.*

Аналогичное рассуждение можно провести, если вместо точки А взять любую точку интервала [АВ). Из этого следует, что Ахиллес не только не может переместиться из точки А в точку В, но не может даже переместиться на интервал [АВ), так что «движение не может даже начаться».

Фрагмент D14 LM и первая часть фрагмента R18 LM сформулированы слишком кратко, так что они могут трактоваться и как *Прямая Дихотомия*, и как *Обратная Дихотомия*, и как *Обращенная Дихотомия*.

Анализ *Обратной Дихотомии* как некорректного аргумента

В *Обратной Дихотомии* движущемуся телу, скажем, Ахиллесу (который в начальный момент времени находится в точке А), для того, чтобы, двигаясь слева направо от точки А, дойти до точки В, нужно пройти сначала левую половину (АВ], чтобы пройти ее, нужно пройти левую половину левой половины (АВ], и т. д. до бесконечности. Зенон утверждает, что в силу *этого* Ахиллес никогда не дойдет до В. Но в силу чего именно? Если мы будем считать, что, двигаясь от А, невозможно последовательно, одна за другой, пройти точки на (АВ], соответствующие числовой последовательности, состоящей из частей интервала (АВ] и его самого – ..., 1/8, 1/4, 1/2, 1, – то это утверждение ложно: из допущения, что (АВ] пройден – причем каждая из указанных точек пройдена позже предыдущей, – противоречие не выводится. Оно не выводится, даже если указанная последовательность точек – как предполагается – бесконечна, а значит, не содержит первой точки, которую Ахиллесу надо пройти раньше всех остальных точек из этой последовательности.

Таким образом, первый аргумент, подтверждающий вывод Зенона с помощью *Обратной Дихотомии*, оказался неудачным. Но для подтверждения вывода Зенона можно привести и еще один, кажущийся более корректным, аргумент. Зададимся двумя вопросами. 1) Какое именно действие позволило Ахиллесу переместиться из точки А вне интервала (АВ] на интервал (АВ]? 2) В какой именно момент времени Ахиллес появился на (АВ]?

Попытаемся ответить на вопрос 1). Как мы видели, для того, чтобы дойти из А до В, расстояние между которыми, скажем, 1 м, Ахиллес должен последовательно совершить следующие действия: ... , пройти 1/8 м, пройти 1/4 м, пройти 1/2 м, пройти 1 м. Ни одно из этих действий не является действием перемещения из А на (АВ], потому что каждому из них предшествует действие, в результате которого Ахиллес уже находится на (АВ]. Значит, искомым действием может быть только некоторое дополнительное действие, не входящее в приведенный список действий. Но в какую точку С на (АВ] Ахиллес переместится этим дополнительным действием? Какой бы ни была эта точка С, существует бесконечно много действий из приведенной последовательности действий, в результате выполнения которых Ахиллес окажется ближе к А, чем в результате выполнения этого дополнительного действия; но это невозможно, т. к. для того, чтобы выполнить каждое действие из этой бесконечной последовательности, Ахиллес должен выполнить предшествующее ему, но в результате этого он будет уже находиться на (АВ]. Таким образом, в какую бы точку С на (АВ] ни переместило Ахиллеса дополнительное действие, он будет находиться на (АВ] до того, как он будет находиться на (АВ] – противоречие. Таким образом, действия, переместившего Ахиллеса из А на (АВ], не существует, и, в то же время, оно необходимо для того, чтобы Ахиллес достиг В, поскольку каждое действие из бесконечной последовательности действий, приведенной выше, имеет место, только если Ахиллес уже переместился на (АВ], т. е. осуществление указанного дополнительного действия необходимо для осуществления каждого действия из указанной бесконечной последовательности действий, а значит, для осуществления первого действия в этой последовательности, состоящего в достижении точки В.

К сходному результату приводит и попытка ответить на вопрос 2). Чтобы это показать, сделаем следующее допущение:

(0) *Ахиллес, находившийся в определенный момент времени t_0 в точке А, достиг в момент времени t_1 точки В*⁴.

Сделаем также еще одно допущение, в котором принимается, что Ахиллес должен пройти весь интервал от А до В не останавливаясь и *последовательно*, т. е. не возвращаясь назад, и *полностью пройдя* [АВ], т. е. один и только один раз посетив каждую точку на [АВ]:

(1) *Если Ахиллес, находившийся в определенный момент времени t_0 в точке А, достиг в момент времени t_1 точки В, то Ахиллес последовательно прошел все полученные посредством Обратной Дихотомии точки, т. е. существует монотонно возрастающая взаимно-однозначная функция, ставящая в соответствие каждому моменту времени из $[t_0, t_1]$ точку на интервале [АВ], причем Ахиллес находится в момент времени t_0 в точке А, а в момент времени t_1 – в точке В.*

Какой бы момент времени t , $t_0 < t \leq t_1$, мы ни взяли, Ахиллес не может появиться на (АВ] в момент времени t . Действительно, в силу того, что движение Ахиллеса *последовательно*, Ахиллес не может в моменты времени, следующие после t , посетить точки, лежащие на (АВ] перед той точкой С на (АВ], в которой он появился в момент времени t – т. е. Ахиллес не может посетить точки, лежащие на интервале (АС), соответствующем временному интервалу (t_0, t) , *после* момента времени t , поскольку Ахиллес не возвращается назад. Но Ахиллес не может посетить точки, лежащие на интервале (АС) и *до* момента времени t – ведь до появления на интервале (АВ] Ахиллес не может посетить ни одну точку, лежащую на (АВ]. Следовательно, Ахиллес никогда не посетит точки, лежащие на интервале (АС). Но это противоречит допущению (1), согласно которому интервал [АВ] должен быть *пройден полностью*. Таким образом, момента времени, в который Ахиллес появился на (АВ], не существует, и, в то же время, для того, чтобы достичь В, Ахиллес должен появиться на (АВ].

Как кажется, невозможность обнаружить действие, посредством которого Ахиллес переместился на (АВ], и найти точку на (АВ], куда Ахиллес переместился и момент времени, в который он переместился, свидетельствуют о невозможности для Ахиллеса достичь В, т. е. говорят о невозможности движения. Но присмотримся к получению такого заключения внимательнее.

Ответ на вопрос 2) всего лишь иллюстрирует мысль, что, если Ахиллес движется на интервале (АВ], то этому пространственному интервалу соответствует временной интервал $(t_0, t_2]$, в течение которого он движется, и, поскольку оба эти интервала открыты слева, не существует первой точки на (АВ], в которой Ахиллес движется, и не существует первого момента времени на $(t_0, t_2]$, в который Ахиллес движется. Само по себе это наблюдение не делает движение проблематичным, если *дополнительно* не доказано, что должно

⁴ Здесь и далее, мы считаем, что Ахиллес (точечный объект) достиг какую-либо точку в какой-либо момент времени t , тогда и только тогда, когда произошло наложение Ахиллеса на эту точку в этот момент времени.

существовать некое *дополнительное* действие, помимо всех действий по перемещению Ахиллеса на ... , $1/8$ м, $1/4$ м, $1/2$ м, 1 м. И, пытаясь ответить на вопрос 1), мы, как кажется, получили, что такое действие действительно должно быть осуществлено, поскольку ни одно из указанных перемещений Ахиллеса не является действием, благодаря осуществлению которого Ахиллес появился на (AB).

Однако в этом доказательстве имеется изъян. Мы получили, что для осуществления каждого перемещения из указанной бесконечной последовательности перемещений должно быть осуществлено некоторое дополнительное действие, состоящее в перемещении Ахиллеса в какую-то точку интервала (AB). Это действие должно быть завершено к моменту времени из временного интервала $(t_0, t_2]$. Но из этого *не следует*, что для осуществления *всех* действий из указанной бесконечной последовательности *вместе* указанное дополнительное действие должно быть осуществлено. Ситуация подобна тому, как из того, что каждое натуральное число не является бесконечным множеством, *не следует*, что *все* натуральные числа *вместе* не являются бесконечным множеством.

Анализ Прямой Дихотомии как корректного аргумента

Однако можно показать, что такие вариации *Дихотомии*, как *Прямая Дихотомия* и *Обращенная Дихотомия*, не позволяют использовать для опровержения соответствующего аргумента Зенона указанный способ, действенный для опровержения *Обратной Дихотомии*. А именно, для опровержения *Прямой Дихотомии* и *Обращенной Дихотомии* нельзя ссылаться на то, что осуществление *дополнительного* действия (помимо осуществления *всех* пробежек из бесконечных последовательностей пробежек, указанных в этих аргументах) по перемещению Ахиллеса из А на интервал (AB) или из интервала [AB] в В не является необходимым. Ведь можно показать, что осуществление такого *дополнительного* действия в указанных двух аргументах необходимо – в отличие от *Обратной Дихотомии*. И также можно показать, что проблема не решается, если допустить, что дополнительное действие совершает мереологическая сумма всех пробежек – по аналогии с тем, как в [Hawthorne, 2000] мереологическая сумма стен или намерений демонов возвести стену останавливает приблизившийся к этим стенам объект, хотя ни одна конкретная стена или ни одно конкретное намерение конкретного демона возвести стену этого не делает, и наличия бесконечной последовательности стен или намерений недостаточно для того, чтобы остановить приблизившийся объект. Ниже мы обоснуем эти два тезиса.

Покажем, что *Прямую Дихотомию* и *Обращенную Дихотомию* нельзя опровергнуть по аналогии с *Обратной Дихотомией*. Рассмотрим *Прямую Дихотомию*. Чтобы попасть из А в В, Ахиллес должен сначала пройти первую половину всей дистанции L (т. е. должен пройти $L/2$), затем – первую половину оставшейся дистанции (т. е. должен пройти $L/4$), и т. д. Последовательность дистанций, пройденных совокупно после совершения каждой пробежки $L/2, 3L/4, 7L/8, \dots$ сходится к L , но, как замечают многие исследователи аргументов Зенона, из этого факта самого по себе не следует ничего, касающегося проблематичности или

непроблематичности *движения* по интервалу L – хотя, надо признать, наиболее известные опровержения *Прямой Дихотомии* и *Ахиллеса* полагают этот факт достаточным для опровержения этих аргументов [Para-Grimaldi, 1996]. Осуществление каждой из пробежек длиной в $L/2$, $L/4$, $L/8$, ... является необходимым условием для достижения В, но, как показал П. Бенацераф [Benacerraf, 2001, p. 108], осуществления их всех недостаточно для перемещения в В. Действительно, ни одна пробежка не заканчивается в В, а значит, не перемещает Ахиллеса в В. Следовательно, чтобы Ахиллес попал, наконец, в В, необходимо, кроме осуществления *всех* пробежек от точки А до $L/2$, от $L/2$ до $3L/4$, от $3L/4$ до $7L/8$, ... (или осуществления мереологической суммы *всех* таких пробежек), осуществить еще и *дополнительное* действие (и последнее действие), в результате выполнения которого Ахиллес переместится, наконец, в финальную точку В дистанции L . Как отмечает П. Бенацераф, кто-нибудь, обладающий достаточным могуществом, например, Зевс, мог бы перенести Ахиллеса, посетившего *все* точки, расположенные на расстояниях $L/2$, $3L/4$, $7L/8$, ... от А, *но не посетившего* точку В, прямо в начало дистанции, в точку А, или в какую-либо другую точку. И тот факт, что последовательность $L/2$, $L/4$, $L/8$, ... сходится к L , не противоречит этому выводу и не может опровергнуть его. Но, тогда, такое же сверхъестественное вмешательство может помочь Ахиллесу завершить «обычный» переход из А в В. Таким образом, даже в случае «обычного» (т. е. последовательного, удовлетворяющего условию (1)) движения, невозможно обойтись без *дополнительного* действия, состоящего, например, в том, что Зевс перемещает Ахиллеса, посетившего *все* точки, расположенные на расстояниях $L/2$, $3L/4$, $7L/8$, ... от А, *но не посетившего* точку В, прямо в конец дистанции, в точку В.

Заметим, что последнее перемещение Ахиллеса в точку В, осуществляемое с помощью сверхъестественного вмешательства Зевса, является только одним из возможных объяснений движения. Ничего не мешает нам допустить, что Ахиллес сам осуществляет свое последнее перемещение – сам переносит себя в точку В – и тогда во вполне естественном движении не будет присутствовать ничего подозрительно сверхъестественного. Но, кто бы ни осуществлял перенос Ахиллеса в точку В, и как бы ни осуществлялся этот перенос, можно поставить вопрос: из какой именно точки Ахиллес перемещается последним перемещением, и в течение какого именно интервала времени или в какой именно момент времени это перемещение осуществляется? И попытка ответить на этот вопрос озадачивает. Покажем это.

В нашем описании любого варианта *Дихотомии* подразумевается, что Ахиллес является способной к движению точкой. Поэтому и двигаясь, и покоясь он в каждый момент времени занимает одну и только одну точку. Ахиллес, прошедший *все* точки, расположенные на расстояниях $L/2$, $3L/4$, $7L/8$, ... от А, *не может находиться в какой-либо точке интервала* [АВ), и тот момент времени, в который Ахиллес осуществил это, *не может присутствовать среди тех моментов времени, в которые Ахиллес находится на* [АВ) – хотя, как верно замечает П. Бенацераф, выполнение указанной последовательности пробежек не запрещает Ахиллесу, прошедшему *все* указанные точки, находиться в точке В (или в любой другой точке) в соответствующий момент времени t_i . Короче говоря, выполнение указанной

последовательности пробежек и присутствие Ахиллеса в точке В логически *совместимы*. Но *нашей* целью при анализе *Прямой Дихотомии* является не установление того, совместимы они или нет (здесь, благодаря П. Бенацерафу, все ясно), а поиск непротиворечивого описания действия, которое должно быть совершено с Ахиллесом для того, чтобы он попал в точку В, если Ахиллесом выполнена Z-последовательность пробежек (то, что без осуществления этого действия Ахиллес не достигнет В, мы показали выше). Для того чтобы предоставить такое описание, необходимо ответить на вопросы:

– из какой именно точки Ахиллес был перемещен этим действием? и

– в какой именно момент времени он находился в той точке, из которой он был перемещен?

И указание на то, что после выполнения *всех* пробежек из Z-последовательности пробежек (от точки А до $L/2$, от $L/2$ до $3L/4$, от $3L/4$ до $7L/8$, ...), Ахиллес может находиться в В – т. е. на то, что конъюнкция предложений «Ахиллес выполнил указанную Z-последовательность пробежек» и «Ахиллес находится в В» не влечет противоречия – не дает ответа на эти вопросы.

Мы получили, что, в соответствии с *Прямой Дихотомией*, для достижения точки В Ахиллес должен выполнить все пробежки из указанной Z-последовательности пробежек, и, кроме того, после выполнения Ахиллесом всех таких пробежек должно быть выполнено еще и некоторое *дополнительное* действие, состоящее в перемещении Ахиллеса в точку В. Но «перемещение» такого точечного объекта, как рассматриваемый нами Ахиллес, может осуществляться только из *определенной* точки пространства и начиная с *определенного* момента времени (а именно, начиная с того момента времени, когда Ахиллес находится в указанной *определенной* точке пространства) в другую *определенную* точку пространства в соответствующий прибытию в эту точку пространства момент времени. И проблема состоит в том, что не существует той точки в пространстве и того момента времени, которые характеризуют положение Ахиллеса в пространстве и времени *при* выполнении им всех пробежек из указанной Z-последовательности пробежек, но *до* осуществления перемещения Ахиллеса в точку В. Это значит, что не может быть выполнено последнее действие, необходимое для достижения Ахиллесом В и состоящее в перемещении Ахиллеса в точку В в тот момент, в который завершено выполнение им указанной Z-последовательности пробежек, или в течение какого-либо интервала времени после этого момента, начиная с него или позже него. Следовательно, все условия, необходимые для перемещения Ахиллеса из А в В, не могут быть выполнены. Но тогда Ахиллес не может достичь точки В.

Уклониться от этого вывода можно, если отказаться признавать, что после выполнения *любого* действия (в том числе и сложного действия, состоящего в выполнении *всех* пробежек из указанной Z-последовательности пробежек) Ахиллес находится в *определенной* точке пространства и в *определенный* момент времени. Однако это противоречило бы условию (1), в котором утверждается, что Ахиллес движется *последовательно* на [АВ].

Другим возражением могло бы быть рассуждение по аналогии с объяснением П. Бенаццерафом ситуации с Лампой Томсона⁵. П. Бенаццераф показывает, что в некоторых возможных мирах Лампа Томсона включена после совершения бесконечной последовательности нажатий на ее выключатель, а в некоторых других возможных мирах она выключена, так что Z -последовательность нажатий не определяет состояние Лампы Томсона в моменты времени *после* выполнения этой Z -последовательности. Аналогично, Ахиллес в некоторых возможных мирах сразу же после выполнения Z -последовательности пробежек окажется в конечной точке интервала $[AB]$, а в других возможных мирах окажется в других точках (не обязательно, что эти точки лежат в этих мирах на интервале $[AB]$). Каждый из этих сценариев непротиворечив. Однако благодаря какому именно действию Ахиллес окажется в различных возможных мирах в этих точках? Состояние Лампы Томсона (включена или выключена) через 2 с не определяется Z -последовательностью нажатий выключателя, осуществленных на временном интервале $[0 с, 1 с)$. Местонахождение же Ахиллеса, хотя и не определяется его пробежками на интервале $[AB]$, все-таки должно определяться каким-то действием, а именно, перемещением Ахиллеса.

В ситуации с *Лампой Томсона* причина состояния Лампы в момент времени 2 с не рассматривается. В этом ситуация с *Прямой Дихотомией* кардинально отличается от ситуации с *Лампой Томсона*, поскольку в *Прямой Дихотомии* причиной того, что Ахиллес занимает какое-либо положение в пространстве после выполнения этой Z -последовательности пробежек, является *только* дополнительное перемещение Ахиллеса (не совпадающее с какой-либо пробежкой из Z -последовательности пробежек и со всей этой последовательностью пробежек целиком, выполнения которых, как показал П. Бенаццераф, недостаточно для того, чтобы Ахиллес занял это положение в пространстве; а значит, выполнения Z -последовательности пробежек недостаточно для того, чтобы Ахиллес занял это положение в пространстве). И, как мы видели, последнее перемещение Ахиллеса может осуществляться только из *определенной* точки на $[AB]$, но ни одна точка не может быть той точкой на $[AB]$, в которой Ахиллес находится после выполнения Z -последовательности пробежек.

При желании можно попытаться уменьшить различие между *Лампой Томсона* и *Прямой Дихотомией* и сказать, что причиной того, что в некоторых возможных мирах Лампа Томсона включена, является то, что в этих мирах была выполнена Z -последовательность ее включений и выключений. Также причиной того, что в других возможных мирах Лампа Томсона была выключена, является то, что в этих мирах была выполнена *та же самая* Z -последовательность включений и выключений Лампы. Получается, что в разных возможных мирах одна и та же причина имеет различные следствия, что может показаться слишком странным, или требующим разработки подходящей теории причинности. Но нам сейчас нет нужды детально анализировать причинность, поскольку ситуацию с Лампой Томсона и *Прямой Дихотомией* можно изложить и без использования термина «причина», поскольку «причину»

⁵ [См.: Thomson, 1954]. Представим себе лампу, включенную 1/2 минуты, затем сразу же выключенную 1/4 минуты, затем сразу же снова включенную 1/8 минуты, и т. д. до бесконечности. Будет лампа Томсона включена или выключена через минуту после того, как ее впервые включили?

в приведенных выше рассуждениях можно заменить на «необходимое условие». Необходимым условием того, что в некотором возможном мире W Лампа Томсона включена в момент времени 2 с, в W является выполнение Z -последовательности включений и выключений Лампы в W . Необходимым условием того, что в некотором возможном мире Ахиллес занимает какое-либо положение в пространстве, является выполнение Ахиллесом Z -последовательности пробежек. Однако в случае *Прямой Дихотомии* мы задаемся еще и вопросом: при условии выполнения Ахиллесом Z -последовательности пробежек, совершения какого действия *достаточно* для достижения Ахиллесом определенного положения в пространстве? Ответ на этот вопрос состоит в том, что таким действием в рамках *Прямой Дихотомии* может быть только дополнительное перемещение Ахиллеса (т. е. перемещение, не совпадающее ни с одной пробежкой из Z -последовательности пробежек, и не совпадающее с выполнением Z -последовательности пробежек целиком); но любое действие, которое может рассматриваться в качестве такого перемещения, не удовлетворяет требованиям к перемещению. В случае же *Лампы Томсона* мы не ставим аналогичного вопроса: при условии выполнения Z -последовательности включений и выключений Лампы Томсона, какого действия *достаточно* для того, чтобы Лампа была в момент времени 2 с включена (или выключена)?

Мы получили, что тезис «Ахиллес не сможет достичь точки В» не может быть оспорен на основании того, что достижение Ахиллесом точки В (как и любой другой точки) логически возможно – при условии, что Ахиллесом выполнена Z -последовательность пробежек, описанная в *Прямой Дихотомии*. Действительно, это возможно, но лишь до тех пор, пока мы не приняли несколько весьма естественных дополнительных условий, очерченных выше. Заметим, что аналогично можно представить в виде корректного аргумента *Обращенную Дихотомию*, а также *Ахиллеса и черепаху*. В первом случае доказываемся, что Ахиллес, находясь в точке В, не может переместиться на интервал $[AB]$. Во втором случае доказываемся, что Ахиллес не может из точки А дойти до точки Z, где Z – та точка, перед которой величина интервалов между Ахиллесом и черепахой стремится к нулю (т. е. та точка, в которой, в соответствии с математическим расчетом, Ахиллес должен догнать черепаху).

Заключение

Мы получили, что *Прямая Дихотомия* и *Обращенная Дихотомия* являются действительно сильными аргументами, но приведенное выше их изложение должно быть скорректировано. Ключевая посылка этих аргументов о невыполнимости бесконечной последовательности действий за конечное время может быть отброшена как необоснованная. Можно допустить, что, например, в *Прямой Дихотомии* Ахиллес, изначально находившийся в точке А, может пройти весь интервал $[AB]$. Но прохождения Ахиллесом всего интервала $[AB]$ *недостаточно* для появления Ахиллеса в точке В при условии (1), т. е. при условии, что Ахиллес должен пройти весь интервал от А до В не останавливаясь и последовательно. Действительно, не существует перемещения, благодаря которому Ахиллес окажется в точке В – ведь ни одно из описываемых в *Прямой Дихотомии* сокращающихся перемещений Ахиллеса не переносит его в точку В.

Это означает, что для того, чтобы Ахиллес достиг точки В, должно быть совершенно некоторое дополнительное перемещение, завершающееся в точке В. Но это противоречит следующему допущению:

(2) Если Ахиллес был перемещен, то имеется точка, из которой он был перемещен, и точка, в которую он был перемещен.

Действительно, при выполнении Ахиллесом всей бесконечной последовательности перемещений, описываемых в *Прямой Дихотомии*, Ахиллес, который, в силу (1), выполнял эту последовательность перемещений, двигаясь последовательно, без остановок и без скачков, не может находиться:

– ни в одной точке на [АВ), поскольку в этом случае будет либо выполнена не вся последовательность перемещений, либо Ахиллес возвратится назад, что запрещено положением (1);

– вне [АВ], поскольку Ахиллес, в силу (1), не может совершать скачков;

– в точке В, поскольку не существует ни одного перемещения в Z-последовательности перемещений, описываемых в *Прямой Дихотомии*, которое заканчивалось бы в точке В.

Следовательно, Ахиллес, после выполнения Z-последовательности перемещений, нигде не находится. Но, тогда, не существует точки, из которой его надлежит переместить, и, в силу (2), перемещение Ахиллеса в какую-либо точку не может быть осуществлено.

Таким образом, при изложении *Прямой Дихотомии* ключевая посылка этого аргумента о невыполнимости бесконечной последовательности действий за конечное время должна быть заменена на допущение (2), кажущееся гораздо более приемлемым. Аналогично исправляется и *Обращенная Дихотомия*.

Список литературы / References

Берестов, И. В. (2021). Содержит ли современный анализ затруднений с зеноновскими последовательностями решение *Дихотомии*? *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 28-36. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.28-36.

Berestov, I. V. (2021). Does Contemporary Analysis of Difficulties with Zeno Sequences Contain a Solution to the *Dichotomy*? *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 1. pp. 28-36. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.28-36. (In Russ.)

Берестов, И. В. (2020). Специфика преемственности концепций в элейской философской школе. *Respublica Literaria*. Т. 1. № 2. С. 28-51. DOI: 10.47850/RL.2020.1.2. 28-51.

Berestov, I. V. (2020). A Feature of the Conception Inheritance in the Eleatic School of Philosophy. *Respublica Literaria*. Vol. 1. no. 2. pp. 28-51. DOI: 10.47850/RL.2020.1.2.28-51. (In Russ.)

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. (1989). Ред. и пер. А. В. Лебедев. М.: Наука. Lebedev, A. V. (1989). (ed. and transl.). *Fragments of Early Greek Philosophers*. Part 1. Moscow. (In Russ.)

Benacerraf, P. (2001). Tasks, Supertasks, and the Modern Eleatics. In Salmon, W. C. (ed.) *Zeno's Paradoxes*. Indianapolis. Hacklett. pp. 103-129. (Originally published in 1962).

Diels H., Kranz W. (Hrsg.). (1951-1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (=DK). Bd I–II. Die sechste Auflage. Hildesheim. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

Hawthorne, J. (2000). Before-Effect and Zeno Causality. *Noûs*. Vol. 34. no. 4. pp. 622-633.

Laks, A, Most, G.W. (eds. and transl.). (2016). *Early Greek Philosophy*. Vol. V. Part 2. Cambridge (Mass., USA). London (UK). Harvard University Press. 801 p. (Loeb Classical Library; Vol. 528)

Lee, H. P. D. (ed. and transl.) (1936). Zeno of Elea. Text, with Translation and Notes (= Lee). Cambridge. Cambridge University Press. Pp. vi, 125. (Ser. Cambridge Classical Studies)

Papa-Grimaldi, A. (1996). Why Mathematical Solutions of Zeno's Paradoxes Miss the Point: Zeno's One and Many Relation and Parmenides' Prohibition. *Review of Metaphysics*. Vol. 50. no. 2. pp. 299-314.

Thomson, J. F. (1954). Tasks and Super-Tasks. *Analysis*. Vol. 15. pp. 1-13.

Сведения об авторе / Information about the author

Берестов Игорь Владимирович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: berestoviv@yandex.ru, <http://orcid.org/0000-0003-0782-761X>

Статья поступила в редакцию: 15.10.2021

После доработки: 27.10.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Berestov Igor – Candidate of Philosophy, Senior Researcher of the Institute of Philosophy and Law (IPL), Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva str., 8, e-mail: berestoviv@yandex.ru, <http://orcid.org/0000-0003-0782-761X>

The paper was submitted: 15.10.2021

Received after reworking: 27.10.2021

Accepted for publication: 01.11.2021

УДК 164.3

О ФОРМАЛИЗАЦИИ ПРИНЦИПА ПОЗНАВАЕМОСТИ У ЭДЖИНГТОН

Е. В. Борисов

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
borisov.evgeny@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается формализация принципа познаваемости в терминах эпистемической логики, предложенная Дороти Эджингтон в качестве решения проблемы Фитча. Данная формализация интересна тем, что она блокирует парадокс Фитча и при этом – в неформальном понимании – имеет ясный и интуитивно привлекательный смысл. Однако, как показано в статье, формально-семантическая теория, лежащая в основе этой формализации, содержит два существенных пробела: 1) в ней не определена интерпретация оператора актуальности; 2) в ней не определен формально-семантический способ репрезентации знаний агента. Главный тезис статьи имеет критический характер и состоит в том, что пока не восполнены эти пробелы, предложенная Эджингтон концепция не может считаться решением проблемы Фитча.

Ключевые слова: эпистемическая логика, принцип познаваемости, парадокс Фитча, Эджингтон, ситуационная семантика, оператор актуальности.

Для цитирования: Борисов, Е. В. (2021). О формализации принципа познаваемости у Эджингтон. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 4. С. 43-51. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.43-51.

ON EDGINGTON'S FORMALIZATION OF THE PRINCIPLE OF KNOWABILITY

E. V. Borisov

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
borisov.evgeny@gmail.com

Abstract. The formalization of the principle of knowability suggested by Dorothy Edgington is examined. This formalization has been suggested as a solution to the Fitch problem. It is interesting in that it blocks the Fitch argument and, in informal reading, makes a clear and intuitively appealing sense. On the other hand, as is shown in the paper, the semantic theory behind this formalization has two significant gaps: 1) it does not define the interpretation of actuality operator, and 2) it does not define the semantic way of representing the agent's knowledge. The main outcome of the papers is critical. It is to the effect that unless those gaps are filled, Edgington's theory cannot count as a solution to the Fitch problem.

Keywords: epistemic logic, the principle of knowability, the Fitch paradox, Edgington, situation semantics, actuality operator.

For citation: Borisov, E. V. (2021). On Edgington's Formalization of the Principle of Knowability. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 43-51. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.43-51.

Введение

Статья посвящена одной из проблем, связанных с принципом познаваемости. В неформальной формулировке этот принцип гласит: *Все факты познаваемы*. Эпистемологический оптимизм, выражаемый этим принципом, интуитивно привлекателен, даже если мы ограничиваем область его применимости. (Например, если мы сомневаемся в познаваемости микромира, мы можем применять этот принцип только к фактам макромира.) Проблема, о которой пойдет речь, широко известна как «парадокс Фитча». Она возникает при попытке формализовать этот принцип в терминах эпистемической логики. Наиболее естественная логическая формализация данного принципа такова:

$$(1) \quad \varphi \rightarrow \Diamond K\varphi$$

Данная формализация естественна, поскольку трактует познаваемость как возможность быть известным, что вполне соответствует интуитивному смыслу слова «познаваемость». Проблема состоит в том, что, как показал Ф. Фитч в [Fitch, 1963], (1) вместе с двумя интуитивно привлекательными принципами имеет следствием крайне контринтуитивный тезис, что все факты известны. Интуитивно привлекательные принципы, о которых идет речь, таковы:

- Принцип фактивности знания: $K\varphi \rightarrow \varphi$ (все известное истинно).
- Принцип дистрибутивности знания относительно конъюнкции: $K(\varphi \& \psi) \rightarrow K\varphi \& K\psi$ (если известна конъюнкция двух пропозиций, то известна и каждая пропозиция в отдельности).

Аргумент Фитча показывает, что если принять (1) и упомянутые принципы в качестве аксиом, то одной из теорем окажется формула $p \rightarrow Kp$:

I	$p \& \sim Kp$	допущение (p – неизвестный факт)
II	$\Diamond K(p \& \sim Kp)$	применение (1) к I
III	$\Diamond (Kp \& K \sim Kp)$	применение принципа дистрибутивности к II
IV	$\Diamond (Kp \& \sim Kp)$	применение принципа фактивности к III
V	$\sim \Diamond (Kp \& \sim Kp)$	теорема ¹
VI	$\sim (p \& \sim Kp)$	поскольку I приводит к противоречию между IV и V
VII	$p \rightarrow Kp$	эквивалентно VI в классической логике

Конечно, результат этого аргумента – тезис об известности всех фактов – неприемлем. Реакции на этот аргумент, представленные в литературе, весьма разнообразны. Например, некоторые авторы считают, что логика познаваемости должна быть интуиционистской, и на этом основании отвергают переход от VI к VII (в интуиционистской логике эти формулы не эквивалентны). Некоторые предлагают альтернативные трактовки понятия познаваемости, в которых последняя не определяется через знание (соответственно, в формализации

¹ Это частный случай теоремы логики K о невозможности противоречия: $\sim \Diamond (\varphi \& \sim \varphi)$. Эпистемическая логика содержит все теоремы K, в том числе и эту.

принципа познаваемости не используется оператор «К»); некоторые ограничивают или даже полностью отвергают принцип познаваемости; наконец, есть авторы, которые предлагают альтернативные формализации этого принципа. Анализ существующих подходов к проблеме выходит за рамки данной статьи [см. обзор литературы в: Salerno, 2009; Brogaard, Salerno, 2019]. Задача данной статьи – критический анализ одного из решений, а именно решения Д. Эджингтон. Оно было предложено в [Edgington, 1985] и получило дальнейшую разработку в [Edgington, 2010]².

Эджингтон придерживается последней из перечисленных выше стратегий решения проблемы: она предложила новую формализацию принципа познаваемости, которая, по ее мнению, отражает его интуитивный смысл, но при этом блокирует аргумент Фитча. Следующие разделы статьи посвящены изложению и критике данной концепции.

Концепция Эджингтон

Формализация принципа познаваемости, предложенная Эджингтон, такова:

$$(2) \quad A\phi \rightarrow \Diamond KA\phi,$$

где «А» – оператор актуальности. Эта формализация имеет две особенности. Во-первых, она ограничивает применимость принципа познаваемости действительными фактами. Во-вторых, она основана на трактовке познаваемости как наличия контрфактического знания о действительности. В самом деле: в консеквенте (2) оператор «К» находится в области действия оператора возможности, что означает, что речь идет о контрфактическом знании; в то же время предмет знания представлен как формула, в которой главным оператором является оператор актуальности, т. е. речь идет о знании о действительности. Таким образом, консеквент (2) представляет, по выражению Эджингтон, знание о действительности «на модальном расстоянии» (from a modal distance) [Edgington, 2010, p. 42]. Ниже будет показано, что эта особенность концепции Эджингтон порождает вопрос, на который сама Эджингтон ответа не дает, что делает ее концепцию существенно неполной.

Концепция Эджингтон имеет два значительных достоинства. Прежде всего, она блокирует аргумент Фитча. Действительно, если допустить, что p – действительный факт, который в действительности неизвестен, т. е. допустить $A(p \& \sim Kp)$, а затем последовательно применить к данной формуле (2), дистрибутивность³ и фактивность, мы получим $\Diamond(KA p \& A \sim Kp)$. Последняя формула, в отличие от IV – ее «двойника» в аргументе Фитча, не содержит противоречия и, следовательно, не имеет контринтуитивных следствий. Кроме того, в неформальном понимании она имеет вполне ясный и интуитивно привлекательный смысл. Остаток данного раздела посвящен неформальному смыслу данной концепции.

² Концепция Эджингтон, представленная в статье 1985 г., была подвергнута критике в ряде работ Уильямсона [Williamson, 1987; Williamson, 2000], Кванвига [Kvanvig, 2006], Дженкинса [Jenkins, 2007], Фара [Fara, 2010] и др. Статья 2010 г. содержит ответ на критику. См. также апологетическую публикацию Рюкерт [Rückert, 2004] и мою критику его аргументов в [Borisov, 2021].

³ С той только разницей, что на этот раз нам нужно будет распределить относительно конъюнкции сначала «А», затем «К». Мы можем это сделать: дистрибутивность «А» относительно конъюнкции очевидна.

Принципиальная особенность концепции Эджингтон состоит в том, что для интерпретации (2) она предлагает использовать не семантику возможных миров, но семантику возможных ситуаций (ситуационную семантику), разработанную Хамберстоуном в [Humberstone, 1981]. Поэтому здесь следует дать определение ситуации и отметить существенные для дальнейшего свойства ситуаций в его семантике. Говоря неформально, ситуация – это любой фрагмент возможного мира, который делает истинными или ложными некоторые (не обязательно все) пропозиции. Ситуацию можно определить, задав минимальный набор пропозиций, которые должны быть в ней истинными; ниже я буду использовать для этого квадратные скобки. Определим, например, ситуации s и t следующим образом:

s = [Снег бел. Трава зелена.]

t = [Снег бел. Трава зелена. Пушкин лыс.]

Свойства ситуаций, которые нам потребуются ниже, таковы:

- (a) Пропозиции могут быть истинными, ложными и неопределенными относительно ситуаций. Например, пропозиция «Трава зелена» истинна относительно s и t ; пропозиция «Трава не зелена» ложна относительно s и t ; пропозиция «Пушкин лыс» истинна относительно t и не определена относительно s .
- (b) Ситуация может быть частью другой ситуации, например, s является частью t . Отношение «быть частью» интуитивно очевидно и не нуждается в определении. Отмечу только, что это отношение рефлексивно: каждая ситуация является частью себя самой.
- (c) Существуют максимальные ситуации, т. е. ситуации, которые не являются частями каких-либо *других* ситуаций. Такие ситуации называются возможными мирами.
- (d) Для любых ситуаций s и t и для любой пропозиции p : если s – часть t , и p имеет определенное истинностное значение (т. е. является истинной или ложной) в s , то ее истинностное значение в t идентично ее истинностному значению в s . В более свободной формулировке: истинностное значение пропозиций, если оно определено для части, сохраняется при переходе от части к целому.

Основание, по которому Эджингтон предпочитает ситуационную семантику семантике возможных миров, обусловлено ее трактовкой познаваемости. Как отмечено выше, познаваемость – это существование контрфактического знания о действительности. Действительность можно понимать двояко: как действительный мир и как действительную ситуацию. Соответственно, знание о действительности предполагает возможность идентификации действительности как мира или как ситуации. Для реально существующих агентов – людей и человеческих коллективов – идентификация мира невозможна в силу его необозримости, но вполне возможна идентификация некоторых (достаточно «компактных» и поэтому обозримых) ситуаций. Поскольку мы рассматриваем принцип познаваемости применительно к людям, а не, например, к лапласовским демонам, и поскольку (2) предполагает способность агентов идентифицировать действительность, мы должны понимать действительность как ситуацию или некоторое множество ситуаций.

В заключении раздела воспроизведу один из примеров, которыми Эджингтон иллюстрирует интуитивный смысл ее концепции [Edgington, 1985, pp. 565-566]. К Земле приближается комета, и у ученых появляется шанс выяснить с помощью космической миссии, имеются ли на ней органические вещества. Действительный ответ на этот вопрос – обозначим его «р» – пока неизвестен, т. е. имеет место $p \& \sim Kp$. При этом комета находится в процессе распада, поэтому шанс является последним. К комете был направлен космический аппарат, но миссия провалилась, и сложилась ситуация s_1 , в которой формула $p \& \sim Kp$ осталась истинной. Эта ситуация является действительной, поэтому мы имеем также $A(p \& \sim Kp)$. Рассмотрим контрфактическую ситуацию s_2 , в которой миссия удалась; в остальном s_2 максимально близка к s_1 . Контрфактические агенты в s_2 знают p ; кроме того, они знают, что *если бы миссия провалилась*, имело бы место $p \& \sim Kp$. Говоря «если бы миссия провалилась», они воображают ситуацию, в которой миссия провалилась, а в остальном максимально близкую к их ситуации. Таким образом, они воображают именно ситуацию s_1 . Но s_1 – это действительная ситуация, следовательно, контрфактические агенты в s_2 знают, $A(p \& \sim Kp)$, т. е. в s_2 истинно $KA(p \& \sim Kp)$. Но s_2 – это альтернатива s_1 , следовательно, в s_1 истинно $\diamond KA(p \& \sim Kp)$. Данный пример показывает: 1) что факт действительности может быть предметом контрфактического знания; 2) что этот тезис применим даже к фактам, которые аргумент Фитча делает проблематичными, т. е. к (действительным) фактам формы $p \& \sim Kp$. На мой взгляд, это делает предложение Эджингтон интуитивно привлекательным. Однако в следующем разделе я покажу, что оно требует доработки в формально-семантическом аспекте.

Критика концепции Эджингтон

Мой критический тезис состоит в том, что концепция Эджингтон содержит два существенных пробела, которые не позволяют рассматривать ее как завершенное решение проблемы. Первый пробел состоит в том, что Эджингтон не предложила семантической интерпретации оператора актуальности, который используется в (2). В самом деле, при попытке дать истинностную оценку формулам, содержащим оператор актуальности, в том числе (2), в семантике Хамберстоуна мы не можем использовать его дефиницию истины без изменений, потому что в формальном языке Хамберстоуна нет оператора актуальности, соответственно, в его дефиниции истины нет пункта для этого оператора. Таким образом, чтобы использовать семантику Хамберстоуна в концепции Эджингтон, в частности, чтобы семантически интерпретировать (2), необходимо дополнить дефиницию истины Хамберстоуна пунктом для «А». Эджингтон этого не делает, но это значит, что она предлагает формализм без семантической основы. Но формализм без семантической основы не может быть решением неформальной проблемы. Ниже я покажу, что восполнение указанного пробела в рамках ситуационной семантики – нетривиальная задача, и что наиболее естественные способы ее решения не совместимы с интуитивным смыслом (2).

Если бы мы имели дело с семантикой возможных миров, необходимая модификация семантических дефиниций была бы очевидна: мы включили бы в дефиницию модели наличие выделенного (действительного) мира, а в дефиницию истины – стандартный пункт, согласно

которому $A\phi$ истинна в произвольном мире, если и только если ϕ истинна в действительном мире. Но в ситуационной семантике мы не можем выделить отдельно взятую ситуацию как действительную: в ситуационной семантике действительных ситуаций *много*. В самом деле, очевидно, что когда мы используем фразы «в действительности», «на самом деле» и т. п., мы в разных контекстах подразумеваем разные действительные ситуации. Но если мы имеем много действительных ситуаций (а в моделях, соответствующих интуитивному пониманию действительности, их должно быть бесконечно много), то как определить условия истинности формулы $A\phi$ в произвольной ситуации s ? Это существенный вопрос, потому что от того, к какой из действительных ситуаций отсылает «А», зависит истинностное значение $A\phi$. Например, пусть ϕ – это пропозиция, что снег бел (соответственно, « $A\phi$ » означает «в действительности снег бел»). Конечно, в действительном *мире* ϕ истинна, поэтому она истинна также во всех действительных ситуациях, в которых цвет снега определен. Но есть действительные ситуации, в которых цвет снега не определен: если при определении истинностного значения $A\phi$ в ситуации s «А» отсылает к ситуации [Пушкин – наше все. Снег бел.], то $A\phi$ истинна в s ; если же «А» отсылает к ситуации [Трава зелена. Вода мокра.], то $A\phi$ не истинна в s .

Я вижу две возможности заполнения этой лакуны, но они обе неприемлемы в рамках концепции Эджингтон. Первая возможность состоит в том, что мы в качестве единственной действительной ситуации рассматриваем действительный *мир*, который, конечно, должен быть выделен в модели. В этом случае пункт дефиниции истины для оператора актуальности выглядит так:

- (3) Формула $A\phi$ истинна в ситуации s , если и только если ϕ истинна в действительном мире.

Эта формулировка звучит вполне естественно и отражает интуитивный смысл оператора актуальности (и его эквивалентов в естественном языке – фраз типа «в действительности») в алетических контекстах. Однако для эпистемических контекстов, о которых идет речь, т. е. для контекстов формы $KA\phi$, (3) не подходит, потому что предполагает способность агента знания идентифицировать действительный *мир*. Напомню, невозможность для реальных агентов идентифицировать миры мотивировала предложение Эджингтон использовать при интерпретации (2) ситуационную семантику, а не семантику возможных миров.

Другая возможность состоит в том, чтобы рассматривать в качестве действительных ситуаций все фрагменты действительного мира (опять же, выделенного в модели) и интерпретировать оператор актуальности следующим образом:

- (4) Формула $A\phi$ истинна в ситуации s , если и только если существует ситуация t , такая что t является частью действительного мира, и ϕ истинна в t .

На первый взгляд кажется, что эта формулировка позволяет избежать трудности, которую порождает (3) в связи с контекстами вида $KA\phi$, потому что в этом случае знание о действительном предполагает способность агента идентифицировать ситуации, а не миры.

Но если учесть упомянутые выше свойства ситуаций в смысле Хамберстоуна, то нетрудно видеть, что (3) и (4) эквивалентны, поэтому проблемы, порождаемые первой формулировкой, имеют место и для второй. Эквивалентность (3) и (4) показывает следующее рассуждение. Допустим, $A\phi$ истинна в s в смысле (3). Это значит, что ϕ истинна в действительном мире. В силу рефлексивности отношения «быть частью», действительный мир является своей частью. Следовательно, существует часть действительного мира, в которой ϕ истинна, что означает истинность $A\phi$ в s в смысле (4). И наоборот: допустим, $A\phi$ истинна в s в смысле (4). Это значит, что ϕ истинна в некоторой ситуации t , которая является частью действительного мира. В силу свойства ситуаций (d), все, что истинно в t , истинно и в действительном мире. Следовательно, ϕ истинна в действительном мире, а значит, $A\phi$ истинна в s в смысле (3). Итак, истинность в смысле (3) влечет истинность в смысле (4), и наоборот. Поэтому неприемлемость (3) в концепции Эджингтон влечет за собой и неприемлемость (4)⁴.

Второй существенный пробел в концепции Эджингтон связан с интерпретацией эпистемического оператора. Как и в случае с «А», Эджингтон не прописывает явным образом пункт дефиниции истины для формул вида « $K\phi$ ». Поскольку она предлагает использовать семантику Хамберстоуна, естественно предположить, что она принимает этот пункт в его версии. Но у Хамберстоуна знания агента репрезентируются отдельной ситуацией (в отличие от стандартной семантики возможных миров, где знания агента репрезентируются эпистемическим отношением достижимости между мирами). При таком подходе формула $K\phi$ истинна в ситуации s , если и только если ϕ истинна в t , где t – это ситуация, репрезентирующая знания агента в s . Если мы примем этот способ репрезентации знания, то истинностная оценка формул вида $KA\phi$ порождает еще одну проблему. В самом деле, допустим, мы каким-то образом определили актуальную ситуацию @ и включили в дефиницию истины стандартный пункт для оператора актуальности: *$A\phi$ истинна в s , если и только если ϕ истинна в @*. Эта дефиниция имеет нелепое следствие, что если ϕ истинна в @, то $A\phi$ истинна во *всех* ситуациях, в том числе в ситуации, которая репрезентирует знания агента в какой бы то ни было ситуации. Но тогда получается, что в любой ситуации агент знает о действительности все, что имеет место в @. Иначе говоря, если ϕ истинна в @, то мы не можем вообразить ситуацию, в которой $KA\phi$ было бы неистинно: знание формы KA (...) при таком подходе не допускает вариативности при переходе от ситуации к ситуации. Это весьма контринтуитивный результат, и его необходимо каким-то образом предотвратить. Но как это сделать? Предполагает ли Эджингтон некоторую модификацию семантики Хамберстоуна, позволяющую решить эту проблему? Или имеет в виду иной способ репрезентации знаний агента? В ее публикациях этот вопрос остается открытым.

⁴ Рабинович и Сегерберг предложили любопытный вариант интерпретации оператора актуальности в двумерной семантике возможных миров [Rabinowicz, Segerberg, 1994]. Эта интерпретация интересна тем, что не фиксирует возможный мир как выделенный мир модели, но делает его зависимым от контекста. Эта семантика не вписывается в концепцию Эджингтон, потому что является версией семантики возможных миров, но не исключено, что указанная идея может быть адаптирована к специфике ситуационной семантики и использована при интерпретации (2).

Таким образом, в концепции Эджингтон не определена семантика для двух операторов, используемых в (2). Это лишает используемый ею формализм семантического смысла, поэтому пока эти пробелы не заполнены, ее концепция не может считаться решением проблемы Фитча.

Заключение

Предложенная Эджингтон формализация принципа познаваемости в терминах эпистемической логики имеет два значительных достоинства: она блокирует аргумент Фитча и является интуитивно привлекательной в неформальном понимании. Однако формально-семантический аспект ее концепции содержит два существенных пробела, без которых концепция остается незавершенной и не может быть решением проблемы Фитча. Эти пробелы состоят в следующем: 1) не определен формально-семантический смысл понятия действительности, что делает невозможной истинностную оценку формул формы Аф; 2) не определен формально-семантический способ репрезентации знаний агента, что делает невозможной истинностную оценку формул формы Кф. В частности, эти пробелы делают невозможной истинностную оценку предложенной Эджингтон формализации принципа познаваемости.

Список литературы / References

Borisov, E. (2021). Knowability without rigidity. *Filosofija. Sociologija*. Vol. 32. no. 3. pp. 194-202. DOI: 10.6001/fil-soc.v32i3.4491.

Brogaard, B., Salerno, J. (2019). *Fitch's Paradox of Knowability* [Online]. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/fitch-paradox/> (Accessed: 1 November 2019).

Edgington, D. (1985). The Paradox of Knowability. *Mind*. Vol. 94. pp. 557-568.

Edgington, D. (2010). Possible Knowledge of Unknown Truth. *Synthese*. Vol. 173. pp. 41-52. DOI: s11229-009-9675-9.

Fara, M. (2010). Knowability and Capacity to Know. *Synthese*. Vol. 173. pp. 53-73. DOI: s11229-009-9676-8.

Fitch, F. (1963). A Logical Analysis of Some Value Concepts. *Journal of Symbolic Logic*. Vol. 28. pp. 113-118.

Humberstone, L. (1981). From Worlds to Possibilities. *Journal of Philosophical Logic*. Vol. 10. pp. 313-339.

Jenkins, C. S. (2007). Anti-realism and Epistemic Accessibility. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. Vol. 132. pp. 525-551. DOI: 10.1007/s11098-005-2533-9.

Kvanvig, J. (2006). *The Knowability Paradox*. Oxford: Clarendon Press.

Rabinowicz, W, Segerberg, K. (1994). Actual Truth, Possible Knowledge. *Topoi*. Vol. 13. pp. 101-115.

Rückert, H. (2004). A Solution to Fitch's Paradox of Knowability. In Rahman, S., Symons, S., Gabbay, D. M., Bendegem, J. P. van (eds.) *Logic, Epistemology and the Unity of Science*. Dordrecht: Springer Science+Business Media B.V. pp. 351-380.

Salerno, J. (ed.) (2009). *New Essays on the Knowability Paradox*. Oxford: Oxford University Press.

Williamson, T. (1987). On the Paradox of Knowability. *Mind*. Vol. 95. pp. 256-261.

Williamson, T. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

Сведения об авторе / Information about the author

Борисов Евгений Васильевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, Николаева, 8, e-mail: borisov.evgeny@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-6587-9616>.

Статья поступила в редакцию: 15.10.2021

После доработки: 28.10.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Borisov Evgeny – Doctor of Philosophy, Chief Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva str., 8, e-mail: borisov.evgeny@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-6587-9616>.

The paper was submitted: 15.10.2021

Received after reworking: 28.10.2021

Accepted for publication: 01.11.2021

УДК 1 (091)

ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ НА ГРЕЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ В ПЕРИОД РАННЕГО ЭЛЛИНИЗМА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ И ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ЕЕ РЕШЕНИЮ

В. В. Бровкин

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)

v.brovkin@g.nsu.ru

Аннотация. В статье рассматривается проблема влияния политического развития Греции на раннюю эллинистическую философию. Показаны основные подходы к решению данной проблемы. Традиционный подход восходит к Г. В. Ф. Гегелю и Э. Целлеру. В его основе лежит представление об изменении характера греческой философии в условиях образования эллинистических монархий и упадка полиса в период раннего эллинизма. На первый план в философских учениях эллинизма выходит тенденция к отчуждению индивида от общества. Другой подход, представленный в работах П. Адо и Э. Брауна, основан на положении о сохранении в период раннего эллинизма полиса и, как следствие, тенденции к политической активности в греческой философии. Установлено, что оба подхода отличаются односторонностью в рассмотрении данной проблемы.

Ключевые слова: эллинистическая философия, отчуждение индивида от общества, политическая активность, эллинистические монархии, полис, Э. Целлер, А. Ф. Лосев, П. Адо, Э. Браун.

Для цитирования: Бровкин, В. В. (2021). Влияние социально-исторического развития на греческую философию в период раннего эллинизма: постановка проблемы и основные подходы к ее решению. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 4. С. 52-65. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.52-65.

THE INFLUENCE OF SOCIO-HISTORICAL DEVELOPMENT ON GREEK PHILOSOPHY IN THE PERIOD OF EARLY HELLENISM: STATEMENT OF THE PROBLEM AND BASIC APPROACHES TO ITS SOLUTION

V. V. Brovkin

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

v.brovkin@g.nsu.ru

Abstract. The article deals with the problem of the influence of the political development of Greece on the early Hellenistic philosophy. The main approaches to solving this problem are shown. The traditional approach goes back to G. W. F. Hegel and E. Zeller. This approach is based on the idea of changing the nature of Greek philosophy in the conditions of the formation of Hellenistic monarchies and the decline of the polis in the period of early Hellenism. The tendency to alienation of the individual from society comes to the fore in the philosophical teachings of Hellenism. Another approach, presented in the works of P. Hadot and E. Brown, is based on the position on the preservation of the polis in the period of early Hellenism and, as a result, the tendency to political activity in Greek philosophy. The one-sidedness of these approaches is shown.

Keywords: Hellenistic Philosophy, Alienation of the Individual from Society, Political Activity, Hellenistic Monarchies, Polis, E. Zeller, A. F. Losev, P. Hadot, E. Brown.

For citation: Brovkin V. V. The Influence of Socio-historical Development on Greek Philosophy in the Period of Early Hellenism: Statement of the Problem and Basic Approaches to its Solution. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 52-65. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.52-65.

В данной статье мы рассмотрим проблему влияния социально-исторического развития на греческую философию в период раннего эллинизма. Рамки отдельной публикации не позволяют нам представить собственное решение этой научной проблемы, поскольку оно связано с масштабным и комплексным исследованием. Поэтому мы ограничимся постановкой проблемы и рассмотрением основных подходов к ее решению. В истории Античности эпоха эллинизма занимает особое место. Это время, когда греческая культура распространилась на огромные пространства Азии и Африки. Одновременно с этим греческая цивилизация испытала значительное влияние со стороны Востока. В первую очередь это проявилось в политической сфере в виде появления нового типа государства – эллинистических монархий, которые в гораздо большей степени напоминали восточные деспотии, нежели греческие полисы. Эти изменения не могли не оказать влияния на развитие греческой философии, которая всегда была очень тесно связана с политическими процессами.

И здесь мы сталкиваемся с проблемой, которая, на наш взгляд, является недостаточно изученной. Это проблема влияния политического развития Греции на формирование эллинистической философии. Суть проблемы заключается в следующем. В научных кругах сложилось устойчивое мнение о тесной связи между образованием эллинистических монархий и появлением философских учений Эпикура, стоиков и скептиков. Принято считать, что исторические изменения, связанные с образованием эллинистических монархий, обусловили появление новых философских учений, в которых упор был сделан на морально-этической проблематике и практической составляющей. Считается, что такие характерные черты новых философских учений как индивидуализм, космополитизм, аполитичность, стремление к безмятежности и невозмутимости, а также к независимости от внешних обстоятельств сформировались в условиях гибели прежней политической системы, представленной свободными греческими полисами, и появления государств нового типа, для которых были характерны огромные пространства с многонациональным населением, а также восточно-деспотические методы управления. Связь между счастьем и жизнью гражданина полиса была нарушена. В новой политической реальности достижение счастливой жизни стало делом сугубо индивидуальным. Данный поворот, как принято считать, и был отражен в философских учениях эпохи эллинизма.

Однако данная точка зрения не учитывает два важных обстоятельства. Во-первых, в эпоху эллинизма полисная политическая организация в Греции не погибла. Полисная система просуществовала вплоть до завоевания Греции Римом в 146 г. до н. э. Более того, III в. до н. э. был ознаменован военно-политическим подъемом отдельных греческих полисов. Во-вторых, эпикурейцы, стоики, скептики, перипатетики, академики, киники не отгородились от мира и не отказались от участия в государственных делах. История знает массу примеров

активного участия эллинистических философов в политике. Очевидно, что деятельность философов на политическом поприще должна была иметь обоснование на теоретическом уровне, что в свою очередь ставит под сомнение распространенное в науке представление об эллинистической философии как исключительно индивидуалистической и отчуждённой от общественно-политической реальности.

В обозначенной нами научно-исследовательской проблеме имеется еще одна немаловажная деталь, о которой необходимо упомянуть. Речь идет о ее хронологических рамках. Дело в том, что интересующие нас изменения в политической сфере и философии произошли в очень короткий период времени. Это буквально несколько десятилетий в конце IV – начале III вв. до н. э. В истории Античности это время принято считать периодом раннего эллинизма. Поскольку основные черты эпохи эллинизма сформировались в этот период, то именно он для нас представляет наибольший интерес. Поэтому наше исследование мы ограничим периодом раннего эллинизма, временем образования эллинистических монархий и появления новых философских учений. Таким образом мы полагаем, что проблема влияния политического развития Греции на античную философию в период раннего эллинизма является действительно актуальной и заслуживает пристального и всестороннего исследования.

Проблеме влияния политического развития Греции на формирование эллинистической философии традиционно уделяется внимание в научно-исследовательских кругах. Но в основном данная проблема рассматривается в общих и обзорных трудах, посвященных истории философии, античной этике, политической мысли, а также отдельным философам и философским школам. Первым мыслителем, обратившим внимание на связь между историческим развитием и греческой философией, был Г. В. Ф. Гегель. В «Лекциях по истории философии» немецкий философ отметил, что философия Платона и Аристотеля принадлежала греческому миру, в котором существовала тесная связь между отдельным индивидом и его государством [Гегель, 1932, с. 325]. Философия же стоиков, эпикурейцев и скептиков была порождена упадком греческого духа¹ и являлась философией римского мира. Согласно Г. В. Ф. Гегелю, живая индивидуальность духа греческого народа была подавлена и умерщвлена римским господством. В этих условиях субъект обратился к поиску внутренней свободы и достиг ее с помощью невозмутимости [Гегель, 1932, с. 324-325].

О связи между социально-историческим развитием и греческой философией в эпоху эллинизма говорит К. Маркс в своей докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Разделяя мысль Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркс задается вопросом о том, не представляют ли эпикуреизм, стоицизм и скептицизм «основные типы римского духа, ту форму, в которой Греция перекочевала в Рим?» [Маркс, Энгельс, 1956, с. 28]. К. Маркс вслед за Г. В. Ф. Гегелем также полагает, что в учениях Эпикура, стоиков и скептиков проявился закат греческой философии. Но в отличие от Г. В. Ф. Гегеля,

¹ Г. В. Ф. Гегель не дожидаясь введения И. Г. Дройзенем в научный оборот термина «эллинизм». В своем труде «Лекции по философии истории» Г. В. Ф. Гегель называет период, последовавший после походов Александра Македонского в 323 г. до н. э. и завершившийся завоеванием Греции Римом в 146 г. до н. э., третьим периодом греческой истории, который он также называет периодом упадка греческого духа [Гегель, 1993, с. 298-300].

К. Маркс подчеркивает историческую важность этих учений и полагает, что «они по своему существу являются настолько характерными, мощными и вечными, что даже современный мир должен был признать за ними полное духовное право гражданства» [Маркс, Энгельс, 1956, с. 28].

Важную роль в формировании представления о влиянии социально-исторических процессов на развитие греческой философии сыграл Э. Целлер. В своем главном труде «Греческая философия в ее историческом развитии» Э. Целлер подчеркивает, что «на самом деле нельзя игнорировать исторические обстоятельства, в которых должна была развиваться философия» [Zeller, 1880, p. 9]. Немецкий исследователь указывает на прямую связь между историческими процессами, происходившими в Греции, и философией [Zeller, 1880, p. 10]. По мнению Э. Целлера, в творчестве Платона и Аристотеля греческая философия достигла своей вершины. Это стало возможным благодаря политической свободе греков, в условиях которой им удалось раскрыть свои умственные и творческие способности [Zeller, 1880, p. 15]. Но нескончаемые междоусобные войны, которые велись в Греции, начиная с Пелопоннесской войны, в конечном итоге привели к тому, что ослабленные и разрозненные греки были завоеваны Македонией и утратили политическую независимость. В новых исторических условиях греки обратились к внутреннему миру человека как главному источнику счастья. В результате, появившиеся в эпоху эллинизма учения стоиков, Эпикура и скептиков были сосредоточены на идее обретения счастья независимо от внешних обстоятельств. Э. Целлер заключает, что стоическая апатия, эпикурейская и скептическая невозмутимость явились прямым следствием политической беспомощности эллинистической эпохи [Zeller, 1880, p. 17]. Э. Целлер дал такое решение проблемы влияния политических процессов на развитие эллинистической философии, которое будет являться основным в историко-философской науке на протяжении всего XX в. С некоторыми изменениями эта концепция продолжает успешно существовать и сегодня.

В отечественной науке представление о влиянии образования эллинистических монархий на развитие греческой философии также получило широкое распространение. Весьма интересной является точка зрения А. Ф. Лосева. Во-первых, по его мнению, эпоху эллинизма не следует рассматривать в качестве общественно-политического и культурного упадка Греции, поскольку смысл термина «упадок» «не научно-объективный, а оценочный» [Лосев, 2000, с. 7]. Во-вторых, А. Ф. Лосев полагает, что историк философии при исследовании греческой философии в эпоху эллинизма не должен отвлекаться на изучение всех тех исторических событий, которые происходили в Греции в это время. А. Ф. Лосев отмечает, что эллинистическая эпоха была так насыщена разнообразными событиями, что от знакомства с ними «начинает кружиться голова» [Лосев, 2000, с. 9]. При рассмотрении эллинистической философии важно только одно: «А именно тот самый общественно-политический и вообще тот исторический принцип, который явился для самостоятельных и разъединенных греческих полисов периода классики небывалой новостью. Это был межплеменной принцип военно-монархической организации. Никакие детали фактического осуществления этого принципа нисколько не могут нас здесь интересовать» [Лосев, 2000, с. 9]. Из этого принципа А. Ф. Лосев выводит главную черту политического, социально-экономического и культурного развития Греции в эпоху эллинизма – индивидуализм.

Не осталась в стороне и философия, в которой индивидуализм проявился в полной мере в виде присущего для стоиков, эпикурейцев и скептиков стремления к «охранению внутреннего покоя и безмятежности человеческой личности» [Лосев, 2000, с. 13]. Важно отметить, что представление об эллинистической философии как продукте своего времени, главной чертой которого был индивидуализм, порожденный утратой греками политической самостоятельности и образованием военно-бюрократических монархий, основывается на принципиальном отказе учитывать всю сложность политического развития Греции в данный исторический период. Э. Целлер, А. Ф. Лосев и все остальные сторонники данного подхода прямо заявляют, что при изучении греческой философии в эпоху эллинизма важно учитывать только один фактор политического развития Греции – образование эллинистических монархий. Все что не имеет отношения к последнему – совершенно несущественно и не заслуживает внимания.

Как нам представляется, наиболее емко и точно, хотя и несколько упрощенно, суть традиционного подхода к решению проблемы влияния социально-исторического развития на эллинистическую философию выразил С. И. Ковалев: «Великая греческая философия классического периода была исключительно продуктом полиса. Поэтому упадок полиса являлся и упадком философии» [Ковалев, 1936, с. 48]. Данный подход был господствующим в историко-философских кругах в XIX–XX вв. Теорию о том, что эллинистическая философия сформировалась в условиях гибели полисных идеалов, разделяют многие исследователи. К их числу относятся: В. Виндельбанд [Виндельбанд, 1995, с. 247-251], М. Поленц [Поленц, 2015, с. 27-32], Ф. Копплстон [Копплстон, 2003, с. 150-153], Б. Рассел [Рассел, 1998, с. 165-173], Дж. Реале и Д. Антисери [Реале, Антисери, 1997, с. 171-173], Дж. М. Брайант [Bryant, 1996, pp. 400-401], Д. Прайс [Price, 2008, pp. 83-85], В. Тарн [Тарн, 1949, с. 296], П. Левек [Левек, 1989, с. 108-118], Вл. Татаркевич [Татаркевич, 2000, с. 194], С. Н. Трубецкой [Трубецкой, 1997, с. 455- 458], О. Танхилевич [Танхилевич, 1926, с. 23–25], А. Н. Чанышев [Чанышев, 1999, с. 450- 453], В. Ф. Асмус [Асмус, 1976, с. 402-404], А. С. Богомолов [Богомолов, 2006, с. 271-272], А. С. Степанова [Степанова, 1995, с. 31]², А. А. Гусейнов [Гусейнов, 2003, с. 195-196], А. А. Столяров [Столяров, 1995, с. 12-13], А. Б. Ранович [Ранович, 1950, с. 291-294].

Однако представление о том, что эллинистическая философия была преимущественно философией отчуждения, и это было следствием политического упадка полиса, имеет два слабых места. Во-первых, весьма спорным является тезис о крушении греческого полиса в эпоху эллинизма. Историки уже давно установили, что полисы продолжали играть важную роль в культурной, социально-экономической и политической жизни эллинистического мира. Об этом говорят такие специалисты, как К. К. Зельин [Зельин, 1953, с. 145-156], Г. А. Кошеленко [Кошеленко, 1990, с. 141-185], Л. П. Маринович [Маринович, 1993, с. 211-214], С. К. Сизов [Сизов, 1989, с. 124-125], А. С. Шофман [Шофман, 1984, с. 194], Ф. Г. Мищенко [Мищенко, 2004, с. 463-611], Т. В. Блаватская [Блаватская, 1983, с. 33], О. Ю. Климов [Климов, 2010, с. 45], Р. В. Зарапин [Зарапин, 2016, с. 30-34], М. Ю. Серова [Серова, 2005, с. 49], Р. Бэлот [Balot, 2006, pp. 266-267], Й. Уэрдингтон [Worthington, 2014, p. 13], М. Х. Хансен [Hansen, 2004, pp. 16-22],

² При этом автор отмечает, что строй государств, образовавшихся после смерти Александра Македонского, «определялся сочетанием элементов греческого полиса и восточных монархий» [Степанова, 1995, с. 25].

Г. Шипли [ShIPLEY, 2007, pp. 52-72], Р. Биллоуз [Billows, 2003, pp. 196-215], Э. Бикерман [Бикерман, 1985, с. 147-149], П. Гарнсей [Garnsey, 2008, p. 401], А. Джованнини [Giovannini, 1993, pp. 266- 270], Р. Стротман [Strootman, 2011, p. 150], О. М. Нийф и Р. Олстон [van Nijf & Alston, 2011, pp. 5- 6].

В вопросе о развитии полиса в эпоху эллинизма среди исследователей нет единства. Кто-то полагает, что политической самостоятельностью полисы не обладали. Но это не мешало многим греческим городам оставаться центрами культуры и экономической деятельности. И в этом отношении греческие полисы продолжали играть большую роль в эллинистическом мире. Другие исследователи обращают внимание на то, что эллинистические полисы практически ничем не отличались от полисов классического периода. Имеется в виду высокий уровень автономии полисов. Согласно этой точке зрения, положение большинства греческих полисов в эпоху эллинизма почти не изменилось. Все политические и общественные учреждения, которые были присущи классическому полису, прежде всего Совет и Народное собрание, сохранились в греческих городах и в новую историческую эпоху. Единственное отличие – это отсутствие в эллинистическую эпоху полисов-гегемонов, наподобие Афин, Спарты или Фив. Еще одни исследователи отмечают расцвет в III в. до н. э. греческих федераций, прежде всего Ахейского и Этолийского союзов. Кроме этого подчеркивается, что несмотря на распространенное мнение об упадке полиса, в действительности в эпоху эллинизма отдельные полисы, например, Родос и Коринф, продолжали успешно развиваться и процветать. Также ряд исследователей полагает, что полисная система в эпоху эллинизма пережила период расцвета, поскольку многочисленные греческие города со всеми характерными для них чертами в большом количестве были основаны на Ближнем Востоке и в Египте. Отмечается, что крупнейшими эллинистическими полисами были Александрия Египетская и Антиохия. Таким образом, мы видим, что в современной исторической науке наблюдается большой интерес к проблеме греческого полиса в эпоху эллинизма. И что наиболее существенно для нашей работы – все эти исследования строятся вокруг тезиса о важной роли, которую играл греческий полис в это время.

Вторым слабым местом традиционного представления об эллинистической философии является тезис о господстве в ней тенденции к отчуждению индивида от общества. Современные западные исследователи все чаще отходят от данной точки зрения. Все больше появляется работ, в которых отмечается тенденция к политической активности в греческой философии в эпоху эллинизма. Д. Хам пишет, что на политическую мысль в эпоху эллинизма оказало влияние не только образование эллинистических монархий, но и усиление региональных объединений греческих полисов [Hahn, 2008, p. 457-476]. Наибольший интерес в политической области у эллинистических философов вызывали две темы – царская власть и конституционное устройство полисов. Д. Хам указывает на то, что именно в эллинистическую эпоху среди греческих интеллектуалов (Дикеарх, Полибий) особую популярность приобрела теория смешанного государственного устройства. По мнению Э. Брауна, эллинистических философов отличало стремление к участию в альтернативной политике. Э. Браун называет ее контркультурной политикой и полагает, что она заключалась в создании сообщества друзей у Эпикура и сообщества мудрецов у ранних стоиков [Brown,

2009, pp. 485-500]. П. Гарнсей полагает, что интерес философов к политике в эпоху эллинизма не угас, несмотря на то, что полисы потеряли политическую свободу [Garnsey, 2008, p. 403]. Об интересе ранних стоиков к политической философии и участию в государственных делах упоминают М. Скоуфилд [Schofield, 2008, pp. 435-456], Э. Лонг и Д. Седли [Long, Sedley, 1987, pp. 434-437]. О существовании тенденции к политической активности у Эпикура и эпикурейцев говорит Дж. Фиш [Fish, 2011, pp. 72-194]. Как отмечает Л. Навия, эта тенденция проявилась даже у отдельных киников [Navia, 1996, pp. 162-163].

Особое мнение в вопросе о влиянии социально-исторического развития на эллинистическую философию принадлежит П. Адо. Как полагает исследователь, представление о том, что греческая философия в эпоху эллинизма была результатом упадка полиса и утраты греками политической свободы и что ее главной чертой было отчуждение индивида от общества, является глубоко неверным. Свою позицию П. Адо аргументирует следующим образом. Во-первых, П. Адо ссылается на современные исследования, посвященные греческому полису в эпоху эллинизма, и заявляет, что в это время «во всех этих городах продолжалась напряженная культурная, политическая, религиозная жизнь» [Адо, 1999, с. 105]. Во-вторых, П. Адо обращает внимание на расцвет греческой науки в Александрии при Птолемах и подчеркивает, что этот невероятный подъем греческой культуры произошел не в демократических полисах, а именно в одном из эллинистических царств. Исследователь ставит под сомнение распространенный в науке тезис о тесной связи между политической свободой полисов и расцветом философии. Упомянув печальную судьбу Сократа и Анаксагора в демократических Афинах, П. Адо прямо задается вопросом о том, можно ли считать демократический строй благоприятным условием для развития философии. Как нам представляется, П. Адо хочет сказать о том, что политические изменения в эпоху эллинизма не оказали на греческую философию того значительного влияния, о котором традиционно принято говорить.

Похожим образом П. Адо рассуждает и о направленности философской деятельности, которая, по его мнению, «не претерпела столь радикального изменения, как это пытаются изобразить» [Адо, 1999, с. 106]. Исследователь не соглашается с мнением о том, что в эллинистической философии под влиянием политических изменений произошел поворот к индивидуалистической морали. Как полагает П. Адо, в античной философии во все времена сосуществовали две тенденции: стремление к политической деятельности и отказ от нее в пользу философской жизни. П. Адо показывает, как тенденция к отчуждению индивида от общества проявилась в философии Аристотеля и Платона. В то же время, в эллинистической философии, согласно исследователю, можно обнаружить проявление тенденции к политической активности. Несмотря на то, что подавляющее большинство философских сочинений этого времени не сохранилось, существующие источники свидетельствуют о том, что философская жизнь в эту эпоху была предельно насыщенной. Представители всех эллинистических философских школ, даже эпикурейцы, отнюдь не утрачивают интереса к политике. Философы служат советниками правителей и послами государств, участвуют в разработке политических и социальных реформ.

П. Адо не одинок в своих взглядах на развитие эллинистической философии. Похожие взгляды имеет Э. Браун. Данный исследователь также не разделяет представления об упадке полиса в эпоху эллинизма. Э. Браун полагает, что, несмотря на образование эллинистических монархий, полис продолжал оставаться центром жизни в греческом мире. Требование к гражданам полиса активно участвовать в политической деятельности Э. Браун называет господствующей идеологией в истории Греции и полагает, что она «продолжала оказывать влияние на протяжении всего эллинистического периода» [Brown, 2009, p. 486]. Несмотря на ослабление интереса греческих философов к политике в эллинистическую эпоху, они не отвернулись от участия в политической жизни полисов. Не согласен Э. Браун и с представлением о резком изменении характера эллинистической философии. Такие характерные черты эллинистической философии как космополитизм и стремление к тихой созерцательной жизни, как отмечает Э. Браун, появились в греческой философии задолго до походов Александра Македонского [Brown, 2008, pp. 79-81; Brown, 2006, p. 549]. И более того, по мнению Э. Брауна, в философии Платона и Аристотеля идея о созерцательной жизни как наилучшем образе жизни была выражена сильнее, чем в философии ранних стоиков и Эпикура [Brown, 2008, pp. 79-81]. Как мы видим, если сторонники традиционного подхода в вопросе о влиянии социально-исторического развития на раннюю эллинистическую философию делают акцент на разрыве между классической и эллинистической философией, то Э. Браун акцентирует внимание на преемственности эллинистической мысли с предыдущей философской традицией.

В заключительной части статьи мы постараемся отметить сильные и слабые места тех подходов, которые мы рассмотрели. Сильной стороной традиционного подхода к проблеме влияния социально-исторического развития на раннюю эллинистическую философию мы считаем отстаивание ее сторонниками положения о принципиальном существовании этого влияния. На наш взгляд, это положение является далеко не очевидным, что подтверждается тем, что даже сегодня не все исследователи античной философии связывают ее развитие с социально-историческими условиями. Мы полагаем, что главная заслуга Э. Целлера, А. Ф. Лосева и других сторонников традиционного подхода заключается именно в том, что они подчеркнули важность изучения греческой философии в контексте социально-исторического развития. Также сильной стороной этого подхода мы считаем установление тесной связи между образованием эллинистических монархий и ранней эллинистической философией. Для науки представляет большую ценность тезис о том, что в условиях политического упадка полиса и образования эллинистических монархий в философских учениях раннего эллинизма на первый план вышла тенденция к отчуждению индивида от общества. Несмотря на очевидный для нас спорный характер данного тезиса, нельзя не признать, что именно его существование подтолкнуло многих ученых к дальнейшим исследованиям в этой области. К числу слабых мест традиционного подхода мы можем отнести как раз содержательные моменты. Как мы показали выше, его сторонники игнорируют влияние на греческую философию полисных ценностей, которые сохранились

в период раннего эллинизма. В рамках данного подхода наблюдается явное преувеличение влияния тенденции к отчуждению индивида от общества и недооценка тенденции к политической активности.

Подход П. Адо обладает рядом несомненных достоинств. Мы согласны с П. Адо в том, что греческие полисы продолжали активно развиваться в эпоху эллинизма. Далее, на наш взгляд, П. Адо совершенно верно указывает на то, что образование эллинистических монархий не привело к упадку греческой философии. Очень важным и ценным мы считаем представление П. Адо о том, что в философии классического и эллинистического периодов сосуществовали две тенденции: стремление к политической активности и предпочтение тихой философской жизни. Если говорить о том, в чем мы не согласны с П. Адо, то это, прежде всего, его представление о том, что греческая философия не претерпела значительных изменений в эпоху эллинизма. В вопросе о влиянии социально-исторического развития на раннюю эллинистическую философию П. Адо занимает противоположную позицию по отношению к традиционному подходу. Если представители последнего делают упор на радикальном и одностороннем изменении характера греческой философии в период раннего эллинизма, то П. Адо, наоборот, не видит существенных отличий в соотношении основных тенденций между классической и эллинистической философией. Во многом соглашаясь с Э. Брауном и высоко оценивая его позицию в вопросе о влиянии социально-исторического развития на раннюю эллинистическую философию, мы, тем не менее, вынуждены не согласиться с ним по двум пунктам. Во-первых, в отличие от Э. Брауна, мы полагаем, что образование эллинистических монархий оказало значительное влияние на греческую философию. И, во-вторых, на наш взгляд, это влияние проявилось в усилении в греческой философии тенденции к отчуждению индивида от общества.

Подведем итоги. Как мы установили, вокруг проблемы влияния социально-исторического развития на греческую философию в период раннего эллинизма в науке сложилось два основных подхода. Первый подход, который мы называем традиционным, восходит к Г. В. Ф. Гегелю и Э. Целлеру. Представители данного подхода рассматривают эллинистическую философию как продукт гибели полисной системы и утраты греками политической свободы. Политические изменения, согласно данному подходу, привели к господству в греческой философии тенденции к отчуждению индивида от общества. Второй подход, сторонниками которого можно считать П. Адо и Э. Брауна, основан на опровержении тезиса о гибели полиса в эпоху эллинизма и на представлении об отсутствии кардинальных изменений в общей направленности эллинистической философии. Представители данного подхода отстаивают тезис о сохранении в философских учениях эллинизма тенденции к политической активности. Таким образом, в рамках каждого из этих подходов выделяется лишь одна тенденция в ранней эллинистической философии. Мы полагаем, что их односторонность делает необходимым проведение специального исследования, в котором бы учитывалось как влияние на раннюю эллинистическую философию обеих политических систем (эллинистических монархий и полиса), так и проявление в ней обеих тенденций (отчуждение индивида от общества и стремление к политической активности).

Список литературы / References

Адо, П. (1999). *Что такое античная философия?* М.

Ado, P. (1999). *What is Ancient Philosophy?* Moscow. (In Russ.)

Асмус, В. Ф. (1976). *Античная философия*. 2-е изд. М.

Asmus, V. F. (1976). *Ancient Philosophy*. Moscow. (In Russ.)

Бикерман, Э. (1985). *Государство Селевкидов*. М.

Bikerman, E. (1985). *The Seleucid State*. Moscow. (In Russ.)

Богомолов, А. С. (2006). *Античная философия*. 2-е изд. М.

Bogomolov, A. S. (2006). *Ancient Philosophy*. Moscow. (In Russ.)

Блаватская, Т. В. (1983). *Из истории греческой интеллигенции эллинистического времени*. М.

Blavatskaya, T. V. (1983). *From the History of the Greek Intelligentsia of the Hellenistic Time*. Moscow. (In Russ.)

Виндельбанд, В. (1995). *История древней философии*. Киев.

Windelband, W. (1995). *History of Ancient Philosophy*. Kiev. (In Russ.)

Гегель, Г. В. Ф. (1932). Лекции по истории философии. *Гегель, Г. В. Ф. Сочинения*. Кн. 2. Т. X. М.

Hegel, G. W. F. (1932). Lectures on the History of Philosophy. In *Hegel, G. V. F. Essays*. Book 2. Vol. X. Moscow. (In Russ.)

Гегель, Г. В. Ф. (1993). *Лекции по философии истории*. СПб.

Hegel, G. W. F. (1993). *Lectures on the Philosophy of History*. St. Petersburg. (In Russ.)

Гусейнов, А. А. (2003). *Античная этика*. М.

Guseynov, A. A. (2003). *Ancient Ethics*. Moscow. (In Russ.)

Зарапин, Р. В. (2016). Между свободой и империей: греческий полис в эллинистическом Египте *Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение*. № 11(20). С. 28-37.

Zarapin, R. V. (2016). Between Freedom and Empire. Greek Polis in Hellenistic Egypt. *RSUH/RGGU Bulletin Series History Philology Cultural Studies Oriental Studies*. no. 11(20). pp. 28- 37. (In Russ.)

Зельин, К. К. (1953). Основные черты эллинизма (социально-экономические отношения и политическое развитие рабовладельческих обществ Восточного Средиземноморья в период эллинизма). *Вестник древней истории*. № 4(46). С. 145-156.

Zelin, K. K. (1953). The Main Features of Hellenism (Socio-economic Relations and Political Development of Slave-owning Societies of the Eastern Mediterranean During the Hellenistic Period). *Journal of Ancient History*. no. 4(46). pp. 145-156. (In Russ.)

Климов, О. Ю. (2010). Полисный строй и демократия в городах Малой Азии эпохи эллинизма. *Вестник Санкт-Петербургского университета. История*. № 1. С. 39-47.

Klimov, O. Yu. (2010). Polis Democracy in the Hellenistic Cities of Asia Minor. *Vestnik of Saint Petersburg University. History*. no. 1. pp. 39-47. (In Russ.)

Ковалев, С. И. (1936). *Эллинизм. Рим*. Л.

Kovalev, S. I. (1936). *Hellenism. Rome*. Leningrad. (In Russ.)

Коплстон, Ф. (2003). *История философии. Древняя Греция и Древний Рим*. Т. II. М.

Copleston, F. C. (2003). *A History of Philosophy. Greece and Rome*. Vol. II. Moscow. (In Russ.)

Кошеленко, Г. А. (1990). Греция в эллинистическую эпоху. *Эллинизм: экономика, политика, культура*. М. С. 141-185.

Koshelenko, G. A. (1990). Greece in the Hellenistic Era. *Hellenism: Economics, Politics, Culture*. Moscow. (In Russ.)

Левек, П. (1989). *Эллинистический мир*. М.

Levesque, P. (1989). *The Hellenistic World*. Moscow. (In Russ.)

Лосев, А. Ф. (2000). *История античной эстетики. Ранний эллинизм*. М.

Losev, A. F. (2000). *History of Ancient Aesthetics. Early Hellenism*. Moscow. (In Russ.)

Маркс, К., Энгельс, Ф. (1956). *Из ранних произведений*. М.

Marx, K., Engels, F. (1956). *From Early Works*. Moscow. (In Russ.)

Маринович, Л. П. (1993). *Греки и Александр Македонский (К проблеме кризиса полиса)*. М.

Marinovich, L. P. (1993). *The Greeks and Alexander the Great (On the Problem of the Polis Crisis)*. Moscow. (In Russ.)

Мищенко, Ф. Г. (2004). Федеративная Эллада и Полибий. *Полибий. Всеобщая история*. В 2 т. Т. 2. М. С. 463-611.

Mishenko, F. G. (2004). Federal Hellas and Polybius. *Polybius. Histories*. Vol. 2. Moscow. (In Russ.)

Поленц, М. (2015). *Стоя. История духовного движения*. СПб.

Polenz, M. (2015). *Stoa. History of the Spiritual Movement*. St. Petersburg. (In Russ.)

Рассел, Б. (1998). *Мудрость Запада: Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами*. М.

Russel, B. (1998). *Wisdom of the West: A Historical Survey of Western Philosophy in Its Social and Political Setting*. Moscow. (In Russ.)

Ранович, А. Б. (1950). *Эллинизм и его историческая роль*. М.-Л.

Ranovich, A. B. (1950). *Hellenism and Its Historical Role*. Moscow-Leningrad. (In Russ.)

Реале, Дж., Антисери, Д. (1997). *Западная философия от истоков до наших дней*. Т. 1. СПб.

Reale, J., Antiseri, D. (1997). *Western Philosophy from Its Origins to the Present Day*. Vol. 1. St Petersburg. (In Russ.)

Серова, М. Ю. (2005). К вопросу о полисном устройстве Александрии Египетской *Вестник Санкт-Петербургского университета. История*. № 2. С. 44-50.

Serova, M. Yu. (2005). To the Question of Alexandria Egypt's Polis. *Vestnik of Saint Petersburg University. History*. no. 2. pp. 44-49. (In Russ.)

Сизов, С. К. (1989). *Ахейский союз. История древнегреческого федеративного государства (281-221 гг. до н. э.)*. М.

Sizov, S. K. (1989). *The Achaean League. History of the Ancient Greek Federal State (281- 221 BC)*. Moscow. (In Russ.)

Степанова, А. С. (1995). *Философия Древней Стои*. СПб.

Stepanova, A. S. (1995). *The Philosophy of the Ancient Stoa*. St. Petersburg. (In Russ.)

Столяров, А. А. (1995). *Стоя и стоицизм*. М.

Stolyarov, A. A. (1995). *Stoa and Stoicism*. Moscow. (In Russ.)

Танхилевич, О. (1926). *Эпикур и эпикуреизм*. М.

Tanhilevich, O. (1926). *Epicurus and Epicureanism*. Moscow. (In Russ.)

Тарн, В. В. (1949). *Эллинистическая цивилизация*. М.

Tarn, W. W. (1949). *Hellenistic Civilisation*. Moscow. (In Russ.)

Татаркевич, Вл. (2000). *История философии. Античная и средневековая философия*. Пермь.

Tatarkevich, W. (2000). *History of Philosophy. Ancient and Medieval Philosophy*. Perm. (In Russ.)

- Трубецкой, С. Н. (1997). *Курс истории древней философии*. М.
Trubetskoj, S. N. (1997). *The Course of the History of Ancient Philosophy*. Moscow. (In Russ.)
- Чаньшев, А. Н. (1999). *Философия Древнего мира*. М.
Chanyshev, A. N. (1999). *The Philosophy of the Ancient World*. Moscow. (In Russ.)
- Шофман, А. С. (1984). *Распад империи Александра Македонского*. Казань.
Shofman, A. S. (1984). *The Collapse of the Empire of Alexander the Great*. Kazan. (In Russ.)
- Balot, R. K. (2006). *Greek Political Thought*. Malden and Oxford.
- Billows, R. (2003). Cities. In Erskine, A. (ed.). *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford. pp. 196-215.
- Brown, E. (2006). Hellenistic Cosmopolitanism. In Gill, M. L. and Pellegrin, P. (eds.). *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford. Basil Blackwell. pp. 549-558.
- Brown, E. (2008). Contemplative Withdrawal in the Hellenistic Age. *Philosophical Studies*. no. 137(1). pp. 79-89.
- Brown, E. (2009). False Idles: The Politics of the “Quiet Life”. In Balot, R. K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Malden. pp. 485-500.
- Bryant, J. M. (1996). *Moral Codes and Social Structure of Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. Albany.
- Fish, J. (2011). Not All Politicians are Sisyphus: What Roman Epicureans Were Taught About Politics. In Fish, J. & Sanders, K. R. (eds.). *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Cambridge. pp. 72- 94.
- Garnsey, P. (2008) Introduction: The Hellenistic and Roman Periods. In Rowe, C. and Schofield, M. (eds.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge. pp. 401-414.
- Giovannini, A. (1993). Greek Cities and Greek Commonwealth. In Bulloch, A., Gruen, E. S., Long, A. A., Stewart, A. (eds.). *Images & Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*. Berkeley. pp. 265-286.
- Hahn, D. E. (2008). Kings and Constitutions: Hellenistic Theories. In Rowe, C. & Schofield, M. (eds.). *The Cambridge History of Greek and Roman Thought*. Cambridge. pp. 457-476.
- Hansen, M. H. (2004). The Lifespan of Hellenic Polis. In Hansen, M. H. and Nielsen, T. H. (eds.). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. New York. pp. 16-22.
- Long, A. A., Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge. pp. 434-437.

Navia, L. E. (1996). *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport. Connecticut.

Price, J. A. (2008). *Ancient and Hellenistic Thought (Understanding Philosophy)*. New York.

Schofield, M. (2008). Epicurean and Stoic Political Thought. In Rowe, C. & Schofield, M. (eds.). *The Cambridge History of Greek and Roman Thought*. Cambridge. pp. 435-456.

Shipley, G., Hansen, M. H. (2007). The Polis and Federalism. In Glenn, R. Bugh. (ed.). *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*. Cambridge. pp. 52-72.

Strootman, R. (2011). Kings and Cities in the Hellenistic Age. In van Nijf, O. M. & Alston, R. (eds.). *Political Culture in the Greek City After the Classical Age*. Publisher: Leuven: Peeters. pp. 141-153.

van Nijf, O. M. & Alston, R. (2011). Political Culture in the Greek City After the Classical Age: Introduction and Preview. In van Nijf, O. M. & Alston, R. (eds.). *Political Culture in the Greek City After the Classical Age*. Publisher: Leuven: Peeters. pp. 1-26.

Worthington, I. (2014). *By the Spear: Philip II, Alexander the Great, and the Rise and Fall of the Macedonian Empire*. Oxford.

Zeller, E. (1880). *Stoics, Epicureans and Sceptics*. London.

Сведения об авторе / Information about the author

Бровкин Владимир Викторович – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, Николаева, 8, e-mail: v.brovkin@g.nsu.ru, <http://orcid.org/0000-0002-0344-3304>

Статья поступила в редакцию: 12.10.2021

После доработки: 22.10.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Brovkin Vladimir – Candidate of Philosophy, Senior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva str., 8, e-mail: v.brovkin@g.nsu.ru, <http://orcid.org/0000-0002-0344-3304>

The paper was submitted: 12.10.2021

Received after reworking: 22.10.2021

Accepted for publication: 01.11.2021

УДК 111.81+165.741

ПОНЯТИЕ ПОЛЬЗЫ В ПРАГМАТИЗМЕ ЧАРЛЬЗА САНДЕРСА ПИРСА*

И. А. Гапаров

Самарский национальный исследовательский университет
имени академика С. П. Королева (г. Самара)
sarov-1@mail.ru

Аннотация. Актуальность темы исследования определяется многообразием умозрительных трактовок понятия пользы, как правило, не связанных со сферой представлений об их практическом применении. В контексте разрешения проблемы взаимосвязи теоретических и практических аспектов понятия пользы дается обзор способов его определения в творчестве Ч. С. Пирса. Рассматриваются предпосылки возникновения синтетического понимания пользы. Предпринимается критика политэкономического и утилитаристского учений, в рамках которых под пользой понимается: 1) способность блага или товара удовлетворять какую-либо человеческую потребность; 2) руководящий принцип для преследования общественного счастья. В качестве вывода вниманию предлагается собственно пирсовское определение пользы, сопоставимое с «единством апперцепции», согласно которому нечто признается полезным, если при воздействии на мыслящее существо вызывает реакцию, сопоставимую с ожидаемыми последствиями от нее.

Ключевые слова: польза, утилитаризм, прагматизм, вера, привычка, разум, инстинкт, Чарльз Сандерс Пирс.

Для цитирования: Гапаров, И. А. (2021). Понятие пользы в прагматизме Чарльза Сандерса Пирса. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 4. С. 66-79. DOI:10.47850/RL.2021.2.4.66-79.

THE CONCEPT OF UTILITY IN CHARLES SANDERS PEIRCE'S PRAGMATISM*

I. A. Gaparov

Samara National Research University named after Academician S. P. Korolev (Samara)
sarov-1@mail.ru

Abstract. The relevance of the research topic is determined by the variety of speculative interpretations of the concept of utility, as a rule, unrelated to the scope of ideas about their practical application. In the context of solving the problem of the interrelation of theoretical and practical aspects of the concept of utility, an overview of the ways of its definition in the work of C.S. Peirce is given. The prerequisites for the emergence of a synthetic understanding of the utility are considered. A critique of the political economic and utilitarian teachings is undertaken, in which the utility is understood as: 1) the ability of a good or commodity to satisfy any human need; 2) the guiding principle for the pursuit of social happiness. As a conclusion, attention is drawn to the actual Peirce definition of utility, consistent with the "unity of apperception", according to which something is recognized as useful (or possessing it) if, when exposed to a thinking being, it causes a reaction consistent with the expected consequences from it.

Keywords: utility, utilitarianism, pragmatism, belief, habit, mind, instinct, Charles Sanders Peirce.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00462 А.

* The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00462 A.

For citation: Gaparov, I. A. (2021). The Concept of Utility in Charles Sanders Peirce's Pragmatism. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 66-79. DOI:10.47850/RL.2021.2.4.66-79.

Философия – это дисциплина, значение которой переоценить невозможно, в связи тем, что предметом ее исследования выступают высшие начала бытия (истина, благо, красота), посредством которых определяется не столько сущее, сколько жизнь любого разумного существа. Античными (Платон, Аристотель) и средневековыми (Августин, Фома Аквинский) философами был предпринят ряд попыток дать им определение и прояснить их назначение. Да и та роль, которую данные начала играли в той или иной системе, зачастую выступала поводом к построению определенной иерархии идей, обеспечивающей порядок во всем универсуме. Так, например, для Платона [Платон, 1994] руководящей идеей было благо, под которым он понимал и схему построения идеального государства, и то, что дает любым познаваемым предметам возможность быть познаваемыми и существовать, а для Августина [Августин, 2006] ее воплощением стал Бог как высочайшее и неизменяемое бытие, неотъемлемыми атрибутами которого выступали истина, благо и красота.

Существенные изменения в средневековом мировоззрении повлекли за собой упадок эпохи, ознаменовавшийся переходом к Реформации. Ее представители (М. Лютер, Ж. Кальвин, У. Питт и др.) заложили истоки капитализма, расцвет которого пришелся на эпоху Нового времени. С «предпринимательским» способом мышления было привнесено новое руководящее начало – «польза», за которым, в силу отсутствия общепринятого значения и под влиянием первых (полит)экономистов, укоренились следующие способы определения, свидетельствовавшие о неопределенности в смысле общепринятого значения: 1) особенное расположение ума и мышления, «при содействии которых мы можем распознать самые отдаленные последствия наших поступков и предвидеть вытекающие из них выгоды и неудобства» [Smith, 2006, p. 189]; 2) чувство «самообладания, которое дает нам возможность воздержаться от настоящего удовольствия или перенести настоящие страдания, дабы получить в будущем большее удовольствие или избегнуть больших страданий» [Ibid.]; 3) способность блага или товара удовлетворять какую-либо человеческую потребность. Но коль скоро экономическая теория определила решающим для себя последний способ определения, перенеся акцент с индивидуальных чувств на общественное благополучие, то ее предметом стали торговые дела и коммерческие операции, совершающиеся между людьми, приводимые в движение следующими принципами: «невидимой рукой рынка», «сравнительным преимуществом» и др. Исходные значения и смыслы понятия пользы были сведены к их денежному эквиваленту – прибыли и издержкам.

Разработка экономических систем на периферии философии (А. Смит, Д. Рикардо, А. Тюрго) повлекла за собой возникновение утилитаризма, попытавшегося очистить «пользу» от свойственных ей метафизических аспектов понимания, при которых было не совсем понятно, что конкретно скрывалось за этим словом, т.к. оно буквально растворялось среди иных, таких как «выгода», «прибыль», «доход» и т. д. Для четкого разграничения этих понятий

основатель классического утилитаризма И. Бентам представил принцип полезности как «требования наиболее обширной и просвещенной (то есть хорошо обдуманной) благосклонности» [Бентам, 1998, с. 147-148], согласно которому все то, что приносит страдания, является злом и несчастьем, а все то, что избавляет от них, выступает благом. Поэтому цель человечества, по мнению английского мыслителя, заключается в разработке мер по предотвращению каких-либо несчастных случаев, способных повлечь за собой общественные волнения или крупномасштабные катастрофы.

Несмотря на попытку прояснить понятие пользы и представить идеальное законодательство, проект И. Бентама был подвергнут критике со стороны представителей американской аналитической традиции (Дж. Мур), классических прагматистов (Ч. С. Пирс, У. Джемс, Ф. К. С. Шиллер), а также инструменталистов (Дж. Дьюи). Так, например, если Ч. С. Пирс полагал, что утилитаристы стремились установить идеальное положение вещей, при котором «все мыслимые желания всякого существа, способного что-либо желать, оказались бы исполнены» [Пирс, 2000, с. 295], то по Дж. Дьюи они попробовали разработать «такой тип правил, которые как кулинарные рецепты тщательно описывали бы, что делать, как делать и определяли бы механически хороший курс действий» [Гаррета, 2015, с. 18].

В целом, данная критика явилась хорошим свидетельством как недостатков арифметического подсчета удовольствий, так и неспособности к разграничению общественного и индивидуального интереса в утилитаризме. Реализация принципа, в соответствии с которым действия следовало поощрять или порицать по их тенденции усиливать или ослаблять благополучие людей, сталкивалась с противоречиями. Представления о пользе, которые должны были стать предписанием для целенаправленного поступка, ориентировались на сферу прикладного применения. Тесно связанная с повседневной реальностью, эта сфера предполагала наличие у каждого действующего субъекта уникального видения «полезного», сформированного под влиянием потребностей и ценностей культуры. Таким образом, то, что понималось под пользой, не могло быть дано в форме объекта, т. к. принадлежа активно-действующему субъекту, выступало как особого рода качество, определяемое мыслительным аппаратом.

Ответной реакцией на утилитаризм явился прагматизм как одно из важных философских учений 2-й пол. XIX в., признанным основоположником которого стал американский философ Чарльз Сандерс Пирс. В отличие от утилитаристов, попытавшихся прояснить исходные смыслы понятия «польза» через ссылку на «общественное благо», прагматисты вскрыли всевозможные способы его определения, приняв за исходное основание исследование понятия «прагматической веры». Заимствованное из учения И. Канта [Kant, 1998] и облеченное в форму концепции, данное понятие как это виделось Пирсу, могло приблизить к пониманию пользы. Согласно прагматической вере человеку зачастую приходится совершать такие поступки, для которых ему необходимо полное знание. Однако, в силу ограниченности познавательных способностей, получить таковое он не способен, поэтому ему не остается ничего, кроме того, чтобы убедить себя в наличии необходимого запаса знаний для конкретного поступка, и довольствоваться именно этой частью. Вера как

«привычка ума, в своих основных чертах делящаяся какое-то время и (по крайней мере) в большинстве своем бессознательно» [Пирс, 2000, с. 305], должна была снять напряженность во всех действиях, предоставив компенсаторный механизм для незамедлительного принятия практических решений. И то, по какой причине именно вера должна была занять место знания, выяснялось из принципиальной хаотичности мира, не связанного никакими законами, и напрочь лишеной какой бы то ни было объективной необходимости. Эта идея была выдвинута одним из ранних американских мыслителей Ч. Райтом, современником Ч. Пирса.

Будучи идейным вдохновителем Чарльза Пирса, Чонси Райт [Wright, 2017] разработал ряд предположений, согласно которым «истинная наука имеет дело только с вопросами фактов – и, по возможности, в терминах, которые не должны заранее определять, как мы должны относиться к фактам; ибо это одно из самых верных и фатальных средств искажения доказательств. Если факты определены и, насколько это возможно, свободны от моральных предубеждений, тогда в дело вступает практическая наука, которая определяет, какими должны быть наши чувства и правила поведения в свете этих фактов» [Wright, 1878, p. 113]. В силу того, что спекулятивная наука отрешена от сферы чувственного опыта и замкнута сферой моральных положений, ей не остается ничего, кроме описания и оценки. В отличие от нее основные мотивы прагматической науки – «это частные блага или цели в человеческой жизни» [Мельвиль, 1968, с. 23]. Она преследует не формы соответствия знания действительному положению дел, а практические результаты, проистекающие из фактов, и согласованные «с уже имеющимся множеством носителей истинности» [Фролов, 2018, с. 95]. И если подлинная наука представляет собой область человеческой деятельности, которая направлена на производство и систематизацию знаний о действительности, то она должна представать в той форме, где присутствует различие между феноменальным и ноуменальным мирами. Данное различие подразумевает подразделение на то, что человек в силах познать – феномены (собственные умственные объекты и состояния), и то, что выходит за пределы его понимания. Феномены не даны «a priori» как концепты (понятия). Они создаются постепенно в процессе совместной жизни людей, которые в среде себе подобных формируют общие представления о существовании собственных поступков и прочих деяний. Результатом этого общежития становится перенос поступков, приобретающих более заверченный или незавершенный вид идеи или понятия, на реальность (схемы). Они создаются не для того, чтобы усложнить или окончательно запутать людей, а, напротив, для упрощения их жизни, внесения в нее простоты и удобства, что позднее было подмечено в философском антропологическом учении Л. Фейербаха [Feuerbach, 1994], согласно которому религиозные предубеждения – это вытесненные за пределы человеческой самости идеальные формы, отталкиваясь от которых, люди творят «собственный мир», населенный благами, прекрасными и абсолютными идеями. В абстрактном виде к этому положению подступает Чонси Райт, полагающий, что единственные объекты, непосредственно нам известные, «это действительно психические состояния, эффекты в нас, которые мы приписываем, в соответствии с их связями, либо себе, либо внешнему миру, без дополнительной возможности узнать больше об их субъектах» [Wright, 1878, p. 131]. Тогда называться идеей

или законом – значит существовать только в многочисленных полезных образах организованного человеческого опыта или совокупности умственных состояний, поэтому наличие идеи о необходимости, существующей объективно – это произвольная фикция, созданная не для постижения объективной реальности самой по себе, а для достижения субъективных целей (намеченных образов). Однако в силу того, что практически любая цель непосредственно связана с определенными средствами, ее достижение определено принятием веры в то, что за последовательностью действий человек либо придет к желаемому (для него) результату, либо нет, и третьего здесь не дано (согласно закону исключенного третьего). Если человек достигает того, чего он желал (ожидал), то для него необходимость приобретает законное место, и потому то, что подчиняется ей, находит свое основание и закрепляется в форме понятия, идеи или закона, но если это нечто становится недостижимым (на пути его достижения встают препятствия) – это означает, что отсутствуют средства, или концепт, призванный отразить данный феномен во всей его полноте.

Идеи Ч. Райта, подхваченные Ч. Пирсом, заставили последнего задуматься о сущности идей и их значимости для людей. Наиболее полно размышления относительно происхождения идей были представлены публике в форме двух статей: «Закрепление верования» и «Как сделать ясными наши идеи». По мнению Пирса, исходным основанием человеческой мыслительной активности выступает раздражение, которое вызывается сомнением, и прекращается достижением верования, поэтому «единственный движущий мотив, идея и функция мышления состоят в том, чтобы производить верования, и все то, что не имеет отношения к этой цели, относится к каким-то другим системам отношений» [Пирс, 2000, с. 274]. Здесь, убедившись в косвенном обращении Ч. Пирса к основным положениям утилитаризма, следует провести наглядную параллель, в которой роль страдания выполняет сомнение, а удовлетворения – верование. Сомнение пробуждает страдание, помещая человека в ситуацию неопределенности и нерешительности относительно последующих действий (отсутствие плана). Верование, напротив, прекращает страдания, хотя и «не заставляет нас действовать немедленно, но ставит нас в такие условия, что мы будем вести себя некоторым определенным образом, когда представится возможность» [Там же, с. 243].

Предоставляя нам руководящее правило для действий, за которым следует временное успокоение мысли, верование приводит к состоянию спокойного самоудовлетворения, от которого никто по доброй воле не хотел бы уклониться или променять его на другое. Оно достигается соблюдением правила через последовательность действий, закрепляющихся в привычке. Окончательным результатом становится акт воления. При нем мыслительная активность сводится к минимуму. Человек начинает действовать на основании закрепленной в нем программы (плана) действий. Представленный совокупностью привычных актов, этот план вызывает в нем соответствующую реакцию на определенные условия, в рамках которых формируется мнение, представленное рядом суждений и умозаключений. И в силу того, что исходным основанием для постижения действительности выступают ощущения, любые изменения, касающиеся их функционирования, вызывают определенное раздражение и побуждают к ответной реакции (к переводу внимания на эти условия), в ходе чего

формируется ряд образов относительно всех предыдущих ситуаций. При попадании в одну из ситуаций (схожую с прошлой) он будет уже опираться не на чистые ощущения, а на сложные копии, сконструированные умом и подающие ему знаки. Закономерным звеном в данной цепи ориентации в действительности и в приобретении знаний выступает принцип прагматизма Ч. С. Пирса. Согласно данному принципу для вынесения окончательного вердикта наблюдаемому и экспериментально-проверяемому феномену нужно посмотреть «какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы полагаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте» [Там же, с. 278].

Такой подход по отношению к переустройству и реконструкции идей имел цели. С одной стороны, нужно было очистить науку от лишних метафизических понятий, не имеющих смысла и назначения в целом, а с другой – наполнить их новым содержанием, найти им особое место, которое они занимают среди людей (в обществе), что вполне возможно было проверить их на практике, т. е. провести эксперимент. В контексте данной процедуры они приобретали вид утверждений относительно какого-либо положения дел и событий, и в последующем могли быть использованы как гипотезы, т. е. производить временное ощущение самоконтроля при важных и неизвестных обстоятельствах, с которыми сталкивался исследователь. А если их использование подкреплялось положительными впечатлениями, то они приобретали статус теории, обладавшей наиболее высокой степенью достоверности относительно конкретной познаваемой сферы явлений. Получалось, что то, что было заключено в понятии (его содержание), включало в себя причину своего возникновения, цель как мыслимое влияние на поведение и результат, отображавший многообразие эффектов, исходящих от понятия. Отсутствие одного из показателей (или всех сразу) приводило к потере статуса значимости понятия для исследователя, т. к. больше не проявляло никаких ожидаемых форм воздействия на человека. В итоге оно становилось словом, лишенным значения. Для того, чтобы понятие вновь приобрело свое место среди жизненно важных средств воздействия на поведение человека, нужно было воспроизводить такие ситуации, при которых вызванная (в организме) ответная реакция доходила до автоматизма. Как следствие, совершенный автоматизм в действии должен был привести к закреплению в поведении человека таких способов действия или поступков, на которые он мог не обращать никакого внимания. Они представляли перед его сознанием как рабочие идеи. В противном случае, по мнению Ч. С. Пирса, человек должен был вовлечься в ситуацию тотального самоконтроля и постоянной перепроверки всех действий, т. к. у него отсутствовала уверенность в рабочей идее, и обречь себя на самоосуждение.

Однако то, что было естественным для Ч. Пирса в 50-60-е годы XIX в., предстает в другом виде в «Принципах философии» и «Кембриджских лекциях». В обеих работах обостряется противоречие между теорией и практикой, «разумом» (mind) и инстинктом (instinct). С одной стороны, им последовательно опровергаются все те ожидания, которые были возложены на «разум» (в угоду интеллектуальной активности), а с другой, обходятся стороной «препоны» инстинкта и чувственных данных. Но противоречие между инстинктом (как набором реакций)

и «разумом» приобретает такую напряженность, без которой их существование представляется невозможным. «Разум» оказывается зависимым от инстинкта, не знающего погрешностей, т. к. его существование определяется рядом реакций (последовательностью действий) на внешний фон, где любой неверный шаг приводит к гибели особи. В этом плане «доверять индивидуальной способности рассуждать принятие великих решений небезопасно» [Пирс, 2001, с. 254], но несмотря на это, «разум человека сильно приспособлен к постижению мира; по крайней мере, до такой степени, что определенные концепции, очень важные для такого постижения, естественно возникают в его разуме; и без такой тенденции разум никогда бы не получил никакого развития» [Peirce, 1923, p. 124]. Для «пространства» теоретического знания, представленного «разумом», нет никаких преград и опасностей, обычно преследующих человека в мире «практических соображений», потому что здесь он ничем не связан с новыми приобретениями, а «полет его мысли и воображения» остается открыт и свободен для любого направления. И если научное знание свободно от жизни, то в любую минуту человек готов отказаться от него в угоду своим практическим нуждам, как, например, поступил Г. Галилей, когда отрекся от учения о гелиоцентрической картине мира под напором инквизиции. В отличие от него Дж. Бруно так и не смог отречься от своих положений о бесконечности вселенной, потому что он жил и мыслил ими. Эти положения были приняты им на веру, они задавали направление действиям, т. е. приносили пользу.

В конечном счете противоречие между теорией и практикой у Ч. Пирса было представлено в следующих вопросах: включает ли наука (теория) в целом пользу или, напротив, исключает ее? Почему наука не доверяет инстинкту? Вопросы приобрели важную роль по той причине, что контекст, в котором прояснялось понятие пользы Ч. Пирсом, был существенно изменен. Если ранее польза находила свое «законное» место среди сомнения, верования и привычки, т. к. способствовала поддержанию связи между ними и рассматривалась в качестве способа «улучшения» человеческой жизни через закрепление автоматизма реакций на внешние стимулы (в результате чего формировалась идея относительно разных форм взаимодействия между субъектом и средой), то позднее под ней стал пониматься консерватизм в образе мышления и действий, явившийся задержкой в развитии. В раннем творчестве консервативный элемент в мышлении, под которым понимался «отказ доводить какой бы то ни было практический принцип до предела» [Пирс, 2005, с. 134], обладал важным преимуществом, в соответствии с которым оберегал людей от лишнего сведений и способствовал поддержанию безмятежного и благополучного общественного состояния. В поздних исследованиях Ч. Пирса он становится тормозом научно-технического прогресса, что демонстрируется противостоянием религии с естествознанием и техническими дисциплинами, позже принявшее форму радикального антисциентизма. В более крупном масштабе эта проблема предстает в трудах английского марксиста 2-й пол. XX в. Г. Уэллса [Уэллс, 1955], который в прагматизме видит особое направление по обоснованию и защите капиталистической идеологии, цель которой – поддержание существующего положения вещей, т. е. дальнейшее обогащение капиталистов путем узурпации прав рабочих.

Данное политическое противостояние не затронуло Ч. Пирса, т. к. оно не входило в предмет его философских и научных интересов. Основное затруднение (в отличие от У. Джемса, Ф. К. С. Шиллера и Дж. Дьюи), явившееся для него наиболее привлекательным, если говорить на языке Фр. Дессауэра, предполагало поиск средств (форм) «выхода» за границы чувственно воспринимаемого мира в сферу идеальных форм, т. е. в «экстраментальное пространство идей», под которыми понимались «готовые решения» и «концентрированные знания» о неизведанных частях устройства Вселенной [Нестеров, 2017]. Пирс предложил решение, согласно которому познать устройство мира – значит открыть новый закон, т. е. дать обобщенные сведения о ряде явлений. Но законов существует много и не все из них пригодны для человеческих целей. Напротив, для сферы научной деятельности они вредны, потому что сужают исследовательское поле и ввергают в дисциплинарный круг. Однако законы эволюции не таковы, они (в отличие от законов природы) подлежат изменению. Следствия несовершенства мыслительного аппарата позволяют человеку выводить гипотезы, сопоставлять с ними наблюдения, минимизировать расхождения с опытными данными и т. д. В сумме своей эти законы позволяют обозначить тенденцию к единству и обретению целостности, к которой еще со времен Античности стремился человек. И она заложена в его разуме вместе со свойственным ему стремлением к обобщению. Но препятствием на пути к цели становятся укорененные в человеке представления «о полезном способе мышления и действия», которые, будучи зависимы от свойственного человеку жизненного поведения, предполагают разнообразные вариации привычных действий и их форм, в контексте чего на новое люди реагируют претенциозно. В этом плане нельзя не отметить идеи отечественного философа П. К. Энгельмейера [Энгельмейер, 2010], имевшего идентичные Ч. Пирсу взгляды на соотношение «старого» и «нового». Так противоборство между «инновацией» и «рутиной» в трудах П. К. Энгельмейера, оборачивается для Ч. Пирса борьбой за право остаться приверженным пользе (ассоциации по сходству) или открыть для себя новые формы (идеи), способствующие эволюции (развитию) (ассоциация по смежности). То, что желательно для поддержания пользы как сохранения определенного положения вещей, намечается им в первых трех методах – сопротивления (упорства), авторитета и развития мнений в гармонии с естественными причинами. Оно представляет собой ассоциацию по смежности. Данная ассоциация является не естественной предрасположенностью, а приобретенной привычкой ума, благодаря которой могут сочетаться разнообразные представления и выстраиваться, на их основании, план действий, приводящий к цели. Напротив, то, что желательно и позволительно для выхода в пространство мира идей (форм нового), заключено в научном методе (ассоциация по сходству), согласно которому «имеются реальные вещи, свойства которых совершенно не зависят от наших мнений о них; эти реальности воздействуют на наши чувства в соответствии с постоянными законами и, хотя наши ощущения так же различны, как различны наши отношения к объектам, мы можем с помощью рассуждения установить, каковы вещи в действительности и по истине» [Мельвиль, 1968, с. 285]. Научный метод предполагает причинный образ действия, благодаря которому человек приобретает

возможность выйти за пределы старых догм и постичь то, что не вписывается в контекст нынешнего объяснения, но он является не единственно возможным, а лишь наиболее пригодным, поскольку это «процесс конвергенции последовательностью гипотез, каждая из которых является ошибочной, корригируемой и прогрессивной» [Sidorsky, 2019, pp. 101].

На фоне данных размышлений проблема обоснования понятия пользы остается неснятой и противоречивой, но в то же время открытой для разрешения, т. к. на основе ряда последующих интерпретаций, посвященных творчеству Пирса (Г. Уэллс, Ю. К. Мельвиль, М. Эбер, Й. Лингарт и др.) позволяет вскрыть положения, хотя отчетливо американским философом не проясненные, но представленные в столкновении между теорией и практикой, «разумом» (mind) и инстинктом, ассоциацией по смежности и ассоциацией по сходству.

Согласно **первому положению (причинному)**, польза – бихевиористское понятие, суть которого заключена в том, насколько «одно понятие могло бы изменить наше практическое поведение в отличие от другого понятия» [Мельвиль, 1968, с. 348]. Совокупность мыслимых практических воздействий выступает в роли максимы (причины), определяющей все типы нашего поведения на основании полного интеллектуального содержания, т. е. произведенных идей и способов действия относительно них.

Во **втором положении (целевом)** отмечается тот факт, что польза не проясняется экзистенциально. Несмотря на наличие уникальных представлений, свойственных каждому человеку, она является не простой совокупностью действий по отношению к чему-то, а тем, что в сумме своих составляющих направлено на достижение корректной цели, подчиненной сознательному контролю. Таким образом польза становится общей идеей (целью), воплощающей в себе особый тип поведения.

Третье положение (результативное) вскрывает смысл понятия пользы не в типе поведения, а в совокупности определенных экспериментальных результатов (искусственно сконструированных воздействиях те или иные феномены), т. е. тех явлений, которые могут быть восприняты в опыте. Таким образом, польза формирует общезначимые представления о тех или иных объектах, закрепленные в форме понятия.

Все вышеприведенные положения подводят к следующему выводу. В прагматистском учении Ч. С. Пирса, польза – ни в коей мере не абстрактно-теоретическое понятие, идея, идеал или одно из трансцендентальных оснований бытия (наряду с благом, красотой и истиной), охватывающее все сущее. Она выступает практической установкой ума, направленной на перевод абстракций на язык сферы практического и чувственного опыта, с намерением достичь практически применимых результатов. Ее существенная особенность – обращенность в будущее. Ведь перспектива предполагает выбор пути развития, а не ввергает в цикличность, при которой известные по опыту последствия от использования (употребления) понятия в исследовании вполне могут быть ожидаемыми. Однако они не могут гарантировать успеха в осуществлении действий, выходящих за пределы заданных этим понятием условий и обстоятельств.

Критика Пирсом понятия пользы в «Кембриджских лекциях» позволяет отметить его уклон в сторону абстрагирования, представленного абсолютизацией роли и ценности теоретического знания, что свидетельствует о снижении значимости прагматистского учения, уже тогда отличившегося «вульгарным пониманием», согласно которому испытателем

понятий на наличие эффекта может стать и ученый, и священник, и «простолюдин». Из-за этого Ч. Пирс был вынужден представить новый вариант прагматизма, т. е. «прагматицизм», так и не получивший признания в качестве научной методологии. Поэтому вполне закономерен его переход от чисто прикладного прагматизма (в интерпретации У. Джемса) к семиотике как науке о знаках. Прагматизм для позднего Пирса оказался помехой, мешавшей развитию науки, представленной в форме спекулятивной или «чистой» риторики, задача которой состояла «в установлении тех законов, в соответствии с которыми в каждом научном разуме один знак порождает другой знак, и в частности, одна мысль производит другую» [Вольф, Косарев, 2018, с. 47-48]. Оснований для изменения в понимании прагматизма было не так уж и много. И одним из них была тема жизненной важности, под которой закрепилось понимание всего того, что не требует рассуждения и представляет собой безошибочные формы действия (привычки), основанные на инстинкте. Сфера повседневной реальности закрепляла реакции, возводила их в ранг образцов идеальных действий, но препятствовала обнаружению законов. Под законом понималось обнаружение единства в различии или постоянства в случайности. Все, что подпадало под сферу обращения со всеми прикладными аспектами действительности, считалось совершенно излишним, т. к. в логике Ч. Пирса рассуждение о нравственности не имеет смысла, поскольку мы знаем из жизненного опыта, что это способ «вести себя так, как ты был воспитан себя вести – то есть уклоняться от поведения, за которое, как ты был воспитан думать, тебя должны наказать» [Пирс, 2001, с. 274]. Напротив, вещи, требующие процесса (абстрактного) рассуждения, никак не связаны с миром повседневной реальности, т. к. они требуют открытия, на которое способен не практический ум (или интеллект в интерпретации Дж. Дьюи), а только теоретический разум. Наука с ее тенденцией к обобщению становится ключевым звеном развития человечества, но теряет связь с обществом, с большей частью людей, жизнь которых, по мнению Ч. Пирса, состоит из совокупности давно изживших себя привычек и предрассудков.

Несмотря на критику представлений, укоренившихся в сообществе и ставших неотъемлемой частью его существования, становится определенно ясно, что сфера жизненного опыта и здравого смысла представляет собой фундаментальное открытие для науки. Она облекает новые научные достижения в «оболочку» опыта, что в последующем влияет на эффективность его пересборки и переконфигурации. Однако порыв Ч. Пирса с прагматизмом оставляет открытое пространство для дискуссии относительно непроясненности понятия пользы с теоретико-абстрактной стороны. Эта неопределенность становится, с одной стороны, предметом критики интерпретаторов, отдавших предпочтение научной стороне деятельности Ч. Пирса, а с другой, предметом восхищения и дополнения его последователями, которые под понятием пользы понимают: 1) то, что совершает свое назначение в опыте [James, 2003] (психологический подход У. Джемса); 2) то, что помогает нам формировать, преобразовывать опыт и ориентироваться в его потоке (гуманистический подход Ф. К. С. Шиллера); 3) форму объективации интеллекта, согласно которой определяется успешное / неуспешное применение идей как инструментов для удовлетворения желания или то, что «вызывает последствия в человеческой деятельности, если <...> вызывает привычную реакцию» [Уэллс, 1955, с. 183] (инструментальный подход Дж. Дьюи).

Итак, теоретический анализ ряда философских работ Ч. С. Пирса показывает, что проблема определения понятия пользы рассматривалась им достаточно широко, хотя и косвенно, в разные периоды его творческой деятельности. И в то же время ряд вопросов, связанных с противоречием трактовок понятия пользы в работах Ч. С. Пирса, остается малоизученным. Это связано как с «эволюцией» мировоззрения американского философа, прошедшего путь от открытия принципа прагматизма (ранний этап творчества) до разработки положений в области семиотики, логики и психологии (поздний этап творчества), так и неясностью и непоследовательностью хода его мысли, что неоднократно отмечалось в монографиях по Ч. С. Пирсу у советского мыслителя Ю. К. Мельвиля [Мельвиль, 1968], французского теолога М. Эбера [Эбер, 2010], английского марксиста Г. Уэллса [Уэллс, 1955], чешского психолога Й. Лингарта [Лингарт, 1954] и др. В связи с этим, само понятие пользы может рассматриваться совершенно по-разному, исходя из прагматистского или логико-семиотического аспекта. Наиболее приемлем путь определить пользу или помыслить ее как то, что выражает «самотождественность человека, которая состоит во взаимосогласованности всего того, что он думает и делает» [Невважай, 2021, с. 76]. Тогда единство (взаимосогласование) мысли и действия, представляемое как «трансцендентальное единство апперцепции», позволяет снять упреки Ч. С. Пирса в поздних работах «консервативному типу мышления», согласно которым «польза» сужает круг наших действий, т. к. замыкает в тех мыслях (идеях), которые либо утратили актуальность и выродились в метафизические (схоластические) понятия, либо стали настолько узкими в своем применении, что не позволяют выйти за пределы сферы прикладного использования и продвинуться в познании того, что еще не вошло в повседневную (обыденную) реальность и не приобрело свое место в сфере здравого смысла.

Список литературы / References

Августин Аврелий (2006). *Христианская наука или Основания священной герменевтики и церковного красноречия*. СПб. ВІВЛІОПОЛІС.

St. Augustine (2006). *Christian Science or the Foundations of Sacred Hermeneutics and Church Eloquence*. St. Petersburg. (In Russ.)

Бентам, И. (1998). *Введение в основания нравственности и законодательства*. М. Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).

Bentham, J. (1998). *An Introduction to the Principals of Morals and Legislation*. Moscow. (In Russ.)

Вольф, М. Н, Косарев, А. В. (2018). Риторический поворот основателей прагматизма. *Вестник Томского государственного университета*. № 431. С. 47-53. DOI: <http://doi.org/10.17223/15617793/431/6>

Volf, M. N, Kosarev, A. V. (2018). The Rhetorical Turn of Pragmatism's Founders. *Tomsk State University Journal*. no. 431. pp. 47-53. DOI: <http://doi.org/10.17223/15617793/431/6> (In Russ.)

Гаррета, Г. (2015). Наука, этика и общество: Дьюи и прагматистское исследование-расследование. Пер. В. М. Ефимова. *Антиномии: Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН*. Т. 15. Вып. 3. С. 5-30.

Garreta, G. (2015). Science, Ethics and Society: Dewey and Pragmatist Research-Investigation. Efimov, V. M. (transl.). *Antinomies*. Vol. 15. no. 3. pp. 5-30. (In Russ.)

Лингарт, Й. (1954). *Американский прагматизм*. Пер. с чеш. А. Старостина. М. Иностранная литература.

Lingart, J. (1954). *American Pragmatism*. Starostin, A. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Мельвиль, Ю. К. (1968). *Чарльз Пирс и прагматизм (У истоков американской буржуазной философии XX века)*. М. Издательство Московского университета.

Melville, Y. K. (1968). *Charles Pierce and Pragmatism (At the Origins of American Bourgeois Philosophy of the XX Century)*. Moscow. (In Russ.)

Невважай, И. Д. (2021). Трансцендентализм как программа развития эпистемологии. *Эпистемология и философия науки*. Т. 58. № 2. С. 70-94
DOI: <https://doi.org/10.5840/eps202158230>

Nevvazhay, I. D. (2021). Transcendentalism as a Program for the Development of Epistemology. *Epistemology & Philosophy of Science*. Vol. 58. no. 2. pp. 70-94.
DOI: <https://doi.org/10.5840/eps202158230> (In Russ.)

Нестеров, А. Ю. (2017). *Семиотические основания техники и технического сознания: монография*. Самара. Изд-во Самарской гуманитарной академии.

Nesterov, A. Yu. (2017). *Semiotic Foundations of Technology and Technical Consciousness*. Samara. (In Russ.)

Пирс, Ч. С. (2000). *Избранные философские произведения*. Пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриев. М. Логос.

Pierce, C. S. (2000). *Selected Philosophical Works*. Golubovich, K., Chukhrukidze, K., Dmitriev, T. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Пирс, Ч. С. (2001). *Принципы философии. Том II*. Пер. с англ. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина СПб. Санкт-Петербургское философское общество.

Pierce, C. S. (2001). *Principles of Philosophy. Vol. II*. Kiryushchenko, V. V., Kolopotina, M. V. (transl.). St. Petersburg. (In Russ.)

Пирс, Ч. С. (2005). *Рассуждение и логика вещей. Лекции для Кембриджских конференций 1898 года*. Пер. с англ. Д. Г. Лахути, М. Д. Лахути, С. О. Кузнецов. М. РГГУ.

Peirce, C. S. (2005). *Reasoning and the Logic of Things Cambridge: the Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Lahuti, D. G., Lahuti, M. D., Kuznetsov, S. O. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Платон. (1994). *Собрание сочинений в 4 т. Т. 3*. Пер. с древнегреч. М. Мысль.

Plato. (1994). *Collected Works in 4 Vols. Vol. 3*. Transl. from ancient Greek. Moscow. (In Russ.)

Уэллс, Г. (1955). *Прагматизм – философия империализма*. Пер. с англ. Н. А. Садовского. М. Издательство иностранной литературы.

Wells, H. (1955). *Pragmatism – Philosophy of Imperialism*. Sadovsky, N. A. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Фролов, К. Г. (2018). Метафизика соответствия: некоторые подходы к корреспондентской теории истины. *Эпистемология и философия науки*. Т. 55. № 1. С. 83-98. DOI: <https://doi.org/10.5840/eps201855110>

Frolov, K. G. (2018). Metaphysics of Correspondence: Some Approaches to the Correspondent Theory of Truth. *Epistemology & Philosophy of Science*. Vol. 55. no. 1. pp. 83-98. DOI: <https://doi.org/10.5840/eps201855110> (In Russ.)

Эбер, М. (2010). *Прагматизм: Исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских, и его религиозного значения*. Пер. со 2-го фр. изд. З. А. Введенской. М. Изд-во ЛКИ.

Eber, M. (2010). *Pragmatism: A Study of its Various Forms: Anglo-American, French, Italian, and its Religious Significance*. Vvedenskaya, Z. A. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Энгельмейер, П. К. (2010). *Теория творчества*. М. Либроком.

Jengelmejer, P. K. (2010). *Theory of Creativity*. Moscow. (In Russ.)

Feuerbach, L. (1994). *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart. Reclam.

James, W. (2003). *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York. Barnes & Noble.

Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg. Felix Meiner Verlag.

Peirce, C. S. (1923). *Chance, Love, and Logic: Philosophical Essays*. New York. Harcourt. Brace & Co. Inc.; London. Kegan Paul Trench. Trubner & Co. Ltd.

Sidorsky, D. (2019). Pragmatism and New Directions for American Philosophy: A Turn to the Future via Commitment to Scientific Method. *Philosophy Journal*. Vol. 12. no. 4. pp. 100-111. DOI: <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-4-100-111>

Smith, A. (2006). *The Theory of Moral Sentiments*. MetaLibri.

Wright, C. (2017). *Essays and Reviews*. Rooks, M. (ed.). Charlottesville. Va. IntelX Corporation.

Wright, C. (1878). *Letters of Chauncey Wright*. Thayer, J. B. (ed.). Cambridge. John Wilson and Son.

Сведения об авторе / Information about the author

Гапаров Искендер Абдурашидович – аспирант кафедры философии Самарского национального исследовательского университета имени академика С. П. Королева, Самара, Московское ш., 34, e-mail: sarov-1@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-4745-9113>

Статья поступила в редакцию: 11.10.2021

После доработки: 27.10.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Gaparov Iskender – Postgraduate student of the Department of Philosophy, Samara National Research University named after Academician S. P. Korolev, 34, Moskovskoye shosse, Samara, e-mail: sarov-1@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-4745-9113>

The paper was submitted: 11.10.2021

Received after reworking: 27.10.2021

Accepted for publication: 01.11.2021

УДК 165.0:82

У. КУАЙН, НАТУРАЛИЗАЦИЯ, СКЕПТИЦИЗМ И ПРОБЛЕМА ИЗМЕНЕНИЯ ТЕОРИИ

Н. В. Головко

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
golovko@philosophy.nsc.ru

Аннотация. Цель работы – показать взаимосвязь тезиса У. Алстона о формальной независимости контекстов «быть обоснованным» и «знать, что я обоснован» и способов преодоления проблем скептицизма в натурализованной эпистемологии У. Куайна. На материале отдельных работ – «С точки зрения логики» (1963), «Направления парадокса» (1966), «Онтологическая относительность» (1969) и др. – делается попытка близко к тексту реконструировать возможные ответы У. Куайна на скептический вызов проблемы обоснования стандартов обоснования, а также проблемы «концептуального изменения». В частности, показано, что ответ У. Куайна на скептический «вызов естествознанию, возникающий внутри естествознания», можно понимать, как указание на независимость разных «эпистемических уровней», один из которых задается «базовой» теорией и формирует представления о «реальности», «данных» и «обосновании», а другой связан с поиском более эффективного представления теории и определяет возможность ее изменения.

Ключевые слова: рационализм, эпистемология, натурализация, обоснование, скептицизм, концептуальное изменение, У. Куайн, У. Алстон.

Для цитирования: Головко, Н. В. (2021). У. Куайн, натурализация, скептицизм и проблема изменения теории. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 4. С. 80-92. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.80-92.

W. QUINE, NATURALIZATION, SKEPTICISM AND CONCEPTUAL CHANGE PROBLEM

N. V. Golovko

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
golovko@philosophy.nsc.ru

Abstract. The paper aims to show the relationship between the W. Alston's idea about the formal independence of the contexts of "being justified" and of "knowing that one is justified" and the means to overcome the problems of skepticism within the naturalized epistemology by W. Quine. Based on some works – "From a Logical Point of View" (1963), "The Ways of Paradox" (1966), "Ontological Relativity" (1969) etc. – an attempt is made to reconstruct close to the text the possible answers that W. Quine may give to the skeptical challenge of the problem of justification of standards of justification and of the "conceptual change" problem. It is shown that W. Quine's response to the skeptical "challenge to natural science that arises from within natural science" can be understood as a reference of the independence of different "epistemic levels", one of which is set by the "background" theory that provides the understanding of terms such "reality", "evidence" and "justification", and the other is related to the search for a more effective representation of the theory and determines the possibility of its change.

Keywords: rationalism, epistemology, naturalization, justification, skepticism, conceptual change, W. Quine, W. Alston.

For citation: Golovko, N. V. (2021). W. Quine, Naturalization, Skepticism and Conceptual Change Problem. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 80-92. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.80-92.

Классический скептический аргумент начинается с фиксации того, что «знание должно быть обоснованно до степени N», и демонстрирует, что эта «степень N» не может быть достигнута [Steup, 1995, ch. 10]. При этом, многообразие скептической аргументации естественным образом зависит от предмета анализа. И если мы говорим, например, о социальной эпистемологии, то один из очевидных скептических вопросов будет связан с обоснованием того, в каком смысле социальная подоплека производства и содержания знания отвечает не только идее обоснованности знания, но и идее обоснованности стандартов, с помощью которых происходит обоснование знания. Эпистемология требует от нас принимать только те убеждения, которые обоснованы рационально. И позиция скептика, в данном случае, например, может состоять в том, чтобы спросить: «А можно ли рационально обосновать подобную апелляцию к рациональному обоснованию?». Хорошим, уже классическим, примером такого скептического вопроса является вопрос обоснованности натуралистической эпистемологии, среди разновидностей которой, конечно же, можно выделить социальную, феминистскую и другие варианты «пост-колониальных» эпистемологий. Если мы отказываемся от идеи, что корректное рассуждение следует дедуктивно достоверному выводу, в том смысле, например, что обоснование убеждения есть определение логических характеристик и отношений между пропозициями, то что тогда остается? Как отмечает Ф. Китчер: «Что укореняет требование, что логические принципы являются предписаниями для мышления? Что является источником (source) этих принципов? Традиционный ответ – предположить, что они являются концептуальными истинами о рациональности, и тем самым формируют идеал, к которому мы стремимся. Для натуралистов, однако, подобные предписания должны быть укоренены в фактах относительно того, как системы, подобные нам, могут достигать (attain) своих эпистемических целей в мире, подобном нашему. Просто принять, что эти предписания раскрывают (unfold) понятие рациональности, недостаточно» [Kitcher, 1992, p. 63]. Естественно предположить, что главный «флагман» натуралистического проекта в XX веке – Уилард Куайн – не мог не замечать этих вопросов.

Если мы говорим о том, что наука является единственным интеллектуальным предприятием по достижению объективного знания, а натурализацию у У. Куайна сложно отделить от сциентизма, то научное знание обязано обосновывать научное знание. Проблема в том, что позиция любого ученого, точно также, как и позиция любого философа, полностью отвечает перспективе той концептуальной схемы, которую он принимает. Не имея возможности выйти за рамки концептуальной схемы, в первую очередь, для того чтобы оценить ее достоверность, натурализованная эпистемология, таким образом, ведет к релятивизму. Более того, положение ухудшается каждый раз, когда У. Куайн подчеркивает, что «мы не предполагаем, что наше понимание науки должно быть лучше, чем сама наука, которая является объектом нашего исследования» [Quine, 1969, p. 84], отсылая нас к метафоре «корабля Нейрата», которая в лучшем случае отвечает представлению

о когерентистской модели обоснования и не может ответить на вопрос об обоснованности самих стандартов обоснования. Ниже мы, в основном на материале отдельных работ, входящих в известные сборники У. Куайна «С точки зрения логики» (1963), «Направления парадокса» (1966) и «Онтологическая относительность» (1969), постараемся близко к тексту реконструировать возможные ответы У. Куайна на скептический вызов проблемы обоснования стандартов обоснования, а также проблемы «концептуального изменения»; сделаем попытку объединить различные работы У. Куайна так, как если бы они отвечали одной цельной «натуралистической» парадигме. Наш тезис заключается в том, что ключевым для понимания преодоления проблем «обоснования стандартов обоснования» и «концептуального изменения» у У. Куайна является тезис У. Алстона о формальной независимости контекстов «быть обоснованным» и «знать, что я обоснован». Когда У. Куайн обвиняет тех, кто говорит, что «у нас нет данных в пользу существования объектов, помимо того факта, что предположение об их существовании помогает нам организовать опыт», в том, что они допускают «философское заблуждение», он связывает «базовую» теорию и «достоверные эпистемические принципы» У. Алстона, т. к. именно эта теория дает определения терминам «реальность», «данные» и «обоснование». Различение У. Куайном перспективы «носителя теории» и перспективы поиска внутри теории «допущений, которые недостаточно эффективно описывают опыт» при описании им возможности «концептуального изменения», напрямую отвечает делению на «контекст обоснования» и «контекст оценки» у У. Алстона.

Предварительные замечания

Сама идея того, что обоснование предполагает, что мы можем рационально обосновать то, что стандарты обоснования опираются на то, что мы не «избегаем вопроса» и не «попадаем в логический круг», является следствием более фундаментального допущения, что мы можем принять как легитимную часть своей системы убеждений только те убеждения, которые «можно объяснить и обосновать на рациональных основаниях». В этом смысле, позиция скептика сама по себе не является «внешней» по отношению к позиции «рационалиста», а является «внутренней» проблемой, т. к. последний обязан показать, что его убеждения действительно обоснованы. Хорошо известна попытка У. Алстона показать, что скептический аргумент против обоснования стандартов обоснования можно преодолеть различением состояний «быть обоснованным» и «знанием, что я обоснован» [см., например: Alston, 1980]. При этом для «быть обоснованным» требуется только наличие «достоверного эпистемического принципа», вопрос об обоснованности которого возникает только в том случае, если мы «поднимаемся на следующий уровень, анализируя убеждение более высокого порядка, – убеждение, что мы обоснованы в убежденности в p »: «мое состояние быть (being) обоснованным в p зависит от существования достоверного (valid) эпистемического принципа, который применяется к p . Убеждение обоснованно, если *есть* такой принцип, *независимо* от того,

знаю ли я что-нибудь об этом принципе, или обоснован ли я в предположении, что такой принцип существует» [Alston, 1980, p. 148]. В этом смысле, скептик заранее смешивает «эпистемические уровни», когда переходит от вопроса обоснованности убеждения к вопросу о знании, что мы обоснованы, чего делать нельзя. Не стоит забывать, что одно из приложений подобного деления на «быть обоснованным» и «знанием, что это так» связано с попыткой У. Алстона проанализировать фаундализм, в рамках которого такое деление может иметь смысл. Однако, с точки зрения скептика, ситуация не меняется – мы просто переходим к скептическому аргументу на «следующем уровне». В то же время, логика рассуждений У. Алстона может навести на мысль, что если сразу начать со «следующего уровня» и изначально зафиксировать на нем состояние «знания обоснования», то мы если не решим проблему, то создадим ситуацию, в которой проблема обоснования стандартов обоснования не возникнет¹. На наш взгляд, именно в этом заключается логика проекта натурализации – мы принимаем как безоговорочные стандарты обоснования в рамках той области знания, на которой натурализуем дискурс, и они, в свою очередь, и играют роль «достоверных эпистемических принципов» в логике У. Алстона.

В общем случае, говоря о натурализме и натурализации, мы говорим о том, что обоснование и оценка знания привязаны к конкретной концептуальной схеме, которую познающий считает наиболее подходящей для своих целей. При этом подчеркивается, что познающий принципиально не может выйти за рамки схемы и, вообще, склонен воспринимать ее некритически. В данном случае мы не можем сказать, что здесь возможно «внешнее» обоснование стандартов обоснования принятой схемы. Вопрос о том, «что обосновывает принятые стандарты обоснования?», по сути, является не корректным, т.к. сам по себе не может быть, в данном случае, предметом независимого обоснования и оценки. Однако, натурализм – это не релятивизм. В данном случае У. Куайн будет утверждать именно то, что оценка суждений будет производиться относительно концептуальной схемы и у нас нет другого независимого способа оценки обоснованности самой концептуальной схемы и отвечающих ей стандартов обоснования. Последнее как раз будет означать критику априорного характера философии, опирающуюся на логику как универсальный стандарт обоснования. Вместо этого эпистемология должна следовать стандартам «наиболее достойной» концептуальной схемы. Релятивизм следует после того, как мы переходим к аргументу, который в общих чертах повторяет аргумент «пессимистической мета-индукции» [см., например: Psillos, 1999]: (1) мы следуем «стандарту рациональности» той концептуальной схемы, которую безоговорочно принимаем; (2) в исторической перспективе, все подобные схемы со временем меняются на другие;

¹ Рассуждения У. Алстона можно также проинтерпретировать на примере концепции «реалистского рационализма» (см., например: [Katz, 2000]). В рамках этой концепции рационалист принимает метафизический реализм и, тем самым, мы разводим истинность и данные. Независимо от того, насколько хорошо обоснована теория, всегда существует возможность, что она не обоснована, т.к. реальность по определению объективна. И поскольку даже лучшие теории онтически подвержены фаллибилизму, то нет никакой необходимости даже ставить проблему обоснования стандартов обоснования. Ибо, если мы попытаемся одновременно принять и метафизический реализм, и возможность такой скептической позиции, то мы, например, должны будем одновременно потребовать (а) что мы можем принимать только убеждения, обоснованность которых показана, и (б) что мы понимаем, что любые попытка обоснования не будут иметь успеха.

значит (3) со временем мы откажемся от тех стандартов, которые сейчас считаем «абсолютными» и более того, одновременно может существовать много таких «стандартов» в зависимости от культурно и исторически обусловленного принятия схем. В этом смысле, особое значение будет иметь рассуждение о том, как натуралист может оценить возможное «концептуальное изменение», т. е. смену концептуальных схем. Это «изменение» нельзя оценить «изнутри» концептуальной схемы.

На первый взгляд, проблема «концептуального изменения» может показаться не решаемой для натуралиста. Более того, тот факт, что натуралист, в каком-то смысле, отрицает независимую оценку «концептуального изменения», сам по себе, может снова вернуть нас к скептическому вызову, описанному выше, – можем ли мы рационально обосновать стандарты рационального обоснования. Концептуальная схема, которую мы принимаем, может быть произвольной. Мы даже можем сказать, что попытка натуралистов выступить против идеи о независимом источнике обоснования стандартов обоснования приводит к дилемме. Утверждение: «оценка обоснования привязана к концептуальной схеме» (*), можно рассматривать с двух сторон. Если (*) понимать через призму натурализма, то мы не сможем сказать, что опровергли «традиционалистов», т. к. все стандарты обоснования принадлежат принятой схеме, а мы не можем выйти за ее рамки. Если (*) это не натуралистический тезис, то наша позиция по сути является «традиционной». С точки зрения «традиционной парадигмы» мы должны сказать, что натуралисты «должны полагать стандарты обоснования необоснованными». Естественно, натуралисты будут это отрицать. И в данном случае, на наш взгляд, может помочь деление между «обоснованием» и «контекстом оценки, который задает смысл обоснованию». Каждый раз, когда скептик говорит о произвольности выбора концептуальной схемы, это значит, что скептик должен занимать позицию «внешнюю» по отношению к любой из возможных концептуальных схем, которые оцениваются, чтобы самому не попасть в ситуацию, когда его обвинят в отсутствии обоснованности стандартов обоснования. Ни одна из «альтернативных» концептуальных схем не может выступать в качестве основания для оценки выбора другой. И даже если скептику удастся зафиксировать какую-то «универсальную внешнюю» схему, все равно, потенциально, вопрос о ее выборе останется. Логика натуралиста – преодоление такого регресса – предполагает акцент на том, что прежде всего мы будем носителями определенной концептуальной схемы и лишь потом, опираясь на нее, будем решать вопрос об оценке «альтернатив». Когда мы уже осознаем, что эта оценка осуществляется на основании какой-то уже принятой концептуальной схемы, собственно проблемы «концептуального изменения» не будет. Скептик, в данном случае, как будто бы не замечает того, что любая оценка достоверности совершается на основании уже принятой схемы. «Контекст обоснования» предполагает, что мы работаем «внутри» концептуальной схемы, но «контекст оценки», определяющий произвольность выбора схем, также является «контекстом обоснования» в какой-то своей концептуальной схеме. Ниже мы приведем примеры того, как У. Куайн пытается схватить различия между этими контекстами, пытаясь ответить на замечания скептика, связанные с проблемой «концептуального изменения».

У. Куайн и скептицизм относительно обоснования стандартов обоснования

С точки зрения У. Куайна, апелляция скептика к логическому кругу в обосновании стандартов обоснования в рамках натурализованной эпистемологии есть ни что иное, как «излишняя застенчивость (timidity)», поскольку проблемы обоснования эпистемического статуса, сами по себе, содержатся внутри науки: «Понимание того, что лежит за пределами непосредственно данного, само по себе является основанием для понимания того, что оно ограничено непосредственно данным. Такая логика рассуждения вызывает определенные сомнения: разве разговор о лучах света, молекулах и представителях расы Номо не является содержательным, и только отражает рябь на поверхности непосредственно данного? Взгляд на мир, который допускает такое представление о знании, следуя ему же самому, будет беспочвенной выдумкой. Однако рассуждать так, значит впасть в заблуждение: философское заблуждение (fallacy) ... Мы не можем серьезно усомниться в реальности внешнего мира, или отрицать наличие данных о внешних по отношению к нам объектах, которые предоставляют органы чувств; ибо, если так делать, то мы будем просто отделять (dissociate) термины “реальность” и “данные” от того, для чего они были предложены, от содержания, которое изначально закладывалось в значение этих терминов, в любом смысле, который они могли бы иметь для нас» [Quine, 1966b, p. 216]. Скептицизм в отношении утверждений, которые обоснованы эмпирически, сам по себе исторически развивается вместе с представлением о соотношении теории и данных опыта, вместе с развитием представлений о перцептуальном знании и его обосновании (см., например: [Stroud, 1984]). Не только научное знание, но и здравый смысл, оказываются представлениями, которые по определению выходят за рамки перцептуального уровня восприятия: «то, что дано в ощущении, это визуальные паттерны разной формы и разного цвета, тактильные ощущения разной плотности того, чего мы касаемся, и разной температуры, а также многообразие тонов, вкусов, запахов и прочего; столы среди этих данных можно обнаружить не в большей степени, чем молекулы. Если у нас есть данные в пользу существования объектов здравого смысла, то говорить о них мы будем именно в том же самом смысле, как мы говорим, что у нас есть данные в пользу существования молекул. Постулирование и тех и других объектов, это хорошая наука, в том смысле, что они помогают нам формулировать законы – законы, чей исходный набор данных, на основании которых мы их формулируем, есть данные органов чувств в прошлом, и чье окончательное обоснование будет проходить посредством данных органов чувств в будущем» [Quine, 1966c, p. 237].

С точки зрения традиционно понимаемой эпистемологии, обоснование является предметом апелляции к чему-то внешнему по отношению к системе убеждений, в которой мы находимся. Однако У. Куайн продолжает настаивать на том, что «критически важный момент связан с тем, что эпистемолог сталкивается с вызовом естествознанию, возникающим внутри естествознания ... Его проблема в том, чтобы найти такую перспективу, отвечающую естествознанию, в рамках которой человек–животное мог бы получить ту же самую науку

на основании той же самой сенсорной информации, которую он может получать согласно этой самой науке» [Quine, 1973, p. 2]. Как в отношении науки, так и в отношении здравого смысла, эпистемолог, опирающийся на представление о возможности эмпирического знания и использующий классическое определение знания предполагает, что только данные, которые показывают истинность убеждений, могут быть использованы для того, чтобы организовывать наше представление об опыте. Если мы ограничиваем себя только концептуальной схемой, то и столы, и молекулы, это просто «допущения» – гипотетические сущности, которые помогают организовать опыт. У. Куайн пишет: «заметив, что у нас нет данных в пользу существования объектов, помимо того факта, что предположение об их существовании помогает нам организовать опыт, мы должны, вместо того, чтобы отказываться от данных в пользу существования тел, заключить: именно они, в сущности, и есть данные в пользу существования, как для объектов здравого смысла, так и для молекул» [Quine, 1966с, p. 238]. По словам У. Куайна, тех, кто дезавуирует обоснованность утверждений о существовании объектов здравого смысла, равно как и о существовании молекул, эволюции (или изменения климата – *Н. Г.*), не следует хвалить за излишнюю осторожность или требовательность в отношении обоснования, скорее наоборот, «подвергать критике за неспособность обратить внимание на то, что такое есть данные». В данном случае, скептик именно «отделяет» термины «реальность», «истина» и «данные» от контекста их применения, который и придает им смысл: «не будучи сбитыми с толку философией, мы все должны согласиться с доктором Джонсоном, чей палец был для него краеугольным камнем реальности. Овцы реальны, единороги – нет. Облака реальны, а небо (как твердый свод) – нет. Нечетные числа, возможно, реальны, но простые четные числа, кроме 2, – нет. Конечно, все это реально, но есть овцы, а единорогов – нет, есть облака и нет (в указанном смысле) неба, есть нечетные числа и нет четных простых чисел, кроме 2. Таково обыденное употребление слова “реальный”, разделение овец и единорогов» [Quine, 1966а, p. 212]. Суть позиции У. Куайна заключается в том, что традиционный эпистемолог, сомневаясь в реальности овец и столов, аналогичным образом сомневается и в научных теориях, и в том, что доступно на уровне здравого смысла. Постановка классического скептического аргумента в его крайней форме, граничащей с релятивизмом, не предполагает, что мы ставим вопрос об обоснованности знания, опираясь на ту или иную эпистемическую точку зрения, мы должны в равной мере сомневаться во всем. И в то же время, если вы говорите, что если что-то «не реально», «не истинно» и «не обоснованно», то в духе онтологического аргумента можно заключить, что должно быть что-то, что «обычно» понимается под тем, что «реально», «истинно» и «обоснованно». Без подобной «базовой» установки сам смысл терминов «реальность» и «данные», которые мы хотим осмысленно использовать в дискурсе обоснования, теряется.

С точки зрения скептика, эпистемические проблемы обоснования знания с помощью данных заставляют нас считать овец, столы и молекулы допущениями. В смысле установления эпистемического статуса утверждений, содержащих соответствующие термины, между ними нет различий: «все, по отношению к чему мы говорим “существует”,

является *допущением* с точки зрения описания процесса построения теории (theory-building process), и одновременно – *реальным*, с точки зрения теории, которая строится (theory that is being built)» (курсив мой – Н. Г.) [Quine, 1960, p. 20]. В данном случае, существование второй перспективы – перспективы теории, которая «будет построена», – важно. С эпистемологической точки зрения, в процессе оценки, проверки и обоснования убеждений, мы естественным образом ограничены тем, что «допущения» вводятся не просто так, чтобы «организовать данные», мы оцениваем «допущения» с точки зрения их эффективности, например, с точки зрения их объяснительной силы: «как эмпирик я продолжаю думать о концептуальных схемах в науке, как об инструментах, в конечном счете, необходимых для предсказаний на основании прошлого опыта. Физические объекты включаются в концептуальную схему в качестве удобных посредников, – не с точки зрения опыта, но просто как несводимые допущения, эпистемологически сопоставимые с богами Гомера. Я считаю научной ошибкой полагать иначе. С точки зрения эпистемологических оснований, физические объекты и боги различаются только степенью, но не качеством. Оба типа объектов входят в наше мироощущение только как допущения на культурном уровне. Миф о физических объектах эпистемически более сильный, потому что оказывается более эффективным, чем другие мифы, как средство представления рабочей структуры, задающей структуру потока опыта» [Quine, 1963, p. 44]. Скептики и традиционные эпистемологи рассматривают «допущения» как «удобных посредников», потому что они переоценивают перспективу построения теории. У. Куайн утверждает, что мы не можем ограничивать себя только этой перспективой, чтобы поставить под сомнение обоснованность и истинность «допущений», реальность объектов, которые они обозначают, что у нас должны быть какие-то «базовые» теории или допущения, которые задают представления об истине, обосновании и реальности. Проблема традиционной эпистемологии, приводящая к «философскому заблуждению», заключается в том, что скептик ограничивает свою позицию перспективой «построения теории», в то время как следует учитывать и эту перспективу, и перспективу наличия «базовой» теории. Именно это различие, с точки зрения У. Куайна, позволяет обнаружить тонкости в том, что касается традиционного отношения между теорией и данными: оно позволяет должным образом позиционировать натуралистический проект не как релятивистский, а и именно как самостоятельный эпистемологический проект, который, опираясь на науку, *объясняет* развитие науки, а также позволяет натуралистам *ответить* на скептический вызов, связанный с вопросом об обоснованности стандартов обоснования. С точки зрения приведенной выше «логики У. Алстона», «базовая» теории у У. Куайна определяет наличие «достоверных эпистемических принципов», которые определяют, что значит «быть обоснованным», в то время как их обоснованность не является предметом оценки. В этом смысле, скептик все время пытается апеллировать к более высокому «эпистемическому уровню» и тем самым смешивает формально независимые контексты «быть обоснованным» и «знать, что я обоснован».

У. Куайн и проблема «концептуального изменения»

Натуралист утверждает, что «эпистемология содержит в себе естественные науки, а естественные науки содержатся в эпистемологии» [Quine, 1969b, p. 83]. В этом смысле, мы можем взглянуть на эпистемолога как на ученого. Как и другие ученые, они «работают изнутри», они будут решать свои вопросы с точки зрения принятия определенной теории как «базовой». Согласно У. Куайну, принимая такую точку зрения, мы «принимаем физическую реальность, будь то с точки зрения человека с улицы или с точки зрения ученого. При этом мы являемся как получателями, так и носителями эволюционного наследия. Затем, исследуя в деталях таким образом принятую теорию физической реальности, мы делаем выводы, касающиеся, в частности, самих себя. Один из таких выводов состоит в том, что эти знания пришли к нам в результате анализа физической данности и никак иначе. Таким образом, здесь у нас появляется знание о знании. И оно, если правильно на него смотреть, будет оспаривать исходное знание» [Quine, 1966b, p. 217]. Отличительная особенность точки зрения У. Куайна здесь заключается в том, что если в самом факте «знания о знании» традиционный эпистемолог видит проблему обоснования знания, то У. Куайн, как натуралистический эпистемолог, будет видеть проблему объяснения. Натуралистический эпистемолог не может обосновать принятую точку зрения, «внутри» которой он находится, а значит ему остается проблема объяснения получения и развития знания в рамках принятой теории. И поскольку вопросы обоснования возникают внутри науки, то ничто не мешает обратиться к науке, чтобы их решить. В этих исследованиях в качестве предмета будут выступать «природные явления и человек как физический субъект. Человек играет роль устройства ввода, предоставляющего определенную эмпирическую информацию, и в качестве вывода получает описание трехмерного внешнего мира и его истории. Отношение между входом и выходом есть отношение, которое мы изучаем, следуя тем же соображениям, которыми руководствуется эпистемолог; собственно, мы хотим знать, как данные соотносятся с теорией, и в каком смысле теория объясняет доступные данные» [Quine, 1969b, p. 82]. Это «затруднение» аналогично ситуации, в которой находится психолог, который сам, как человек, изучает психику, или физик, который пытается изучать поведение физических систем так, как будто бы на них не влияет человек. Каждый из них должен принять как факт то, что они неизбежно взаимодействуют с явлениями, которые они изучают: «не удаляйтесь от данных органов чувств дальше, чем нужно» [Quine, 1973, p. 138]. То есть, изучая то, как наши теории соотносятся с данными, эти ученые ограничивают, насколько это возможно, степень, в которой их собственные представления влияют на доступные данные.

Часто считается, что У. Куайн «сводит» эпистемологию к психологии, однако, натурализованная эпистемология не ограничивается исключительно психологией. Еще один важный момент связан с обращением к теории эволюции [см., например: Kitcher, 1992]. Говоря о человеке, мы обязаны подчеркнуть то, что сам по себе человек, как биологический вид, пережил и переживает процесс естественного отбора. Подчеркнем, что У. Куайн

не предлагает ответ на скептический вызов в отношении обоснования стандартов обоснования в смысле разработки какого-то «нового» подхода к обоснованию знания. Как отмечалось выше, собственно установка У. Куайна нацелена на то, чтобы понять натуралистическую интерпретацию ролей человека как «носителя теории» и как того, кто «оценивает теории». Одна из задач, которую он ставит перед собой, например, – предложить такую натуралистическую интерпретацию теории указания, которая даст возможность понять, как мы пришли к тому, что придерживаемся именно той теории, к которой мы пришли, которая у нас есть, и как, и почему мы можем изменить эту теорию, или даже отказаться от нее в пользу другой. Теоретически, учитывая то, как связаны теория и данные, можно подумать, что наши «допущения», на самом деле, случайны. У. Куайн указывает: «Сомнение в источнике [знания] само по себе не является аргументом против сохранения и развития абстрактной онтологии» [Quine, 1969a, p. 16]. Как натуралистический эпистемолог, осознающий важную роль, которую играет принятая устоявшаяся теория, он не будет поддаваться искушению без труда отбросить ее, отказаться от этой теории, – она дает ему представления об «истинности», «обосновании» и «данных», которые позволяют ему продолжать исследования. Попытки поставить под сомнение истинность такой теории приводят к «философскому заблуждению», о котором говорилось выше. Примечательно то, что принятые теории У. Куайн полагает концептуально состоятельными, и считает, что их концептуальные изменения возможны. Натурализованная эпистемология – это позиция не только «носителя теории», но и позиция, с точки зрения которой теория «оценивается», а значит это позиция, с точки зрения которой можно увидеть, как можно изменить теорию. Как отмечает У. Куайн, перспективу «изменения теории» принимают те, кто ставит перед собой задачу по систематизации и упрощению принятой теории с целью превратить ее в более адекватный инструмент. В то же время, возможность изменения теории не означает, что мы должны отказаться от перспективы «носителя теории». Мы также не должны предполагать, что принятая теория является ложной или онтологически несостоятельной. Вместо этого У. Куайн предполагает, что теория, которую можно изменить, не является с точки зрения современной науки в полном смысле слова концептуально завершенной: «Онтология не встроена в обыденный язык. Идея границы между бытием и небытием – это философская идея. Ученые и философы стремятся построить всеобъемлющую систему мира, причем такую, которая ориентирована на представление об указании [терминов] гораздо больше, чем на указание ориентирован обыденный язык. Онтология, научная или философская, не получается посредством корректировки обыденной мысли или практики; она чужая по отношению к обыденной культуре и перерастает ее ... Именно в этом смысле мы говорим, что предполагаемые объекты являются значениями переменных или местоимений. Фразы обыденного языка, будучи переписанными в онтологической нотации, могут потерять смысл, и новые ненамеренные онтические допущения могут возникнуть. Всегда есть возможность для выбора [языка], и мы можем выбрать нотацию, цель которой – более простое описание имеющейся системы мира» [Quine, 1981, p. 10]. Следуя У. Куайну, то, чем занимаются ученые или философы,

«перерастает» возможность говорить об онтологии на быденном языке. И дело не во врожденных способностях ребенка, способного онтологизировать окружающий мир уже в инстинктивном лепете, а в том, что ученые и философы, как ученые, стремятся максимизировать объяснительную и предсказательную силу имеющихся теорий и руководствуются при этом соображениями минимальности средств описания и простоты, с точки зрения которых они и смотрят на теории. «Новая» теория должна предлагать лучший прогностический аппарат или обеспечивать большую простоту и общность описания явлений при сохранении достаточного количества «старых» трактовок. Натуралистический эпистемолог утверждает, что изменения в концептуальной схеме возникают не потому, что она ложна, или потому что мы вдруг обнаружили более истинную схему, а потому что стала доступна более простая, действенная и экономная схема «описания опыта». «Допущения», являющиеся «приближенными, но удобными с точки зрения упорядочения опыта», подлежат замене, когда мы откроем другие, которые будут справляться с этой задачей лучше. У. Куайн уверен, что тенденция к увеличению систематизации в науке напрямую связана с успешностью изменения теорий. Таким образом, несмотря на то, что мы проводим исследования в рамках принятой теории, мы не обречены придерживаться ее вечно – мы можем изменить ее «доска за доской».

Отметим, что говорить, что «допущения», на самом деле, это просто «удобные фикции», можно будет только в том случае, если, принимая перспективу «изменения теории», мы забудем о том, что каждый ученый одновременно является «носителем теории». Само деление между мифом и реальностью, между «допущениями» и «реальными вещами» имеет смысл только по отношению к принятой теории. Признавая требования увеличения систематизации и предсказательной силы как значимые для изменения концептуальной схемы, мы должны принять, что затруднения, вызванные тем, что человек изучает человека, на самом деле, не играют той роли, на которой настаивают релятивист или скептик. Когда мы говорим, что данные, которые у нас есть относительно внешнего мира, это наши данные, которые являются следствием способности к организации опыта специфическим образом, отсюда не следует, что внешних объектов нет, или то, что их познание ограничено концептуальной схемой, которой мы обладаем сейчас. Все, что У. Куайн хочет сказать о биологии, прагматизме или указании, так или иначе упирается в то, что у нас есть принятая теория, которая предоставляет стандарты обоснования, и которая может изменяться. При этом эти «стандарты» утверждаются современной наукой: «нет более высокой истины, чем та, которую предоставляет или ищет наука». Теория, которую мы принимаем, задает «базовое» представление о реальности, при этом стандарты обоснования, сами по себе, дают возможность конструктивно изменить теорию, позволяя поиск изменений в рамках принятой теории. Именно перспектива «носителя теории» задает методологические стандарты простоты и систематизации. Принятая теория вполне может содержать внутри себя основания для собственной эволюции: поиск более простой, содержательной и эффективной теории – это поиск внутри принятой теории, которая в каком-то смысле «неэффективна». В этом смысле наука у У. Куайна, как сознательная попытка онтологизации

и систематизации, рассматривается как расширение нашей ориентации на здравый смысл, а ориентация натурализованной эпистемологии на науку – это всего лишь следующий шаг в том же направлении [см., например: Quine, 1966b, pp. 219-220]. С точки зрения описанной выше логики общего натуралистического ответа на проблему «концептуального изменения», то, о чем здесь говорит У. Куайн, можно понимать, как отвечающее делению на «контекст обоснования» и «контекст оценки», которые в данном случае, по сути, являются соответствующими интерпретациями формально независимых по У. Алстону контекстов «быть обоснованным» и «знать, что я обоснован».

Список литературы / Reference

- Alston, W. (1980). Level Confusions in Epistemology. *Midwest Studies in Philosophy*. no. 5. pp. 135-150.
- Katz, J. (2000). *Realistic Rationalism*. MIT Press.
- Kitcher, P. (1992). The Naturalists Return. *The Philosophical Review*. Vol. 101. no. 1. pp. 53-114.
- Psillos, S. (1999). *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. Routledge.
- Quine, W. (1960). *Word and Object*. MIT Press.
- Quine, W. (1963). Two Dogmas of Empiricism. In Quine, W. (ed.) *From a Logical Point of View*. Harper & Row. pp. 20-46.
- Quine, W. (1966a). On Mental Entities. In Quine, W. (ed.) *The Ways of Paradox and Other Essays*. Random House. pp. 208-214.
- Quine, W. (1966b). The Scope and Language of Science. In Quine, W. (ed.) *The Ways of Paradox and Other Essays*. Random House. pp. 215-232.
- Quine, W. (1966c). Posits and Reality. In Quine, W. (ed.) *The Ways of Paradox and Other Essays*. Random House. pp. 233-241.
- Quine, W. (1969a). Speaking of Objects. In Quine, W. (ed.) *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press. pp. 1-25.
- Quine, W. (1969b). Epistemology Naturalized. In Quine, W. (ed.) *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press. pp. 69-90.

Quine, W. (1973). *The Roots of Reference*. Open Court.

Quine, W. (1981). Things and Their Place in Theories. In Quine, W. (ed.) *Theories and Things*. Harvard University Press. pp. 1-23.

Steup, M. (1995). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Pearson.

Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford University Press.

Информация об авторе / Information about the author

Головко Никита Владимирович – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: golovko@philosophy.nsc.ru

Статья поступила в редакцию: 15.10.2021

После доработки: 27.10.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Golovko Nikita – Doctor of Philosophy, Docent, Leading Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva str., 8, e-mail: golovko@philosophy.nsc.ru

The paper was submitted: 15.10.2021

Received after reworking: 27.10.2021

Accepted for publication: 01.11.2021

УДК 165.1

МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА И МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА: К ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

А. В. Хлебалин

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)

sasha_khl@mail.ru

Аннотация. В статье анализируется роль практики развития математики XIX в. в становлении математической логики. Показано, что революционные преобразования математики XIX в., приведшие к увеличению абстрактности математических теорий и концепций, сопровождались ростом неопределенности в отношении стандартов доказательства, что породило универсальное распространение тревоги (Дж. Грей) как элемента математической практики. Утверждается, что этот элемент практики явился одним из источников возникновения математической логики, претендующей на то, чтобы придать строгость и точность математике. В статье аргументируется, что социально-эпистемологический анализ практики математики и становления математической логики позволит прояснить специфику развития отношений математики и математической логики.

Ключевые слова: математическая логика, символическая логика, математическая практика, доказательство.

Для цитаты: Хлебалин, А. В. (2021). Математическая практика и математическая логика: к истории взаимоотношений. *Respublica Literaria*. 2021. Т. 2. № 4. С. 83-89. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.93-99.

MATHEMATICAL PRACTICE AND MATHEMATICAL LOGIC: TO THE HISTORY OF RELATIONSHIP

A. V. Khlebalin

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

sasha_khl@mail.ru

Abstract. The article analyzes the role of practice in the development of mathematics in the 19th century in the formation of mathematical logic. It is shown that the revolutionary transformations of mathematics of the 19th century, which led to an increase in the abstractness of mathematical theories and concepts, was accompanied by an increase in uncertainty regarding the standards of proof, which led to the universal spread of anxiety (J. Gray) as an element of mathematical practice. It is argued that this element of practice was one of the sources of the emergence of mathematical logic, which claims to give rigor and accuracy to mathematics. The article argues that the socio-epistemological analysis of the practice of mathematics and the formation of mathematical logic will clarify the specifics of the development of relations between mathematics and mathematical logic.

Keywords: mathematical logic, symbolic logic, mathematical practice, proof.

For citation: Khlebalin, A. V. (2021). Mathematical Practice and Mathematical Logic: To the History of Relationship. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 83-89. DOI: 10.47850/RL.2021.2.4.93-99.

Создание и развитие символической логики и то большое влияние, которое она намеревалась оказать на развитие как математики, так и философии, признается одним из аспектов революционных по своему масштабу изменений, произошедших в математике в течение последней четверти XIX – первой трети XX вв. Движение «концептуализации математики» и поиск ее оснований, в итоге обнаруживших «кризис» этих оснований, а также создание и развитие программ по преодолению этого кризиса преобразовали как саму математическую практику, так и озаменовались формированием средств ее математического исследования. Сложно найти мнение, отрицающее революционный характер и масштаб этих событий.

Вместе с тем эти славные времена формирования и современной математики, и символической логики очень быстро обрели каноническую интерпретацию, которая – не будем ригористично утверждать, что непременно искажает, но позволим заметить, – упрощает историю возникновения, конкуренции и оформления концепций, наполнявших этот период. Формирование такой канонической интерпретации является очевидным признанием значимости соответствующих событий, но никак не приводит не только к единодушию в их оценке, но порою обнаруживает споры по самым, казалось бы, бесспорным своим положениям. Например, Дж. Грей свою критическую рецензию на объемный том по истории математики первой половины XX в. (под редакцией Ж.-П. Пьера) начинает неожиданным заявлением: «Будет ли нам когда-нибудь известна история математики XX в.? Наиболее правдоподобным кажется ответ, что нам – точно нет». Критически оценивая эссе Гийома, Дж. Грей упоминает как хорошо известную истину, что результаты К. Геделя о неполноте «положили конец программе Гильберта по приданию строгости математике, а вместе с тем и сколько-нибудь серьезным обязательствам математиков в отношении математической логики и оснований математики» [Grey, 1996, p. 439]. После 30-х гг., как заявляет Дж. Грей, математическая логика превращается в узкую специальную область исследования, связь которой с математикой становится все незначительнее. Наглядной демонстрацией справедливости фактически разрыва отношений является, на его взгляд, безразличие Бурбаки ко всем этим темам.

На это замечание немедленно откликнулся Письмом к редактору, озаглавленным «Является ли математическая логика частью математики?», еще один корифей истории логики Г. Мур: «Комментарии Грея порождают в высшей степени вводящее в заблуждение впечатление об отношениях математической логики и остальной части математики после 1930-х гг. Эти отношения действительно “трудно прояснить”, но с 30-х гг. они становятся сильнее и глубже» [Moore, 1997, p. 210]. Прежде всего Г. Мур отмечает, что и до 30-х гг. многие математики игнорировали математическую логику; сами события, связанные с теоремами Геделя, не сыграли большой роли. И после них, и это вновь не связано с теоремами, известны примеры плодотворных и тесных взаимоотношений математики и математической логики, которые позволяют ему закончить Письмо следующими совами: «В общем, взаимосвязь математики и математической логики никогда не была столь сильной, как последние три десятилетия. Те, кто отмахиваются от этой взаимосвязи, демонстрируют устаревшие предубеждения, основанные на невежестве» [Moore, 1997, p. 212].

Дж. Грей в ответ на критику своего коллеги и друга, отмечает, что публикации мнений участников дискуссии предшествовала частная переписка, в которой участвовал и У. Ходжес, а Мура он называет не иначе как «Грег», – спеша разочаровать «любителей академических бурь в стакане воды», – и благодаря своих коллег-друзей за критику, которая теперь позволила ему более точно сформулировать мнение по обсуждаемому вопросу: «Позиция, которой я теперь придерживаюсь, заключается в том, что связь между математической логикой и математикой стала тоньше, но, тем самым, сильнее». [Grey, 1997, p. 454]. Дж. Грей приводит примеры такой специфической связи: использование теоремы компактности А. И. Мальцевым для доказательства результата о линейных группах, теорема Акса-Кочена-Ершова о разрешимости поля p -адических чисел. Он отмечает, что в существенной степени трактовка отношения математической логики и математики принципиально зависит от того, что понимается под логикой и математикой; например, У. Ходжес рассматривает алгебраическую геометрию как специальный случай теории моделей. Сам Грей отмечает и любезно благодарит коллег за то, что в результате обмена критическими замечаниями удалось выяснить, что взгляды на природу логики и математики у участников дискуссии во многом схожи. Но сам этот обмен критическими замечаниями и широта охвата обсуждаемых математических и логических примеров явно свидетельствуют в пользу оправданности замечания Грея, с которого начинается его рецензия, открывшая дискуссию: «Будет ли нам когда-нибудь известна история математики XX в.?».

Этот явно затянувшийся пример с дискуссией между одними из самых компетентных историков и философов логики свидетельствует о том, что хорошо известная и многократно рассказанная каноническая история рождения символической логики из духа оснований математики слишком обща и требует, если претендует не просто интерпретировать, но и объяснять историю математики и логики рубежа веков и первой трети XX в., большей детальности и одновременно расширения контекста истории оснований. В этом смысле социально-эпистемологические исследования практики математики позволяют обнаружить неожиданные и весьма тонкие взаимосвязи между, казалось бы, посторонними событиями: например, между проектом «концептуализации математики» и организацией ее преподавания в немецких университетах XIX в. [см.: Ferreiros, 2000].

Хорошо известно о тесном переплетении математических и философских контекстов в период становления и на первых этапах развития символической логики. Фактически ее возникновение – это вторжение математики на традиционную философскую территорию. Цели и концептуально-исторический контекст этого вторжения поможет нам прояснить изначальные намерения самого предприятия. Сам термин «символическая логика» был введен Дж. Венном для обозначения кардинальных преобразований, произошедших в XIX в. в логике и не имевших аналогов по своему масштабу прежде. Имеются в виду прежде всего алгебраические представления модусов силлогистической логики, стремительно увеличивающиеся благодаря концепции квантификации предикатов и логики отношений, развиваемых де Морганом; с другой стороны, развитие алгебры логики Дж. Булем, превосходившей силлогистику выразительной и дедуктивной силой. Логика подверглась существенной алгебраизации прежде всего за счет достижений именно XIX в.: дифференциальные операторы были важнейшими инструментами для Буля

и функциональные уравнения, наиболее близко отвечавшие нуждам логики отношений, играли большую роль в логике де Моргана. Дальнейшее развитие этого направления связано с работами Э. Шредера.

Несмотря на то, что введенный Веном термин быстро прижился и прочно вошел в обиход, весьма скоро он начинает нуждаться в уточнении. Причиной этому явилось появление и развитие еще одного направления новой логики, которое не менее сильно отличалось от логики традиционной, но и очевидно не принадлежало алгебраической традиции. Его формирование связано с работами Г. Фреге и Д. Пеано, и само это направление было инспирировано не алгеброй, а математическим анализом и характеризовалось особенным акцентом на строгость и детальное представление доказательств в терминах развитой теории пределов. Идейным вдохновителем этого направления, которое подчеркивало важность строгости условиями истинности теорем и точности определений, был О. Л. Коши, а продолжателем – К. Вейерштрасс. Согласно Пеано, неточность языка является одной из очевидных проблем, препятствующих установлению должной точности, и он вводит символизацию не только для основных понятий математических теорий, но и для самой логики. Для обозначения результатов своей работы Пеано использовал термин «математическая логика», впервые введенный де Морганом в противовес «философской логике», не включающей символизацию. Этот термин получает распространение благодаря деятельности т. н. «пеанистов», образующих школу Дж. Пеано, и широкой известности проекта Б. Рассела, испытавшего, по его собственному признанию, большое влияние со стороны итальянской аксиоматической школы. Развитие этого направления было впечатляющим; если придание строгости математики и ее аксиоматизация, как максимальное ее воплощение, итальянскими логиками начиналось с установления двух типов символов – одного для логических, а другого – для математических, то в 1901 г. Б. Рассел ограничивается одним типом символов: математическая логика Пеано и обогащенная логикой отношений алгебра были достаточными не только для представления дедукции, но и математических объектов. Кульминацией развития этой стратегии явились *Principia mathematica*. По известному выражению, «Пеано облачил математику в логические одежды», а Б. Рассел претендовал на то, чтобы показать, что математика сводима к математической логике. Сторонники «символической логики» отправлялись в другом направлении, применяя математические средства в логике.

Оба эти направления существенно опираются на математические достижения XIX в., завися от контекста развития математики и даже претендуя на то, чтобы оказывать на него влияние. Развитие математики в XIX в. связано с ростом ее абстрактности и меньшей зависимостью от применения за пределами самой математики. Бесспорно, математика в XIX в. пережила существенные преобразования. Ее традиционная история характеризует этот период как время прогресса, когда совершаются открытия, до сих пор определяющие современную математику: увеличение строгости анализа, проективная геометрия, открытие неевклидовых геометрий, теория групп и т. д. Значимость этих достижений в истории математики породила представление о том, что в 1800 г. «математика родилась заново», перестав быть по преимуществу вычислениями и став концептуальной.

Вместе с тем «виговская» версия развития математики в XIX в. упускает важный аспект. Данный сюжет связан не с появлением отдельной новой теории или концепции, а, скорее, с осмыслением работающими математиками положения дел в своей дисциплине в позапрошлом столетии, своего рода, «духа математической практики». Впервые на эту атмосферу развития математики XIX в. указывает Дж. Грей: «... я не намерен умалять достижения стандартной модели [развития математики XIX в. – А.Х.], но усилить их другой нотой, поначалу колеблющейся, но возрастающей до крещендо в 1900–1914 гг. Эта нота – звук тревоги. Я подхожу к математике девятнадцатого века, рассматривая ее как отмеченную растущим осознанием ошибки» [Grey, 2004, p. 26].

Математика никогда не была терпимой к ошибкам. Вместе с тем, они являются неотъемлемой частью ее развития. Широко известен анекдот о том, как планируемое юбилейное издание важнейших работ Д. Гильберта пришлось отложить после того, как один из членов редакционной коллегии обнаружил ошибку в одной из ранее опубликованных работ юбиляра, и было решено перепроверить их все. Из-за количества ошибок и времени, потраченного на их устранение, издание пришлось отложить на три года – даже великие математики совершают ошибки. Но эти ошибки вычислительные. Те ошибки, страх которых пронизывает математику XIX в., иного рода. Прежде всего это страх отсутствия ясного понимания того, каким должно быть удовлетворительное доказательство: «Эта тревога по поводу подлинной природы доказательства сосуществовала с успешными доказательствами. Математики девятнадцатого века были в основном “крепкими парнями” и были способны занять позицию здравого смысла, когда, сталкиваясь с, казалось бы, философской дилеммой, заявляли, что “я не знаю, что такое доказательство, но я узнаю его, как только увижу”». [Grey, 2004, p. 27]. В этой ситуации бремя признания удовлетворительности предложенного доказательства ложилось на социальную практику и роль авторитетов. Так, Якоби утверждал: «Если Гаусс говорит, что он что-то доказал, это кажется очень правдоподобным; если это говорит Коши, скорее всего, это не так; если это сказал Дирихле, то это точно так и есть. Я бы с удовольствием обошелся без таких сложностей». А жена Дирихле вспоминает о том, как Якоби проводил часы с Дирихле «молча о математике. Они никогда не щадили друг друга, и Дирихле часто говорил ему горькую правду. Якоби хорошо это понимал и заставлял свой блестящий ум склониться перед репутацией великого Дирихле» [цит. по: Grey, 2004, p. 38]. Отсутствие представления о критериях удовлетворительного доказательства явно дезорганизовывало математическую практику. Это особенно заметно в случае оценки представленных результатов. Здесь классическим примером являются трудности с восприятием и распространением неевклидовых геометрий Бойяи и Лобачевского наряду с непрекращающимися попытками «доказать» постулат о параллельных прямых.

Увеличение абстрактности математики в XIX в., сопровождаемое нарастанием и распространением тревоги в отношении надежности и применимости традиционных практик доказательств в новых областях, породили хорошо известное в виговской истории математики стремление к ее строгости и точности. Этими устремлениями и руководствовались представители математической логики, в частности школа Д. Пеано. Кульминацией этих устремлений можно рассматривать проект метаматематики Д. Гильберта

и П. Бернаиса. Драматической развязкой этой истории традиционно считаются теоремы Геделя о неполноте; Дж. Грей ими же датирует фактическое исчезновение влияния математической логики на математику.

Вновь, на наш взгляд, здесь будут уместны уточнения. Традиционная оценка значимости теорем о неполноте интерпретируется как непосредственное опровержение основных направлений в области оснований математики, прежде всего логицизма и формализма, противостояние которых определяло, в том числе, и те события на теперь уже эпохальном собрании в Кенигсберге 1930 г. Интересным здесь является то, что на самом конгрессе фактически никто, за исключением Дж. Фон Неймана, не придал никакого значения выступлениям К. Геделя. Распространение сведений и признание значимости этих результатов связано с именами тех же фон Неймана, А. Френкеля, Р. Карнапа и др. Но вместе с тем, оно не было повсеместным; интересным здесь является тот факт, что *A system of logistic* У. Куайна (1934) не содержали никакого упоминания о результатах Геделя. И. Граттан-Гуинесс сообщает, что С. Мак Лэин, который учился в 1931–1933 гг. в Геттингене под руководством Г. Вейля, рассказывал, что за время его пребывания там ни П. Бернаис, ни Г. Генцен не обсуждали результаты Геделя с ним, хотя и консультировали его по проблеме структуры математического доказательства. Можно утверждать, что за редкими исключениями математики не были взволнованы результатами о неполноте К. Геделя. Во многом это объясняется тем, что эти результаты основываются на гораздо более строгом понятии доказательства, чем те, с которыми имеет дело работающий математик. Кроме того, математический интерес к теоремам о неполноте связан не с тем, что «теория оказывается неполной, таковы большинство из них», а состоит «скорее в том, что неполнота относится к настолько простым теориям» [Grattan-Guinness, 2000, p. 161].

Различие во влиянии, которое теоремы о неполноте оказали на философию математики, математическую логику и практику математики, бесспорно. Оно лишней раз свидетельствует о том, что отношения между этими дисциплинами, которые по-разному были источниками возникновения и развития математической логики, далеки от картины «тесного, плодотворного» сотрудничества, которая предполагается виговской историей математики и математической логики. История их взаимодействия и взаимовлияния, как и причины, вызвавшие их истощение, видимо, не может быть рассмотрена исключительно как последовательность сменяющих друг друга концепций и результатов. По крайней мере, мы пытались показать, что социально-эпистемологический анализ может существенно продвинуться в объяснении природы той связи математической логики и математики, которая, по выражению Дж. Грея, «стала тоньше, но тем самым, сильнее».

Список литературы / References

Ferreiros, J. (2000). *Labyrinth of Thought. A history of Set Theory and its Role in Modern Mathematics*. Birkhauser Verlag AG. 466 pp.

Grattan-Guinness, I. (2000). Mathematics and Symbolic Logic: Some Notes on an Uneasy Relationship. *History and Philosophy of Logic*. Vol. 20. pp. 159-167.

Grey, J. (1996). Review of Development of Mathematics, 1900-1950. Edited by Jean-Paul Pier. Basel / Boston / Berlin (Birkhauser-Verlag). 1994. 729 pp. *Historia Mathematica*. Vol. 23. pp. 437-446.

Grey, J. (1997). Letter to the Editor. Reply to “Is Mathematical Logic a Part of Mathematics?”. *Historia Mathematica*. Vol. 24. pp. 454-456.

Grey, J. (2004). Anxiety and Abstraction in Nineteenth-Century Mathematics. *Science in Context*. Vol. 17.no. 1-2. pp 23-47.

Moore G. H. (1997). Letter to the Editor. Is Mathematical logic a Part of Mathematics? *Historia Mathematica*. Vol. 24. pp. 210-212.

Сведения об авторе / Information about the author

Хлебалин Александр Валерьевич – кандидат философских наук, зам. директора по научной работе Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, Николаева, 8, e-mail: sasha_khl@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-3536-3974>.

Статья поступила в редакцию: 18.10.2021

После доработки: 27.10. 2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Khlebalin Aleksandr – Candidate of Philosophy, Deputy Director for Research of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolayev Str., 8, e-mail: sasha_khl@mail.ru, <http://orcid.org/0000-0002-3536-3974>.

The paper was submitted: 18.10.2021

Received after reworking: 27.10.2021

Accepted for publication: 01.11.2021

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 304

ETHNICITY AND VALUES

D. C. Lewis

Yunnan University, Kunming, China,
University of Cambridge, England
dlewis@yandex.com

Abstract. Cultures change in many ways but some basic values within the culture tend to remain over longer periods. Compared with some other potential markers of ethnicity, which may apply to only a certain part of an ethnic group, some traditional values are adhered to by most or perhaps even all members of the ethnic group. Over time, many core values of a culture remain relatively strong even though the manifestations of those values might gradually change. As such, certain cultural values can be regarded as stronger markers of ethnic or cultural identity than some other features of the culture which are more transient.

Keywords: values, ethnicity, culture, cultural change, Tatars, Japan

For citation: Lewis, D. C. (2021). Ethnicity and Values. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no 4. pp. 100-114. DOI:10.47850/RL.2021.2.4.100-114.

When conducting research among nurses in Leeds, near the beginning of the interview I asked them what had shocked them most when they started nursing. Some mentioned the death of certain patients – the kind of answer I had expected. One said she had been shocked by all the bureaucracy in the hospital, and another said that what had most shocked her was going into the hospital kitchens and seeing cockroaches running around on the floor! However, two nurses – one of West African and the other of Southeast Asian background – both said that what had shocked them most was the way in which British people do not show respect to older people.

In contemporary Britain, this kind of attitude might be seen in some circles as “old fashioned” but in itself that shows how a value that had been more highly regarded in the past has become less emphasized as the culture changes. Nevertheless, there are British people who still consider that respect for older people is an important value: moreover, they demonstrate their consideration for elderly people in practical ways, such as by offering them their seat on a bus or train. I might be mistaken but my impression is that such behaviour is more common in China than it is in the UK.

Values can and do change – but they tend to do so more slowly than alterations in fashion, modifications in technology or shifts in some economic, political or social relationships. Certain values seem to have been at the core of English culture for many centuries, perhaps for more than a thousand years. In his books *The Origins of English Individualism and The Culture of Capitalism* Alan Macfarlane

argues that several features of English society were already very distinctive traits in the Middle Ages¹. For example, from at least the twelfth century onwards (and probably earlier) marriage was based on personal choice: it was “love marriage”, not an “arranged marriage” of the type that was widespread in many other cultures [Macfarlane, 1978, p. 28; Macfarlane, 1987, pp. 133-142]. Likewise, in the economic sphere, there was the freedom to sell or bequeath one’s own land to others outside the family rather than having to keep it within the family; there was private ownership of land, by women as well as by men, rather than the situation prevailing in many other parts of the world where the land belonged to a landlord to whom the peasant farmers had to pay part of their produce as rent [Macfarlane, 1978, pp. 86-87]. In these and other ways Macfarlane demonstrates the prevalence of “individualism” within English society over a time span approaching a thousand years. Jack Goody [1983] and others such as Henrich [2020] argue that some of the distinctive features of marriage in England go back much longer, apparently having roots in Anglo-Saxon England sometime between the 4th and 9th centuries².

Some of the features emphasized by Macfarlane – particularly demographic ones, including not only romantic love marriage but also a later age of marriage and a noticeable proportion of the population who did not marry – could be found elsewhere in north-west Europe [Hajnal, 1965, 1983]. They were not unique to England but they were part of a cluster of traits which, according to Macfarlane, were a distinctive combination that set England apart from most other “peasant” cultures. Although Macfarlane argues that England was not a “peasant” society in the way that was more typical of many societies elsewhere, the presence of some traits in other parts of northwest Europe at least shows that there was a gradation from “more” to “less” in this clustering and that to some extent there were shared characteristics with certain neighbours.

I suggest that we could go a little deeper and see in some of these features an underlying value of freedom of choice. It might even be regarded as two distinct values – freedom as one value and choice as another value. Marriage based on romantic love involved a choice between possible alternatives as well as the freedom to exercise that choice. In reality, there might not have been very much choice available

¹ Macfarlane’s prolific writings also discuss many other aspects of the transition to “modernity” and the development of Capitalism. For example, his book *The Savage Wars of Peace* [Macfarlane, 2003a] examines the impact of aspects of health and hygiene on population dynamics; in *Green Gold* [Macfarlane, Macfarlane, 2003b] Alan Macfarlane and Iris Macfarlane discuss the effects of tea drinking on the health of a population. However, I am focusing on Alan Macfarlane’s earlier writings because these illustrate more clearly the English values of freedom and individuality.

² Both Goody and Henrich argue that Christianity played an important role in this process. Goody focusses on features such as monogamy and the church’s insistence on a woman’s consent, while Henrich focusses on the way in which the Roman Catholic Church did not allow polygyny or marriage between close kin. What this does not explain, however, is why Christianity did not produce similar outcomes in other parts of the world. The Roman Catholic Church was dominant also in the Mediterranean region, while other branches of Christianity had spread during the first millennium AD into Africa (*e.g.* the Coptic churches of Egypt and Ethiopia), Eastern Europe (*e.g.* the Greek, Russian and other Orthodox Churches) and Asia (*e.g.* the Mar Thoma Church in India – regarded as being derived from the ministry of the apostle Thomas – or the Syriac Churches which spread across Central Asia into China, Mongolia and elsewhere). The vast majority of their teachings, based on the Bible, were essentially the same, even if there were differences in interpretation. Therefore there must have been other factors peculiar to northwest Europe which accounted for the distinctive pattern which emerged there.

in some circumstances: after all, it was not like picking products off a supermarket shelf! Nevertheless, the kind of mentality and values expressed by having a free market economy were also those which valued freedom of choice in the “marriage market”.

These same kinds of values were exported overseas during the era of European colonialism and imperialism. Despite immigrants to the USA having a broad mix of ethnic origins, some of the characteristics of European individualism (especially the English features highlighted by Macfarlane) seemed to become even more conspicuous in American society. One index of this might be seen in the relative emphasis placed on rights and responsibilities – which are often two sides of the same coin. As a rough generalization, one could say that going east in Eurasia there is a growing emphasis on responsibilities balancing rights, whereas moving west the emphasis is more on rights than on responsibilities. Crossing the Atlantic, the focus on rights is stronger still.

Rights are often defined in various ways – human rights, voting rights, religious rights and so on – but the adjective “personal” is also a common way of expressing rights. In other words, rights tend to be associated to some extent with individualism. On the other hand, responsibilities tend to be associated with a collectivity of some kind – corporate responsibility, parental responsibility and so on. In Social Anthropology, a well-known definition of marriage is that it is a “bundle of rights” – a phrase coined by a British anthropologist, Sir Edmund Leach [Leach, 1961, p. 105], who chose to use the word “rights”. It could also have been described as a bundle of responsibilities.

If freedom and choice were two fundamental values of English society a thousand years ago, we can see how over time these became manifested in a multitude of different ways. From the Magna Charta in 1215 to the development of a Parliamentary system (including the parliaments called by Simon de Montfort in 1258 and 1265), there was a concern with establishing freedoms and the rights of various groups of people. None of these freedoms came without a struggle and over the ensuing centuries there continued to be different factions with conflicting interests in matters such as free trade, the abolition of slavery, the right to vote, marriage choices and so on. These are all issues which have been addressed in other countries too – but it seems as if some of them at least have come to the fore as a result of an emphasis on individual rights which was characteristic of England and some other European nations, spread to America and other colonies of European powers, and nowadays influences virtually the whole world in some way or other. There continue to be differences of opinion and practice, especially regarding ideas about democracy, free trade and some other political, humanitarian, religious or economic rights, but in many countries there is an increasing preference for choosing one’s own marriage partner. As cultures continue to influence each other, augmented by technological developments that facilitate the spread of knowledge and ideas, the whole world is becoming more of a huge Mega-culture within which there is increasing borrowing and adaptation of concepts from each other.

Freedom and choice are only two of several values that might be considered to be deeply rooted not only in English culture but also in some other European cultures, and now in parts of the world with a strong legacy from those European cultures³. Many of the traditional values are shared by several different cultures but the emphasis put on them, or the manner in which they are expressed, may differ from case to case. Often it is not the individual elements but the combination of elements into a distinctive pattern which imparts uniqueness to a culture.

For example, among the Volga Tatars of European Russia there are certain cultural values which are considered to be more distinctively “Tatar”. In making such a claim, there is an implicit point of comparison with the Russians. Tatars consider themselves to be stronger than the Russians in terms of certain traits or values, even though many other peoples also share some of these characteristics to a greater or lesser extent. One of them is a sense of cleanliness: at least some Tatars claim that they value cleanliness to a greater extent than Russians. A Tatar friend of mine told me that she sweeps the public corridor outside her apartment, even though it is not her responsibility to do so, because as a Tatar she likes to have the environment around her home clean and orderly. She also remarked that one can easily tell if a village is a Russian or a Tatar one by looking at the streets: if there is litter thrown on the ground it means Russians live there!

Some other Tatar values include a propensity for hard work, respect for older people and a greater sense of family [Lewis, 2013, pp. 126-129; Льюис, 2001, с. 110-112]. I suggest that these values constitute a better index of what it means to be “Tatar” than some of the other criteria which are often used. Although the majority of Tatars regard themselves, at least nominally, as Muslims, about ten per cent of them are Orthodox Christians, some are Protestant Christians, a few belong to the Baha’i faith and others may consider themselves to be atheists or agnostics [Lewis, 2013, pp. 43, 91, 139, 142-145, 206-208, 211, 216, 229-231]. During the Soviet period many Tatars who were educated in Russian spoke that language more easily than Tatar, if they even knew Tatar at all, so language was not a good index of ethnicity [Lewis, 2013, p. 136]. Although nowadays Tatar is used much more widely in Tatarstan itself, there remains a large Tatar population in other parts of Russia (e.g. Moscow, St. Petersburg and other large cities) whose main functioning language continues to be Russian. If religion and language are insufficient markers of Tatar ethnic identity, it is even less the case for many other features of Tatar culture – such as eating, at least occasionally, traditional Tatar dishes such as chak-chak / чак-чак. However, the traditional Tatar values mentioned above could provide a more widely embracing way of defining what it is to be a Tatar. This is shown schematically in the following diagram⁴.

³ Whereas freedom and choice are two of the values that are prized in democracies, other types of political systems can put emphasis on different values, such as stability or maintaining the *status quo*. Instead of a focus on individual rights, they may emphasize collective responsibility.

⁴ There are other possible markers of Tatar ethnicity, such as participation in the *Sabantuy* Сабантуй festival, but for the sake of simplicity I have just put a few principal examples in the diagram. The size of the overlapping circles is not intended to indicate actual numbers of, for example, language speakers or adherents of Islam, but is simply a way of expressing visually a complex set of interactions.

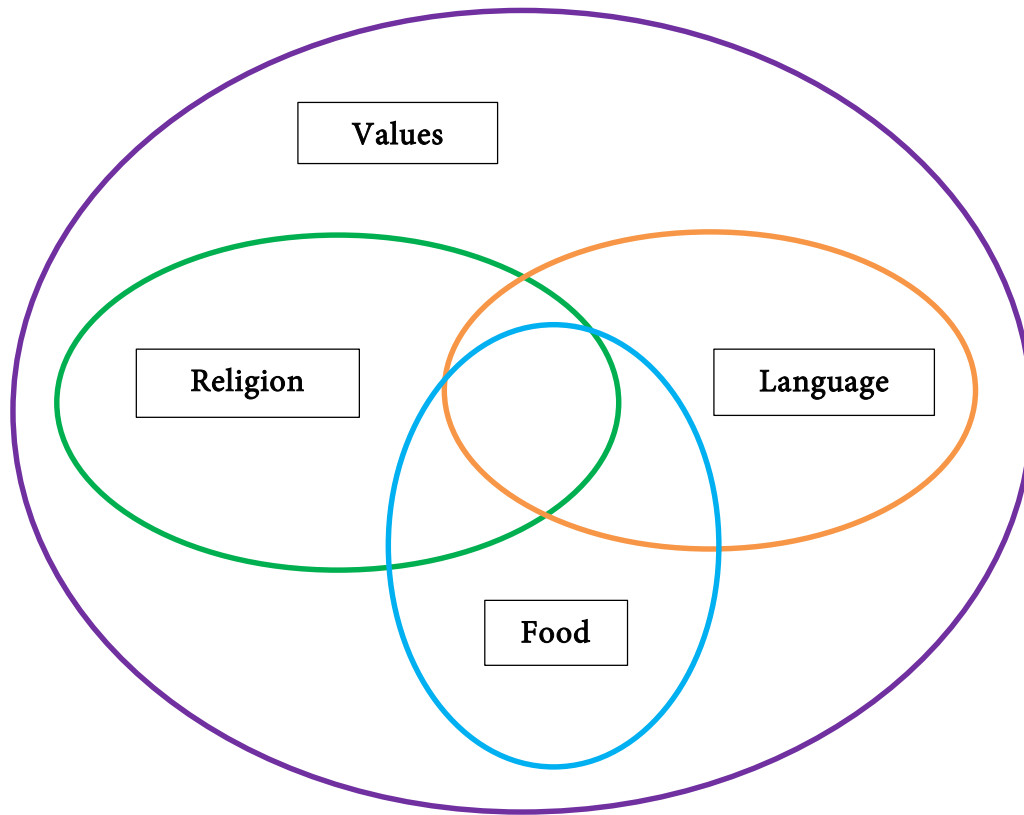


Diagram 1. What it means to be “Tatar”

Similar kinds of schema could be devised for other ethnic groups, although the specific items may need to be changed. Nevertheless, it seems to me that in many instances the circle of values is broader than those for language, religion, material culture or other markers of ethnicity such as the observance of particular festivals. For instance, among many of the indigenous peoples of Siberia there has been a loss of knowledge of their native languages because of Russification, compounded in some cases by dialectical differences leading to potential mutual unintelligibility among those with a shared official ethnicity. One of the factors leading to a loss of language use was the setting up of boarding schools where the language of education was Russian: children from remoter settlements spent the majority of their time at the schools and were only back with their own parents for a few months of the year. Many of them grew up with little practical expertise in traditional skills needed for hunting, fishing, reindeer herding, and so on [Lewis, 2013, pp. 31-40].

In many cases the reindeer was an important symbol of their ethnic identity, and influenced the idioms used in their native languages. A man named Yuri Vella, who belongs to the forest Nenets (as distinct from the tundra Nenets), remarked to me in 1991 that his own language and other local indigenous languages derive much of their distinctiveness from their rich vocabularies which are intimately connected with reindeer. “Without reindeer herding, our language could become

as Russian”, he said. Already there are many Russian loan words such as those for “car”, “motor” or “speed” which impart no sense of ethnic distinctiveness to their language. The reindeer, however, symbolizes their native cultures. Although some indigenous peoples had previously specialized in fishing or hunting rather than reindeer herding, many of those who had in the past relied on the reindeer are no longer able to breed them. Partly this was on account of Soviet policies such as collectivization which resulted in some communities specializing in reindeer herding whereas others had to specialize instead in fishing or other economic pursuits. Nowadays, however, a decline in reindeer herding is a product of market forces whereby the costs of transporting reindeer venison to distant markets can be prohibitive.

Nevertheless, even with the loss of many aspects of their traditional cultures there remain some values that they maintain and regard as distinctive aspects of their cultural identities. For instance, when I was in a Mansi village several people at the end of a meeting lined up to speak with the visitors who had been leading the meeting. One of the local people pointed out to me how they had lined up by age order, with the older people at the front, then the middle aged people and after that the younger people – in accordance with their cultural standards. Other attributes which are commonly found among indigenous peoples of Siberia include courage (in facing extreme weather conditions or dealing with dangerous animals such as wolves or polar bears), humility or modesty, and their skills or experience which help them to live in tune with the natural environment. Underlying such knowledge (or intuition) is an underlying value of respect for nature and an attitude that it is not something to be exploited to excess⁵.

Sometimes one can discern traditional values expressed in creative ways through art or musical compositions, or through certain articles that are regarded as important symbols of that culture. In Turkmenistan there are different carpet designs characteristic of each of the five Turkmen “tribes”, just as other carpet designs are characteristic of, for example, Azerbaijan, Uzbekistan or Dagestan and of specific areas or ethnic groups within those regions. One could even say that the carpets themselves testify to certain traditional values such as patience and hard work.

In these examples, I am using the term “values” in the sense of something that was important to the people themselves, and which was highly regarded within their culture – that which was considered to be noble, admirable or praiseworthy. Values address the question “What is good?” but some cultural values address this in the context of aesthetics rather than ethics. Values that focus on beauty and aesthetics, or that are concerned with admirable character traits such as courage or humility, are not the same as ethical values about what is morally right and wrong in a particular situation – for example, whether or not one should accept a bribe from someone. Nevertheless, there may be some overlap

⁵ Although I believe that these generalizations usually apply to peoples of Siberia, at least in their traditional lifestyle, I am aware that there could be circumstances when these did not apply. For instance, the Russian fur tax (*yasak*) levied on Siberian peoples in the 17th-18th centuries forced the indigenous peoples to hunt more than had been sufficient to meet their own needs, and this seems to have been a factor in the decline of some animal populations. These kinds of generalizations about indigenous peoples may not apply in other parts of the world either.

at a deeper level. For instance, in Japan, where a cultural emphasis on purity and pollution may be manifested not only in aesthetics and ideas of beauty but also in concepts of ritual pollution or purity, the vocabulary of a “dirty” heart may be more understandable than terminology describing morality in terms of “sin” or “crime”. Someone who has told a lie or whose actions have tarnished the reputation of a company or social group might not have committed a crime by breaking a particular law but may nevertheless feel internally “contaminated” as a result of this action⁶. This may be one of the reasons why the phrase “wash your soul” kokoro-o arau 心を洗う is frequently used in advertising shrines or temples at New Year.

On the surface, different cultures appear to diverge in their moral values. However, this impression is partly derived from the fact that human beings do not always live up to their own moral standards. In Britain, Russia, China and elsewhere there is a common recognition that one ought to tell the truth and not deceive others but in reality we all know of situations in everyday life when people do tell a lie. Extrapolating this further to cross-cultural situations in which an observer may not fully understand all the nuances of a local language or some of the cultural norms, besides issues such as politeness and not causing offence, there is plenty of scope for misunderstanding. The danger is that stereotypes develop in which everyone in a particular culture is branded as a “liar”, “thief” or whatever. In practice, it is unlikely that everyone is like that, even if there are some exceptions within any society. None of us live up to our own moral standards 100 % of the time, let alone those imposed on us by other people.

Nevertheless, on the basis of wide-ranging cross-cultural studies, Schwarz [Schwarz, 1992, 2012 and elsewhere] argues that there exist ten core values as “desirable goals people strive to attain” that could be considered as universals. These clusters of characteristics include various nuances: for instance, the value that Schwarz calls “conformity” is defined as “restraint of actions, inclinations, and impulses likely to upset or harm others and violate social expectations or norms”. Whereas the value of “benevolence” is defined specifically with reference to “those with whom one is in frequent personal contact”, another value, classified as “universalism”, relates to those outside of one’s “in-group” and can include nature as well as people [Schwarz, 2012, pp. 6-7]. Moreover, among a spectrum of different cultures these ten inter-related values tend to be assigned similar rankings in terms of their relative importance, creating a hierarchy of values [Schwarz, 2012, p. 14].

All of us in specific situations find that we might have to make choices between different values. In today’s world, politicians and others are facing difficult decisions about balancing the welfare of their own “in-group” (in terms of economic prosperity) versus the claims of “universalism” with regard to climate change and other issues. Decisions in one sphere affect what happens in the other sphere because we all share one planet having finite resources.

⁶ The usual translation into Japanese of the word “sin” in English is *tsumi* 罪 – which also means “crime”. A person may not feel he or she has committed a “crime” by telling a lie or by not showing respect to parents, or by some other action, but he or she might still feel “dirty” inside.

If Schwarz is correct, it raises the question of why and how different cultures do share some very basic values in common. Is it simply part of being human? Is it to do with that characteristic of our natures that in English we call “conscience”? In response to a survey that I conducted in two urban neighbourhoods of Japan, I found that many Japanese people consider themselves not only to experience shame in certain situations but also to have a sense of guilt about various forms of conduct such as lying, stealing, betrayal of one’s group, and so on [Lewis, 2018a, pp. 301-303]. In both Chinese and Japanese there is a word for “conscience” written as 良心 (ryōshin in Japanese and liangxin in Chinese) which combines the characters meaning “good” 良 and “heart” (or soul) 心. This is in a cultural context that lies outside of the principal spheres of influence of monotheistic religions so we cannot claim that the idea of “conscience” is derived directly from the Ten Commandments or the Qur’an – although the influence of Buddhism, Confucian thought or Daoism cannot be ruled out. Such religions or philosophies arose in the middle of the first millennium BC but concepts of righteousness, justice, truth, mercy, compassion and other qualities existed long before that: in China, such values can be traced back several millennia to the earliest accounts of the founders of the Chinese nation.

In many cultures around the world there are creation narratives which not uncommonly depict the ancestors of the human race as having violated in some way the standards of their creator. The best known account is the one in the Bible that depicts the creator as giving humanity the potential for choice. (It might be comparable to the value of choice expressed in “romantic love” marriage: one cannot force someone else to love you, otherwise it would not be love.) In the biblical narrative, the first human beings are depicted as being untroubled by any conscience while they were living in harmony with their creator but a “knowledge of good and evil” (that is, one’s conscience) manifested itself once they decided that they knew better than their creator. It was not an intellectual knowledge but an experiential one. They became aware that their “good heart” 良心 – perhaps the voice of God – was troubling them. This inner voice of the conscience continues to manifest itself in all of us, whatever our cultures, but we often stifle or ignore it.

In some cases there may also be an overlap between certain cultural values and “motivations” in the sense depicted by Geertz [Geertz, 1973, pp. 96-98] who writes that a motivation is “a persisting tendency, a chronic inclination to perform certain sorts of acts and experience certain sorts of feeling in certain sorts of situations ... Motives have a directional cast, they describe a certain overall course, gravitate towards certain, usually temporary, consummations ... Motivations are “made meaningful” with reference to ends towards which they are conceived to conduce”⁷. In this sense, the cultural value of cleanliness among the Volga Tatars could be described as a “motivation”. Of course, a concern with cleanliness is found in many cultures and is manifested in a variety of ways [Douglas, 1966] – so what makes it more particularly a “Tatar” trait, as compared with some other ethnic group? It is the comparison with a meaningful “other” – in this case, the Russians – which imparts to cleanliness

⁷ This is not dissimilar to the characterization of values by Schwartz, who refers to them as “a motivational construct”.

the quality of a cultural value among the Tatars. Relative cleanliness is something that they can take pride in, and in this regard could consider themselves “better” than those who had conquered the Tatars and incorporated them into the Russian empire.

A high regard for cleanliness can be one expression of a more pervasive cultural concern with issues of purity and pollution. Although such concepts and practices can be found in many cultures, their specific manifestations vary between cultures. Some characteristics may appear very similar in different cultural contexts even if the details differ. For instance, on entering into a sacred place to pray there may be a requirement to wash oneself: Muslims do this before their ritual prayers at a mosque while Japanese people do it on entering a Shintō shrine. However, the details may differ: both Japanese and Muslims wash their hands; some Japanese also rinse out their mouths, as Muslims do, but Muslims also wash their feet, which is not normally done in Japan. I have also seen ritual hand washing on entering a sacred grove for a religious rite among the Mari people of European Russia – and visitors had to make sure that they had already gone to the toilet before arriving at the grove because they could not defile the sacred place by disappearing behind a tree there to relieve themselves [Lewis, 2013, p. 158].

While customs of this kind show similarities and differences between cultures, albeit all within the context of entering a sacred place, it seems that some cultures as a whole place a much greater emphasis on purity versus pollution (or cleanliness versus dirt) than others. The emphasis can be manifested in a plurality of contexts, not only “religious” ones but also aspects of daily life that maintain a separation between what is regarded as “clean” and that which is considered to be “dirty”. Many examples could be given from Japan, such as:

- Taking off one’s shoes on entering a home.
- Wearing special slippers for use only when going to the toilet.
- Sprinkling salt over oneself when returning home after a funeral.
- Cleaning the home thoroughly prior to the New Year celebrations.
- Shintō “purification” rites (o-harai お祓い) to drive away pollution from people or places.
- Concepts (now less prevalent) that menstruating women should not visit a Shintō shrine.
- Refraining from visiting a Shintō shrine if there has been a recent death in the family.

[Lewis, 2018a, pp. 96, 110, 149, 151-152, 175, 191, 206-207, 252]

In my interviews with Japanese people about their attitudes towards religion, I noticed that certain expressions kept cropping up in different contexts. For instance, in asking about safety charms o-mamori お守り often people would say that they were unsure to what extent a charm actually protected them but what was important was the sense of reassurance it provided. In a different context, if asking about name divination, people would also express uncertainty about the extent to which choosing an auspicious name for a child would have a positive influence on the child’s future life; however, they still consulted name divination for the “sense of security” anshinkan 安心感 that it gave them. A common attitude was that they did it to be “on the safe side” as they would feel responsible if something happened to the child and they had not taken this precaution. Moreover, the theme of safety and security came up in a variety of other religious contexts, such as rituals at a shrine belonging

to a company which I was studying: most of them, in one way or another, were prayers for safety in the factory [Lewis, 2018a, pp. 166-170]. However, there were also numerous ways in which safety was promoted in the factory in non-religious ways, such as having prizes for departments with a good safety record, the almost ubiquitous “Safety First” anzen dai-ichi 安全第一 slogans around the factory, or the group chanting of a “safety eulogy” before commencing work [Lewis, 2018a, pp. 185-187]. Ronald Dore’s comparative study of Japanese and British factories also noted how the theme of safety was much more conspicuous in the Japanese company [Dore, 1973, pp. 244-245]. More widely in Japanese society as a whole, one could argue that maximization of security lies behind certain features that had been considered to be distinctive, such as the so-called “lifetime employment system” for key workers in larger enterprises, or the strong pressure to get into a good university which was seen as a gateway to obtaining a secure job in the future. To some extent some of these features have been modified on account of economic and demographic circumstances but there remains an underlying emphasis on finding security in a stable group which also provides a sense of identity.

I would argue that the concern with safety and security is an underlying “key theme” in Japanese culture [Lewis, 2018a, pp. 164-165, 333-334]. Another such “key theme” is constituted by concepts of purity and pollution. Perhaps both of these are analogous to what Geertz calls a “motivation”. Drawing on the work of Mary Douglas (1966), one could further argue that these two “key themes” are mirror images of each other: if “dirt” is regarded (in the words of Mary Douglas) as “matter out of place”, then it becomes “dangerous”. Conversely, what is “safe” is within the boundaries of the known, and is analogous to a kind of “clean space”.

Another “key theme” – or core value – in Japanese society is memorialism. It is seen most obviously in ancestral rites, which, for some people at least, are performed not because of any professed belief in a life after death but in order to preserve the memory of the deceased [Lewis, 2018a, pp. 280-281]. However, a concern with preserving memories can be seen in many other facets of Japanese society, such as preserving some hairs from a child’s first haircut (in order to make a calligraphy brush out of them, as the hairs taper to a fine point) or the taking of commemorative photographs to remember events in a person’s life or places visited when travelling. Another expression of this emphasis on memory is the preservation of the tip of a child’s umbilical cord which is given to the mother and is often kept in a special box. When asked why they keep it, many mothers say that they keep it as a “souvenir”, although one commented that it shows one’s “connection with the ancestors”. [Lewis 2018a, pp. 91-92].

Nowadays internet blogs have to some extent replaced diary writing, which Ruth Benedict [1946, p. 274] had described as a “Japanese obsession”. Diaries were being written over a thousand years ago: extant examples include the Kagurō Nikki, an autobiographical diary covering the period from 954 to 974, written by the wife of the Prime Minister of the time, or the eleventh century diary of Lady Murasaki Shikibu – who also wrote the Tale of Genji, sometimes considered to be the oldest novel in the world [Keene 1971, p. 33]. Men also wrote famous diaries, starting with the Tosa Diary of 935 or 936 and continuing into the Edo period (17th to 19th centuries) with the travelogue diaries of the poets Matsuō

Bashō or Kobayashi Issa [Keene, 1971, p. 31 ff; Janeira, 1970, pp. 75, 81-83]. Their modern counterparts include not only literary diaries but also the “I” novels, which came into vogue during the twentieth century [Nakamura, 1969, pp. 11, 66-68, 130-131]. Important anthropologically, but less obvious in the historical materials, are the many diaries and account books kept by ordinary farmers from the Edo period onwards [Smith, 1959, pp. 84-85, 88-92, 95, 119, 158 note a, 159 note c, 178-179, etc.]. I mention this historical continuity in diary writing because it shows that this “key theme” of “memory” has been strong within Japanese culture for over a millennium. It is deeply rooted within Japanese culture and could be regarded as a core value. With the advent of recent technology such as photography and the internet, the underlying concern for preserving memories is given new forms of expression. However, there is a difference in the audience. The female diary writers of the tenth and eleventh centuries seem to have written mainly for their own pleasure, sometimes as a means for consolation when their husbands were unfaithful [Janeira, 1970, p. 88]. In a society where women were often unable to express their inner feelings verbally, the written form of a personal diary provided such an outlet for personal expression. In my own fieldwork I encountered the same attitudes among some women who told me that they wrote personal diaries but would never show them to anyone else; however, they might look back at them sometimes, especially around the New Year period, and reflect on their lives. The form of Japanese diaries is often that of reminiscence, memory and reflection of one’s inner thoughts as chronicled at a later point in time [cf.: Kimura, 1983]. Janeira [1970, p. 75] remarked that the diary had become “so much to Japanese taste that their number today is uncountable”. In a culture in which “memory” in one form or another appears to be an underlying motivation for a variety of behaviours, various social constraints on expression have led to the genre being favoured particularly by women⁸.

The long historical record showing a Japanese cultural emphasis on memorialism shows that this is a core value that might be comparable in its antiquity to the English emphases on freedom or choice. A feature that can be traced in a culture for a millennium or more is clearly deep rooted and important. I therefore see it as a core value that is less amenable to change than some other, more superficial features of a culture. Values of this kind lie close to the heart of a culture.

The three Japanese values that I have focussed on here are ones which became evident in my research on Japanese religion. A fourth “key theme” is a cultural emphasis on a person’s age, which is manifested in social features such as the respect shown to older people and in the cultural emphasis placed on age cohorts. A religious manifestation of it is the concern with “calamitous years” yakudoshi 厄年 – certain ages in the life-cycle when one is considered to be particularly prone to illness or misfortune [Lewis, 2018a, pp. 239-246]. These four “key themes” are ones that are more conspicuous in a religious sphere but they are also found in non-religious spheres of life [Льюис, 2018b, с. 71]⁹.

⁸ One of the constraints was the prestige given to using the Chinese language during the Heian era (794–1185), so men tended to write imitations of Chinese literature; this left the field of literary expression in the Japanese language more open to women at the court who were not expected to learn Chinese [Keene, 1971, pp. 28-29].

⁹ I am avoiding the term “secular” because I do not wish to imply that there was at one time a more ‘religious’ worldview from which there has been ‘secularization’ and that one came from the other.

There might be still other “key themes” – such as a focus on community – which I have not discussed in so much detail¹⁰. Elsewhere [Lewis, 2018a, pp. 38-39, 304, 334] I compare these core values with the beads in a kaleidoscope which are reflected by mirrors to form a constantly changing series of unique patterns. Although the visible appearance alters, the basic beads remain the same, except that their relationships change.

Any culture has a set of core values (or “key themes”) which are important enough to the people that they are handed down from generation to generation as integral constituents of that culture. Often they are central to the culture’s worldview. These change relatively slowly over time. As such they may help to define ethnicity more comprehensively than features such as language or certain festivals or other traditions.

The examples of core values that I have given for Japan overlap with some of those which are also important to the Volga Tatars, although the actual manifestations of how these values are expressed in daily life are different. Moreover, the specific configuration of values within any one culture is probably unique to that culture. It is the way in which the elements are combined and how they are expressed which imparts a distinctive character or uniqueness to each culture. Just as each individual is unique, so each culture is unique. (It is, after all, made up of unique individuals!) What is it that makes me “me” and makes you “you”? Is it the external features of eye colour, length of hair, height and so on? Or is it something inside? Probably most of us would feel that the “real me” is inside, deeper than the visible features seen on the surface. Some of us may feel that we are more deeply characterized by the things that motivate us, which give us direction in life, which give us value and identity. Geertz calls these “motivations” but they are probably the same as, or very similar to, the features that I would call core values. At an even deeper level, at least some of them might even be manifestations of what the Chinese call one’s “good heart” liangxin 良心 – that is, the inner promptings that come via one’s conscience.

Список литературы / References

Льюис, Д. (2001). *После эпохи атеизма*. СПб. Издательство Шандал.

Lewis, D. (2001). *After the era of atheism*. St. Petersburg. (In Russ.)

¹⁰ In referring to the focus on “community” as another possible “key theme” I have a broader notion than that which has sometimes been depicted as the “group model” of Japanese society, including the structure which Nakane [Nakane, 1970] describes as being an inverted “V” shape, whereby individuals in the group have strong vertical links to their leader but weak horizontal links to each other. While this may be one form of community, others may be constituted on the basis of kinship ties, neighbourhood, shared interests or other features and do not necessarily entail the kind of structure depicted by Nakane. Nowadays there is concern about the teenage generation that appears to be loners – isolated in their rooms with apparently little social contact; however, for at least some of them (perhaps the majority) there can also be a community in the form of people with whom there is interaction through social media or other forums requiring access via mobile phones or the internet. Even if this is a “virtual” community, it may still to at least some extent fulfil the functions that other forms of community have performed in the past.

Льюис, Д. К. (2018b). Ключевые ценности в японской религии и культуре. *Религиоведение*. № 4. С. 68-72.

Lewis, D. C. (2018b). Key Values in Japanese Religion and Culture. *Study of Religion*. no. 4. pp. 68- 72. (In Russ.)

Benedict, R. (1946) *The Chrysanthemum and the sword* Boston. Houghton Mifflin.

Dore, R. P. (1973). *British Factory, Japanese Factory*. Berkeley. University of California Press.

Douglas, M. (1966). *Purity and Danger, An analysis of concepts of pollution and taboo*. London. Routledge and Kegan Paul.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York. Basic Books.

Goody, J. (1983). *The Development of the family and marriage in Europe*. Cambridge. Cambridge University Press.

Hajnal, J. (1965). European Marriage Patterns in Perspective. In Glass, D. V. and Eversley, D. E. C. (eds.) *Population in History: Essays in Historical Demography*. London. E. Arnold. pp. 101-143.

Hajnal, J. (1983). Two kinds of preindustrial household formation system. In Wall, R., Robin, J. and Laslett, P. (eds.) *Family Forms in Historic Europe*. Cambridge. Cambridge University Press. pp. 65- 104.

Henrich, J. (2020). *The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. New York. Farrar, Straus and Giroux.

Janeira, A. M. (1970). *Japanese and Western Literature: A Comparative Study*. Rutland, Vermont and Tokyo. Tuttle.

Keene, D. (1971). *Appreciations of Japanese Culture*. Tokyo, New York and San Francisco. Kodansha International Limited.

Kimura, M. (1983). Nikki Bungaku. In *Kodansha Encyclopedia of Japan*. Tokyo and New York. Kodansha. Vol. 6. p. 2.

Leach, E. (1961). *Rethinking Anthropology*. London. Athlone Press.

Lewis, D. C. (1998). "Years of Calamity": Yakudoshi observances in urban Japan. In Hendry, J. (ed.) *Interpreting Japanese Society*. London and New York. Routledge. pp. 194-212.

Lewis, D. C. (2013). *After Atheism: Religion and Ethnicity in Russia and Central Asia*. London and New York. Routledge. [Originally published in 2000 by Curzon Press, Richmond, England and St. Martin's Press, New York].

Lewis, D. C. (2018a). *Religion in Japanese Daily Life*. London and New York. Routledge.

Macfarlane, A. (1978). *The Origins of English Individualism*. Oxford. Basil Blackwell.

Macfarlane, A. (2003a). *The Savage Wars of Peace: England, Japan and the Malthusian Trap*. London and New York. Palgrave Macmillan.

Macfarlane, A., Macfarlane, I. (2003b). *Green Gold: The Empire of Tea*. London. Random House, Ebury Press.

Nakamura, M. (1969). *Contemporary Japanese Fiction, 1926-1968*. Tokyo. Kokusai Bunka Shinkokai [Japan Cultural Society].

Nakane, C. (1970). *Japanese Society*. London. Weidenfeld and Nicolson.

Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In Zanna, M. (ed.) *Advances in Experimental Social Psychology*. San Diego. Academic Press.

Schwartz, S. H. (2012). An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *In Online Readings in Psychology and Culture*. Unit 2. Available online at: <http://scholarworks.gvsu.edu/orpc/vol2/iss1/11> (accessed 18th June 2021)

Smith, T. C. (1959). *The Agrarian Origins of Modern Japan*. Stanford. Stanford University Press.

Информация об авторе / Information about the author

Льюис Дэвид С. – приглашенный профессор Школы этнологии и социологии Юньнаньского университета, Китай. Научный сотрудник Отдела исследований Монголии и Внутренней Азии университета в Кембридже, Англия. Помимо преподавания в Китае, преподавал цикл лекций о Японии в университетах Кембриджа и Лидса, проводит исследования по антропологии религии в Японии, Англии, России и других странах бывшего СССР. E-mail dlewis@yandex.com.

Статья поступила в редакцию: 21.06.2021

После доработки: 16.08.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Lewis David C. – Visiting Professor at the School of Ethnology and Sociology, Yunnan University, Kunming, China. Researcher at the Mongolia and Inner Asia Studies Unit, University of Cambridge, England. Besides his teaching in China, he has taught about Japan at the universities of Cambridge and Leeds and has conducted research on the anthropology of religion in Japan, England, Russia and elsewhere in the former USSR. E-mail dlewis@yandex.com.

The paper was submitted: 21.06.2021

Received after reworking: 16.08.2021

Accepted for publication: 01.11.2021

УДК 316.77

КОММУНИКАЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ НАУКЕ

Е. М. Лбова

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
kate.lbova@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются различные типы и средства научной коммуникации: от традиционных, существующих уже несколько столетий, до совершенно новых, возникших в связи с развитием информационных технологий и глобального Интернет-пространства. Для того, чтобы показать отличия новых коммуникационных средств от существовавших ранее, автором дается краткий исторический обзор развития научной коммуникации с момента возникновения Respublica Literaria в XV в. вплоть до появления сетевых научных сообществ в начале XXI в. В результате исследования установлено, что развитие сетевых научных сообществ является ответом на кризис традиционных первичных средств коммуникации и предоставляет ученому новое пространство для креативности и научного поиска.

Ключевые слова: формальная/неформальная коммуникация, средства научной коммуникации, сетевое научное сообщество, ученый.

Для цитирования: Лбова, Е. М. (2021). Коммуникация в современной российской науке. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 4. С. 115-123. DOI:10.47850/RL.2021.2.4.115-123.

COMMUNICATION IN THE MODERN RUSSIAN SCIENCE

E. M. Lbova

Institute of philosophy and law SB RAS (Novosibirsk)
kate.lbova@gmail.com

Abstract. The article examines various types and tools of scientific communication: from traditional ones that have existed for several centuries, to completely new ones that have arisen in connection with the development of information technologies and the global Internet space. In order to show the differences between the new communication tools and those that existed earlier, the author gives a brief historical overview of the development of scientific communication since the emergence of Respublica Literaria in the 15th century until the emergence of networked scientific communities at the beginning of the XXI century. As a result of the study, it was found that the development of network scientific communities is a response to the crisis of traditional primary communication tools and provides the scientist with a new space for creativity and scientific research.

Keywords: formal/informal communication, scientific communication tools, network scientific community, scientist.

For citation: Lbova E. M. (2021). Communication in Modern Russian Science. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 115-123. DOI:10.47850/RL.2021.2.4.115-123.

В связи с развитием информационных технологий, распространением новых средств связи и возможностей общения, изучение научной коммуникации стало объектом внимания широкого круга исследователей. Однако первый всплеск интереса к обозначенной тематике проявился в 1960-х–1970-х гг., что было связано с развитием науковедения, как отдельной дисциплины и с появлением научной статистики. В 1976 г. вышел сборник статей «Коммуникация в современной науке», посвященный рассмотрению проблематики научной коммуникации за рубежом. Во вступительной статье Э. М. Мирский и В. Н. Садовский определили научную коммуникацию как «творческое взаимодействие ученых в процессе их работы», а также как «сложную целостную систему, различные компоненты которой (формальные, неформальные, устные, письменные, межличностные, массовые и т. д.) столь связаны между собой, что любая попытка исследования одного из них или даже нескольких без учета остальных заведомо неадекватна [Мирский, Садовский, 1976, с. 6]. Ученые придерживались комплексного подхода в вопросах изучения научной коммуникации, т. е. рассматривали процесс коммуникации, начиная с момента неформального обсуждения идеи среди коллег и заканчивая формальной публикацией материалов исследования.

В современных трактовках термина «научная коммуникация» больший упор делается на итоговый результат. К примеру, В. М. Ломовицкая характеризует коммуникативность как «атрибутивную характеристику научной деятельности». Согласно ей, «ученые, получив результат, стремятся представить его профессиональному сообществу и получить отклик от коллег» [Ломовицкая, 2017, с. 37]. Главным вознаграждением для ученого является признание, позволяющее связать удовлетворение индивидуальных потребностей исследователя с его научными достижениями. Описанный процесс В. М. Ломовицкая характеризует как «внутреннюю движущую силу социальной системы науки» [Там же, с. 37]. В. А. Куприянов дает функциональное определение современной научной коммуникации как «разветвленной сети журналов, конференций и издательств, выполняющих роль посредников при общении между учеными», полагая, что именно средства коммуникации определяют стандарты научной работы [Куприянов, 2020, с. 41]. При этом неформальное, межличностное научное общение, предшествующее публикации статьи, редко упоминается в современных трактовках научной коммуникации, что свойственно современной российской науке. В настоящее время основным показателем эффективности ученого является наличие публикаций в высокорейтинговых журналах. Данная тенденция наметилась еще в начале 2000-х гг., и спустя двадцать лет достигла своего пика, сделав журналы и издательства главными акторами в обеспечении научной коммуникации. Способно ли в этих условиях российское современное научное сообщество сохранить автономность и право на управление собственным коммуникационным пространством? Обращение к истории научного общения поможет проявить особенности актуального состояния российской системы научной коммуникации и найти решение для обозначенной проблемы.

Появление научного объединения, сыгравшего важную роль в формировании института классической науки, датируется XV в. В 1417 г. итальянский гуманист Ф. Барбаро упоминает в своем письме к коллеге о «*literaria Reip.*», что уже в известном нам варианте звучит как

«Respublica literaria» («Республика ученых») [Waquet, 1989, p. 475]. Согласно А. Барнес Республика ученых представляла собой «демократическое государство, в котором происхождение не играет никакой роли, национальные различия исчезают точно так же, как и различия религиозные и только знанием определяется гражданство» [Waquet, 1989, p. 473]. В основе объединения ученых лежали неформальные личные связи. Основным способом коммуникации в Республике служил обмен письмами, который позволял ученым и всем заинтересованным лицам не только обсуждать научные идеи, но и обмениваться книгами и ценными манускриптами. Главный мотив участников объединения – служение науке через познание природы и поиск истины.

В XVII в. появляются новые организационные формы объединения ученых, такие как национальные академии и научные сообщества (The Royal Society of London в 1660 г.; Academie des sciences в 1666 г.), представляющие собой «особое коммуникативное пространство, в котором происходили обмен знаниями и совместная выработка научных концепций и теорий» [Куприянов, 2020, с. 42]. К этому же времени относится и создание первых научных журналов в 1665 г. «Le Journal des Sçavans» и «Philosophical transactions», определивших на последующие несколько столетий назначение статьи как средства оповещения о результатах научной работы [Ломовицкая, 2017, с. 38]. Журналы быстро стали популярны среди научного сообщества прежде всего из-за удобства представления результатов и расширения аудитории. Переписка между учеными также продолжала существовать, но возможность демонстрировать результаты своей работы большему числу исследователей ускоряла коммуникационный процесс, что в свою очередь позитивно сказывалось на развитии науки в целом. Так, журналы стали «голосом научного сообщества», постепенно оттеснив книги и манускрипты на второй план. При этом ученый XVIII–XIX вв. всей своей деятельностью демонстрировал «незаинтересованный поиск истины» и главной целью считал укрепление духовного содержания жизни человека и культуры. Для него научная публикация была вкладом в процесс интеллектуализации, позволяющий «расколдовать мир» [Вебер, 1990, с. 708]. В этот период научная деятельность проявлялась в сочетании упорного труда, увлечения и творческой составляющей. К этому же времени относится формирование социального института науки и основных принципов легитимизации научного знания.

К концу XIX в. научная периодика достигла своего расцвета, окончательно вытеснив из норм научной коммуникации частную переписку [Баяк, 2018, с. 21]. Научный прогресс и рост числа исследователей привели к появлению первых реферативных журналов, позволявших отслеживать новые научные публикации по узкопрофильной тематике. Интернациональное научное сообщество старалось сохранить целостность и придерживаться принципов «Respublica literaria», а именно демократичности и открытости. По этой причине продолжался поиск универсального языка научного общения. Помимо французского и английского предлагались и более экзотичные варианты. К примеру, язык мира И. М. Шлейера – «волапюк» или эсперанто Л. М. Заменгофа. Однако идея космополитизма оказалась сложновыполнимой с началом Первой мировой войны, когда наука стала зависеть от политики, что привело к ограничению международных контактов между учеными и появлению «национальной науки». [Там же, с. 22].

В XX в. наука стала «производительной силой общества» [Антоновский, 2018, с. 99]. Работа ученого уже не принадлежала ему полностью. Сфера научных интересов и результаты исследований служили конкретным общественным, политическим и производственным целям, зависящим от актуальной повестки дня. И какая бы область научных исследований не выходила на первый план, она в любом случае «нивелировалась во временном измерении» [Там же], что в итоге влияло на традиционные мотивационные основы научного поиска и научной коммуникации. Научное познание ассоциировалось не с творчеством, а с «арифметической задачей». Эту тенденцию и тревогу относительно будущего науки довольно обстоятельно описал в своей работе «Наука как призвание и профессия» М. Вебер [Вебер, 1990, с. 708]. Также ученый поднял вопрос ответственности исследователя за результаты деятельности, поскольку «в руках науки находился большой арсенал средств влияния на человека, общество, природу» [Касавина, 2019, с. 31]. Процесс изменения научного сообщества происходил постепенно. Об этом свидетельствует хотя бы то, что вплоть до Второй мировой войны наука оставалась по большей части интернациональной, и ученому все еще требовалась серьезная языковая подготовка и умение представлять научные результаты на высоком уровне.

Существенные изменения обозначились в середине XX в. в связи с появлением массового общества, ростом доступности образования и развитием национальных промышленных производств. Профессия ученого все меньше ассоциировалась с чем-то привилегированным и недоступным. Росло количество инженерных специальностей и направлений. Все это вкупе с формированием крупных национальных научных объединений делало международное взаимодействие менее значимым. Количество научной периодики увеличивалось с каждым годом. В период с 1945 г. по 1976 г. произошел, так называемый, «информационный взрыв», когда ежегодно количество журналов увеличивалось на 4,35 % [Ломовицкая, 2017, с. 38]. Д. Дж. Прайс назвал это явление «журнальной бластемой мира» и предложил для решения этой проблемы сократить квоты для публикации и уничтожить большую часть уже изданных статей [Мирский, Садовский, 1976, с. 75]. Процессу стихийного роста журналов способствовало увеличение количества специалистов, работающих в сфере науки и промышленного производства. К этому времени относятся и первые классификации научной коммуникации. Уже упомянутые нами Э. М. Мирский и В. Н. Садовский выделили формальную и неформальную научную коммуникацию. Формальная коммуникация характеризовалась как «набор средств и процессов, в центре которых находится журнальная статья и научная монография», а неформальная – как «формы общения, которые не предполагают обязательного воспроизведения в научной литературе» [Мирский, Садовский, 1976, с. 10]. При этом каждый из обозначенных видов включал следующие подвиды: устная/письменная; межличностная/безличная; непосредственная/опосредованная; планируемая/спонтанная. Также Э. М. Мирский и В. Н. Садовский разделили средства коммуникации на первичные (научная статья, книга, тезисы, доклады на научных конференциях, переводы научной литературы) и вторичные (рефераты научных статей и книг, рецензии, литературные обзоры, обзоры научной литературы, списки аннотации, тематические библиографии). К неформальным научным коммуникационным средствам они отнесли: личные беседы ученых, рукописи, препринты, устные доклады на научных

совещаниях. Одной из важнейших задач коммуникационного процесса исследователи считали создание условий для появления нового знания, а также установления социальных отношений, решения вопросов научного престижа и актуальности темы [Там же, с. 7].

В конце XX – начале XXI вв. в связи с развитием цифровых технологий появляются новые форматы представления научных результатов. Эти процессы имеют глобальный характер, и более того, большинство перемен, происходящих в российской системе научной коммуникации, уже являются обыденностью для западных стран. Наряду с традиционными, печатной периодикой и книгами, активно развиваются цифровые издания (электронные книги, веб-версии журналов). Иностраные базы данных (Web of Science, Scopus), а также их российские аналоги (Elibrary) выполняют сразу несколько функций, занимаясь хранением, распространением и наукометрическим анализом публикационной активности ученых и организаций. Активно развиваются научные социальные сети (Academia.edu, ResearchGate), предоставляя ученым площадку для неформального общения и самопрезентации. Возникает новая форма научного сообщества – «сетевое научное сообщество», объединяющее исследователей в разнообразные формы коммуникативного взаимодействия на основе информационно-коммуникационных технологий. В. И. Тищенко характеризует такое сообщество как «социально-профессиональную общность людей, осуществляющих совместную исследовательскую деятельность и научно-профессиональные коммуникации посредством сетевых информационных технологий (через электронную почту, мобильную телефонную связь, форумы, чаты, социальные сети и другие сервисы Интернета)» [Тищенко и др., 2013, с. 276]. Таким образом, формируется особая «исследовательская сеть», объединяющая людей по интересам и предоставляющая ученым дополнительные возможности для решения различных задач, таких как ознакомление аудитории со своей исследовательской работой, поиск единомышленников, обмен научной информацией и др. В российской практике примером такого сообщества является «Сетевое сообщество Российская культурология» (<https://culturalnet.ru/>), объединившее более 1900 ученых, работающих в области культурологии и смежных с ней областях. По мнению В. И. Тищенко, коммуникативные возможности, предоставляемые такого рода площадками, являются «предвестником появления киберкультуры нового второго поколения пользователей Интернета» [Там же].

Развитие сетевых научных сообществ изменяет привычные коммуникативные практики и влияет на культуру традиционного общения. Во-первых, на виртуальных форумах и в сообщениях документируется неофициальная коммуникация, преимущественно межличностная, прежде не имевшая печатного воплощения. Это позволяет выделить новые документарные формы научных коммуникаций в виде совокупности посланий электронной почты, переписки на профессиональных форумах, высказываний в блогах. Помимо этого, межличностная научная связь, свойственная для виртуального общения, по мнению Г. Г. Дюментона, «обладает наибольшей когнитивной и функциональной полнотой и оперативностью для реализации всеобщего общественного характера производства научного знания» [Дюментон, 1987, с. 19]. Во-вторых, виртуальное пространство предоставляет технологическую возможность для свободного общения с коллегами не только в пределах своей страны, но и в масштабах всего мира. В результате особенностью

современных научных коммуникаций становится то, что пространством, в котором сосредоточены все коммуникационные события процесса, оказывается открытая информационная среда – сетевое пространство Интернета, в результате чего рамки между формальной и неформальной коммуникацией все больше размываются [Тищенко и др., 2013, с. 277].

Появление виртуальных научных сообществ является ответом на кризис традиционных первичных средств коммуникации. Несмотря на наметившуюся в середине XX в. проблему «информационного взрыва» и призывы ученых к ее решению посредством сокращения количества некачественных статей, она не только не была преодолена, но и усугубилась в начале XXI в. По мнению В. А. Куприянова «в современной науке наметился кризис научных журналов, выражающийся в резком увеличении их количества, коммерциализации и росте значимости социальных связей для осуществления публикаций. Все это ставит вопрос о поиске новых форм научной коммуникации» [Куприянов, 2020, с. 54]. Сложившаяся ситуация напрямую связана с мотивами ученого, для которого «главное – не получить новый результат и новое знание, а добыть деньги на продолжение работ и приобрести публичную известность, которая также может конвертироваться в гранты» [Кордонский, 2002, с. 76]. Это вовсе не означает, что ученый сегодня не может заниматься, как и несколько столетий назад, «незаинтересованным поиском истины» [Юдин 1990, с. 20]. Разумеется, может, но скорее за свой счет. Поскольку современная наука коммерциализована, т. е. переведена на коммерческую основу, любое исследование и его результаты рассматриваются как товар. Таким образом, ученый оказывается в конкурентной ситуации, поскольку для того, чтобы оставаться в профессии, необходимо планировать научные исследования, исходя из их потенциальной финансовой эффективности или из «модности» темы. Рыночный фактор в науке не позволяет строить долгосрочные проекты и не дает права на ошибку, приводя к примитивизации исследований, нацеленных на текущие потребности индустрии и управления. Наука, завися от экономики, теряет свою автономность, подпадая под влияние других институтов. Она вынуждена подчиняться изменениям, навязываемым извне, что делает ее место в обществе «все более и более неопределенным» [Merton, 1938, p. 328]. Научные публикации же, единственными потребителями которых являются ученые, также становятся рыночным товаром, распространяемым базами данных по подписке, а работа исследователя все больше зависит от формальных рейтингов, а не от объективной оценки коллег. [Замощанский и др., 2016, с. 36]. Решению этой проблемы могут помочь активно развивающиеся научные социальные сети (Academia.edu, ResearchGate) или тематические сообщества, на базе которых ученые могут свободно общаться и обмениваться научными текстами, получая при этом полезную обратную связь.

Таким образом, как для современной российской, так и международной научной коммуникации характерно присутствие и традиционных коммуникационных средств, и совершенно новых, связанных с цифровизацией общества. Появление научных социальных сетей и развитие средств, обеспечивающих виртуальное общение, приводят к исчезновению границ между формальной и неформальной коммуникацией. Это, в свою очередь, создает условия для новых теоретико-методологических оснований научного поиска, способных преодолеть «кризис научных журналов» и сделать науку более открытой и демократичной

в духе первого научного объединения Республики ученых. Для российской науки это означает возвращение права контроля над собственным коммуникационным пространством и возможность следования принципам научной этики.

Список литературы / References

Антоновский, А. Ю. (2018). Научное познание как понятие социальной философии. *Вопросы философии*. № 12. С. 97-100. DOI: 10.31857/S004287440002589-2

Antonovskiy, A. Yu. (2018). Scientific Knowledge as a Concept of the Social Philosophy. *Voprosy Filosofii*. Vol. 12. pp. 97-100. DOI: 10.31857/S004287440002589-2 (In Russ.)

Баяук, Д. (2018). Предисловие редактора. *Люди мира: русское научное зарубежье*. М. С. 11-33.

Bayuk, D. (2018). Editor's Preface. *People of the World: Russian Scientific Abroad*. Moscow. pp. 11-33. (In Russ.)

Вебер, М. (1990). Наука как призвание и профессия. *Избранные произведения*. М. С. 707-735.

Weber, M. (1990). Science as a Profession and Vocation. *Selected works*. Moscow. pp. 707-735. (In Russ.)

Дюментон, Г. Г. (1987). *Сети научных коммуникаций и организация фундаментальных исследований*. М. Наука.

Dyumenton, G. G. (1987). *Scientific Communication Networks and Organization of Fundamental Research*. Moscow. (In Russ.)

Емельянова, Н. Н. (2015). Научные коммуникации: к проблеме демаркации границ публичности. *Философская мысль*. 2015. № 11. С. 72-85. DOI: 10.7256/2409-8728.2014.11.13802

Emelyanova, N. N. (2015). Scientific Communications: On the Problem of Demarcation of the Boundaries of Publicity. *Philosophical Thought*. no. 11. pp. 72-85. DOI: 10.7256/2409-8728.2014.11.13802. (In Russ.)

Замошчанский, И. И., Конашкова, А. М., Красавин, И. В., Пырьянова, О. А. (2016). Научные коммуникации: ученый в современном обществе. *Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки*. Т. 11. № 1. С. 30-41.

Zamoshchansky, I. I., Konashkova, A. M., Krasavin, I. V., Pyryanova, O. A. (2016). Scientific Communication: A Scientists in Modern Society. *IZVESTIA Ural Federal University Journal Series 3. Social and Political Sciences*. Vol. 11. no. 1. pp. 30-41. (In Russ.)

Касавина, Н. А. (2019). Миссия ученого в «расколдованном» мире. *Вопросы философии*. № 7. С. 28-32. DOI: 10.31857/S004287440005721-8.

Kasavina, N. A. (2019). Scientist's Mission in the Disenchanted World. *Voprosy Filosofii*. no. 7. pp. 28-32. DOI: 10.31857/S004287440005721-8. (In Russ.)

Кордонский, С. (2002). Кризисы науки и научная мифология. *Отечественные записки*. № 7. С. 71-82.

Kordonsky, S. (2002). Crises of Science and Scientific Mythology. *Domestic Notes*. no. 7. pp. 71-82. (In Russ.)

Куприянов, В. А. (2020). Первые научные журналы и идея публичности разума в науке Нового времени. *Диалог со временем*. Вып. 70. С. 41-56.

Kupriyanov, V. A. (2020). The First Scientific Journals and the Idea of Public Reason in the Modern Science. *Dialogue with Time*. Vol. 70. pp. 41-56. (In Russ.)

Ломовицкая, В. М. (2017). Из истории изучения научных коммуникаций. *Социология науки и технологий*. Т. 8. № 4. С. 36-44.

Lomovitskaya V. M. (2017). From the History of the Study of Scientific Communications. *Sociology of Science and Technology*. Vol. 8. no. 4. pp. 36-44. (In Russ.)

Мирский, Э. М., Садовский, В. Н. (1976). Проблемы исследования коммуникации в науке. *Коммуникация в современной науке*. М. С. 5-24.

Mirsky, E. M., Sadovsky, V. N. (1976). Problems of Communication Research in Science. *Communication in Modern Science*. Moscow. pp. 5-24. (In Russ.)

Тищенко, В. И., Жукова, Т. И., Смирнова, Н. С. (2013) Исследование процессов коммуникации в академическом научном сообществе. *Социальные сети и виртуальные сетевые сообщества*. М. С. 272-289.

Tishchenko, V. I., Zhukova, T. I., Smirnova, N. S. (2013) Research of Communication Processes in the Academic Scientific Community. *Social Networks and Virtual Network Communities*. Moscow. pp. 272-289. (In Russ.)

Юдин, Б. Г. (1990). Социальный генезис советской науки. *Вопросы Философии*. № 12. С. 16-31.

Yudin, B. G. (1990). The Social Genesis of Soviet Science. *Voprosy Filosofii*. no. 12. pp. 16-31. (In Russ.)

Merton, R. K. (1938). Science and the Social Order. *Philosophy of Science*. Vol. 5. no. 3. pp. 321-337.

Waquet, F. (1989) Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique. *Bibliothèque de l'École des chartes*. Vol. 147. pp. 473-502.

Сведения об авторе / Information about the author

Лбова Екатерина Михайловна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, Николаева 8. e-mail: kate.lbova@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-8748-5095>.

Статья поступила в редакцию: 15.10.2021

После доработки: 27.10.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Lbova Ekaterina – Candidate of History, Senior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: kate.lbova@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-8748-5095>.

The paper was submitted: 15.10.2021

Received after reworking: 27.10.2021

Accepted for publication: 01.11.2021

УДК 30(308)

СРАВНИТЕЛЬНАЯ КОНЦЕПТОЛОГИЯ ВЛАСТИ И СОПРОТИВЛЕНИЯ С ИСПОЛЬЗОВАНИЕМ GOOGLE NGRAM BOOKS*

А. Н. Олейник

Memorial University of Newfoundland (Канада),
Центральный экономико-математический институт РАН (г. Москва)
aoleynik@mun.ca

Аннотация. В статье рассматривается эволюция ряда концептов, описывающих государственную власть, или правительственность, в сравнительной перспективе. Российский дискурс о власти сравнивается с дискурсом западным. В качестве источника информации используются данные Google Books Ngram Viewer за 1800–2019 гг., которые охватывают более 5 % всех опубликованных книг. Делается вывод о сродстве российского и западного дискурса о власти ввиду трудностей и в обоих случаях говорить правду.

Ключевые слова: дискурс, правительственность, говорение правды.

Для цитирования: Олейник, А. Н. (2021). Сравнительная концептология власти и сопротивления с использованием Google Ngram Books. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 4. С. 124-143. DOI:10.47850/RL.2021.2.4.124-143.

COMPARATIVE CONCEPTOLOGY OF POWER AND RESISTANCE USING GOOGLE NGRAM BOOKS

A. N. Oleinik

Memorial University of Newfoundland (Canada),
Central Economics and Mathematics Institute RAS (Moscow)
aoleynik@mun.ca

Abstract. The article discusses the evolution of key concepts referring to governmentality in comparative perspective. The Russian discourse on government and power is compared with the Western discourse. The Google Books Ngram Viewer databank covering the period from 1800 to 2019 is used as a source of information. This databank contains more than 5% of all published books. The proposed discourse analysis suggests that the Russian and Western discourses have some elective affinity: in both cases there is little room for truth telling and whistle-blowers face significant risk.

Keywords: discourse, gouvernementalité, parrhêsia, whistleblowing.

* Статья подготовлена на основе доклада, представленного на XI-м Южно-российском политологическом конвенте «Современная парадигма государственных интересов: концепт и постсоветская реальность» (Ростов-на-Дону, 26–30 октября 2021 г.). Автор благодарен рецензентам журнала «Respublica literaria» и участникам обсуждения на XI-м Южно-российском политологическом конвенте за высказанные замечания и пожелания.

For citation: Oleinik, A. N. (2021). Comparative Conceptology of Power and Resistance Using Google Ngram Book. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 124-143. DOI:10.47850/RL.2021.2.4.124-143.

В статье предлагается осмысление диалектики власти и сопротивления через анализ эволюции концептов в сравнительной перспективе: в российском дискурсе на протяжении более чем двух столетий, а также в западном дискурсе в тот же период. При осуществлении сравнений используются подходы политической концептологии [Макаренко, 2005], анализа дискурса и социолингвистики. В качестве источника информации выступают более 5 % книг, когда-либо изданных на русском, английском и французском языках и оцифрованных в рамках проекта Google Books Ngram Viewer [Michel et al., 2011]¹.

Хотя Google Books представляют собой один из немногих находящихся в свободном доступе массивов «больших данных»², этот источник информации обладает рядом ограничений. Проект Google Books был первоначально ориентирован на решение иных, чем контент-анализ, больших текстовых данных, задач, а именно на создание базы данных для использования в машинном обучении и развития искусственного интеллекта [Munster, 2011]. Книги в Google Books рассматриваются в качестве «мешков слов» (bags-of-words) и их словосочетаний, N-grams. Такой подход используется в компьютерной лингвистике, но критикуется представителями библиотечного дела ввиду его противоречия принципам медленного или глубокого чтения, *deep reading* [Jeanneney, 2007].

Тексты книг анализируются исходя из ключевой для социолингвистики гипотезы Сепира-Уорфа, согласно которой язык определяет параметры мировоззрения его носителей [Whorf, 1956; Sapir, 1961]. Например, превалирование безличных форм в русском языке (ему холодно, не спится, не везет) можно рассматривать в качестве и следствия, и предпосылки воспроизводства централизованного русского государства, в котором ключевые решения принимаются ограниченным кругом лиц [Ермаков и др., 2004, с. 103]. Распространение безличных форм подчеркивает отсутствие контроля со стороны субъекта.

Хотя попытки проследить взаимосвязь между различными словами и оборотами, с одной стороны, и практическими действиями использующих их лиц, с другой стороны [Skinner, 2002, с. 3], иногда отождествляют с «наивной» социологией [Ермаков и др., 2004, с. 116], результативность данного методологического подхода признавалась социологами еще в советское время. Отсутствие «открытых» массовых опросов в тот период восполнялось использованием в качестве индикатора социальных настроений писем в центральные газеты и на телевидение. Они подвергались детальному изучению с помощью контент-анализа и других

¹ <https://books.google.com/ngrams/>

² «Большие данные» отличают объем, разнообразие и скорость изменения (VVV: volume, variety, velocity) [Berman, 2013, p. xx].

исследовательских методов [Алексеев, 1970; Карусоо и др., 1970; Секерин, 1970; Shlapentokh, 1989]. Сегодня аналогичный исследовательский подход активно используется экономистами для предсказания динамики макроэкономических показателей, темпов экономического роста, к примеру, на основе отслеживания частотности слов-«маркеров» в новостях [Коноплев, 2020].

В статье предложен не комплексный социолингвистический анализ языка или языков власти, а отслеживание эволюции дискурса власти и сопротивления. На первом этапе выделены ключевые концепты для данного дискурса, а затем проанализирована их относительная частотность (% от всех использованных в тексте слов) по годам, начиная с 1800 г. и заканчивая 2019 г., и в различных языках – русском, английском и французском. Английский и французский языки служат источником информации для получения представления о западном дискурсе власти и сопротивления, а русский – о дискурсе постсоветском.

Власть

Концепт власти широко используется как в повседневном, так и в научном дискурсе. Однако при попытке отследить его эволюцию в сравнительной перспективе возникают практические трудности. С одной стороны, власть может пониматься и как навязывание воли другому субъекту, что ограничивает свободу последнего, и как выражение автономности индивида, его умения и способности отвечать за свои действия [Макаренко, 2005, с. 60-69]. Для различения этих случаев иногда используют выражения «власть над» и «власть для» [Ledyayev, 1997, с. 92-105], но данные языковые конструкции практически не используются за пределами аналитической философии.

С другой стороны, количество значений слова «власть» разнится в зависимости от языка. В английском, например, этот термин используется и при обсуждении энергии, *electric power*, *nuclear power*, *horse power* и т. д. Кроме существительного, есть и глагол, *to power up*, со значением подключения чего-либо к источнику питания. В французском и немецком языках можно более точно различить «власть над» и «власть для». Так, *rouvoir* ближе по смыслу к «власти над», а *puissance* – к «власти для» [Hegy, 1974]. *Macht* с немецкого точнее переводить как «власть для» [Wrong, 1980, p. 9].

С учетом этих нюансов сравнение относительных частотностей концепта «власть» в различных языках затруднено. Пик популярности концепта «власть» на английском пришелся на 1830-е гг., то есть на период расцвета Британской империи, а также Промышленной революции. Рост популярности концепта на французском в период между 1970–2010-ми гг. объяснить сложнее, ибо на английском и немецком в тот же период наблюдалось падение интереса к нему (Рис. 1).

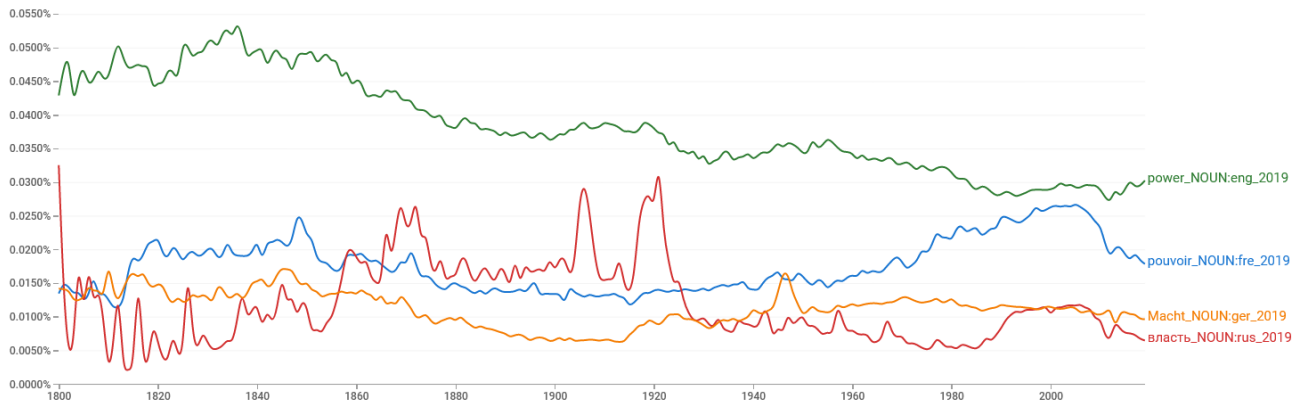


Рис. 1 Относительная частотность употребления существительного «власть»

На русском языке о власти говорят особенно много в периоды ее трансформации: во времена реформ Александра II (1860–1870-е гг.) и революций 1905 и 1917 гг. (Рис. 2). В меньшей мере эта тенденция проявилась в ходе постсоветских трансформаций, что может свидетельствовать о сохранении ключевых характеристик власти нетронутыми в 1990-е гг. Примечательно, что динамика относительных частотностей упоминания власти и смуты в русскоязычных книгах схожа, особенно в XX и XXI столетиях. Этот факт косвенно подтверждает предположение о том, что в российском случае о власти есть смысл говорить только когда она воспринимается ослабленной. Для периодов укрепления и стабилизации власти характерно падение интереса к данному концепту, что проявилось, например, во времена «застоя».

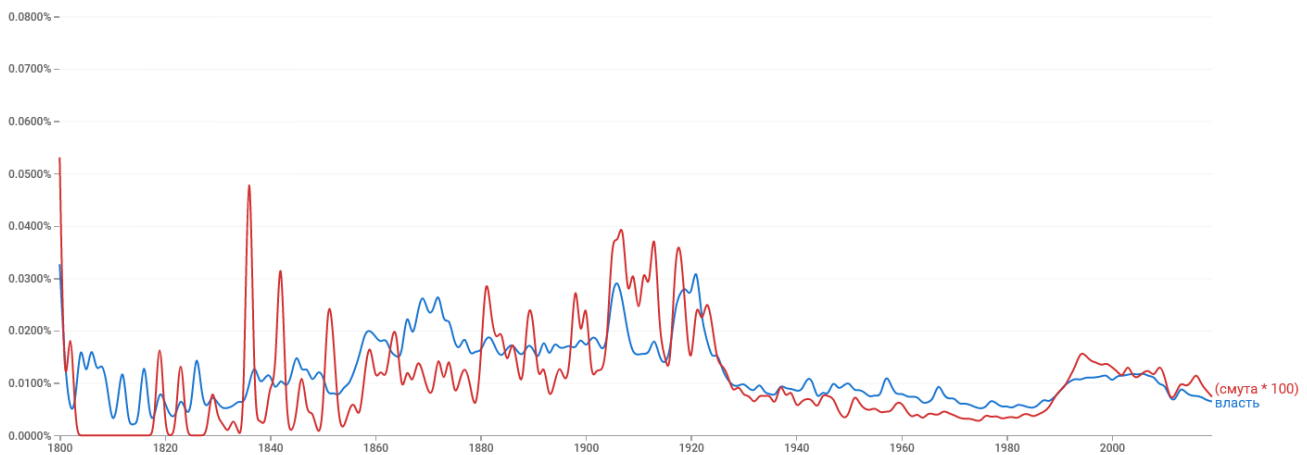


Рис. 2 Относительные частотности употребления слов «власть» и «смута»

Правительность

Следующий концепт, *gouvernementalité*, напротив, слишком специфичен. Он был сконструирован Мишелем Фуко в его лекциях в Collège de France в конце 1970-х гг. Его упоминания в изданных на французском языке книгах впервые встречаются в начале 1980-х гг., а на английском языке – десятилетием позднее, с появлением переводов. Примечателен устойчивый рост популярности концепта *governmentality* в англоязычных изданиях в последующие годы, с достижением пика в 2016 г. (Рис. 3).

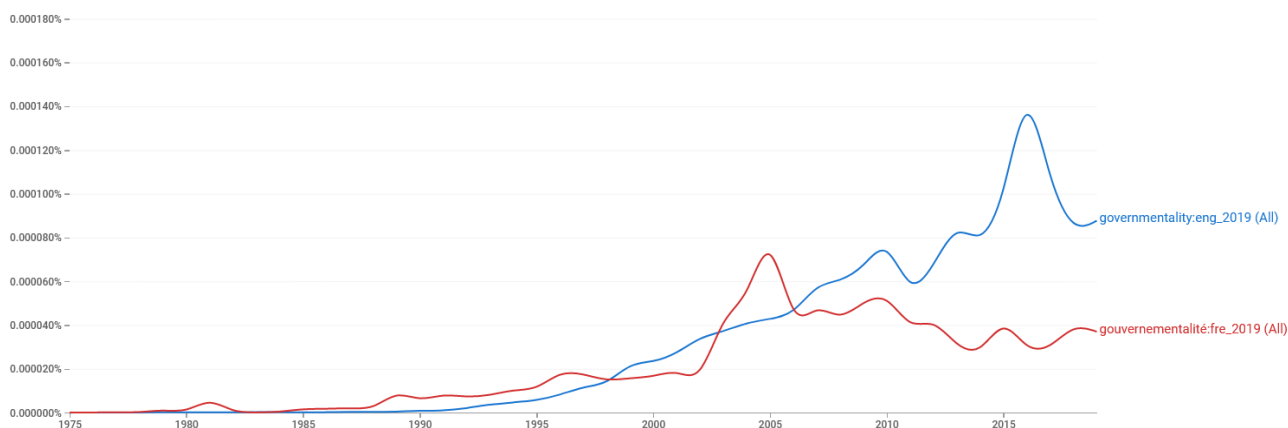


Рис. 3 Относительная частотность употребления слова «*gouvernementalité*»

На русском языке концепт по-прежнему известен мало, он даже не проиндексирован в *Google Books*. Поиск в *eLibrary* по всем полям выдал 153 публикации с упоминанием правительности, большая часть которых, 96, пришлось на 2018–2020-е гг.³ Журнал «Respublica Literaria» опубликовал один из этих текстов [Кшевин, Симоненко, 2021]. Собственно, отсутствует даже общепринятый перевод: наряду с правительностью встречаются также правительственность, государственное управление, управлениетет и устройство управления.

Фуко определяет *gouvernementalité* как совокупность институтов, процедур и технологий власти. Он выделяет три ключевых компонента этой совокупности: суверенитет, дисциплину и безопасность, с помощью которых жители страны превращаются в управляемое «население» [Foucault, 2007, pp. 108-109]. В современном государстве, по мнению Фуко, в государственном управлении задействованы все три компонента, что отличает его от менее совершенных предшественников. В европейском случае современное государство возникло в XV–XVI вв.

Суверенитет осуществляется посредством контроля территории и установления национальных границ. Интерес к концепту суверенитета на Западе остался преимущественно

³ Поиск осуществлялся по состоянию на 10.09.2021 г.

в прошлом (Рис. 4). Напротив, передел национальных границ после Второй мировой войны и коллапс Советского Союза обусловили увеличение интереса к этому концепту в публикациях на русском языке, который вместе с интересом к «суверенной демократии» видимо ослаб в 2010-е гг.

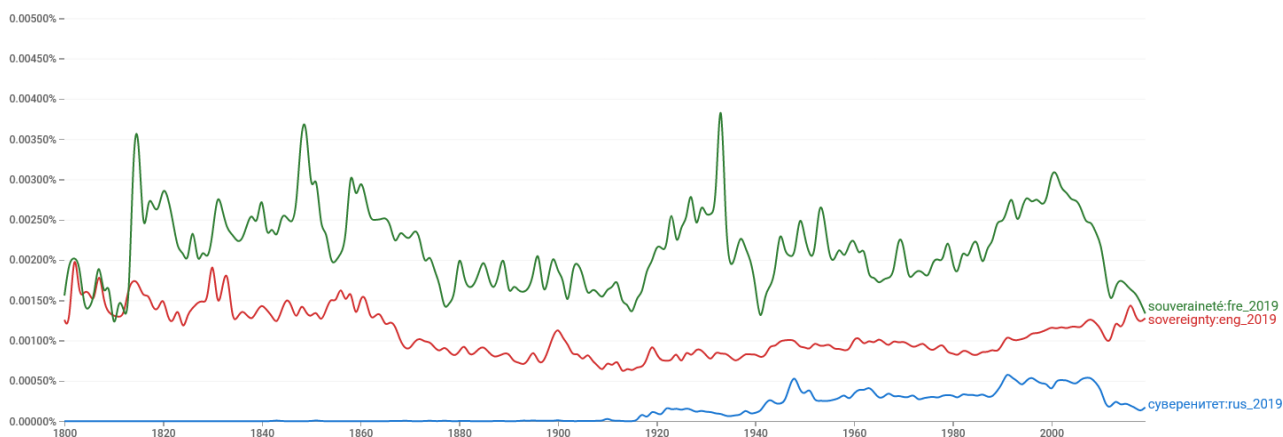


Рис. 4 Относительная частотность употребления слова «суверенитет»

Дисциплина означает контроль над телом и поступками человека. Его свобода при этом ограничивается, а действия направляются в желательном для обладателя власти направлении. Как и в случае суверенитета, интерес к концепту дисциплины в западном дискурсе остался преимущественно в прошлом (Рис. 5). В русскоязычных книгах, напротив, он сохраняется вплоть до последнего времени с тремя пиками, приходящимися на Гражданскую и Вторую мировую войны, а также начало 1980-х, запомнившихся попытками укрепить трудовую дисциплину. При этом в абсолютном выражении в российском дискурсе дисциплине всегда уделялось меньшее внимание, чем в дискурсе европейском.

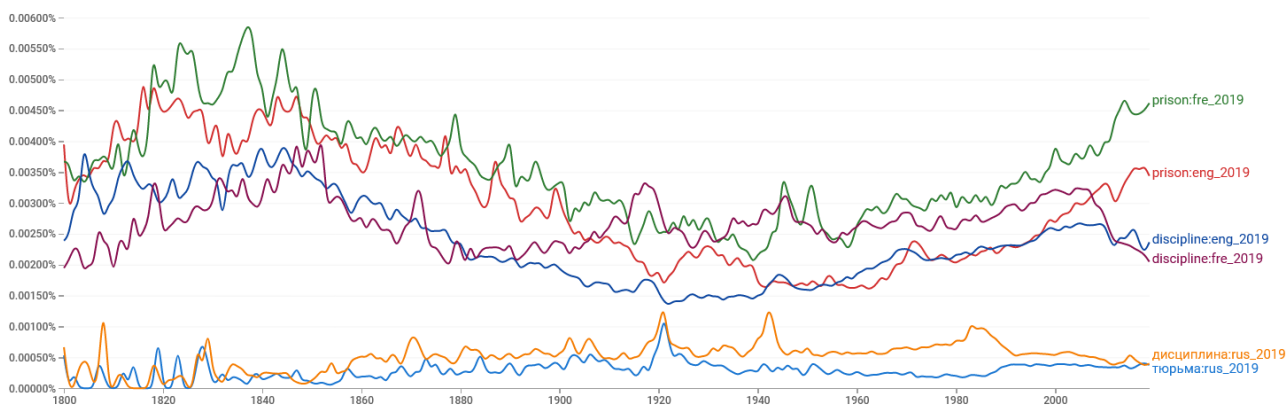


Рис. 5 Относительные частотности употребления слов «дисциплина» и «тюрьма»

В наиболее явном виде дисциплина материализуется в тюрьме. Начиная с конца 1960-х, наблюдается возрождение интереса к тюрьме в книгах на английском и французском языках. В русскоязычных книгах, напротив, тюрьма остается на периферии внимания, хотя стоит отметить незначительный рост интереса к этому концепту в последние 30 лет.

Третий компонент *gouvernementalité* – безопасность – предполагает формальную свободу действий субъектов власти. Это наиболее «современная» технология власти, что подтверждает рост относительной частотности упоминания концепта безопасности после Второй мировой войны (Рис. 6). В русскоязычных изданиях рост интереса к безопасности начался позднее, с 1990-х гг., и выражен менее явно. «Современной» российскую правительственность в этом смысле назвать по-прежнему трудно.

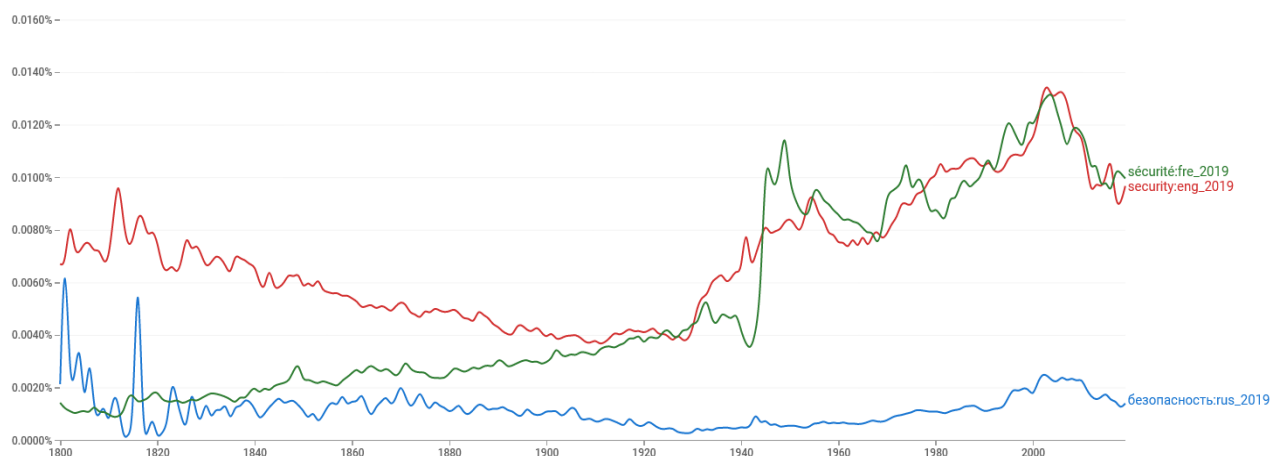


Рис. 6 Относительная частотность употребления слова «безопасность»

Безопасность как управляемая свобода действий (или «управляемая демократия», если использовать еще одно популярное в 2000-е гг. выражение) достигается с помощью рынка и полиции. Упоминание полиции в данном контексте требует пояснений. «Полиция» в европейских языках является синонимом искусства управлять [Foucault, 2007, р. 319]. Это не столько правоохранительный орган, сколько институт управления формально свободными действиями. В этом смысле «полиция ... основана на рыночных принципах, или, выражаясь более прямо, тождественна широко понимаемому рынку» [Foucault, 2007, р. 335].

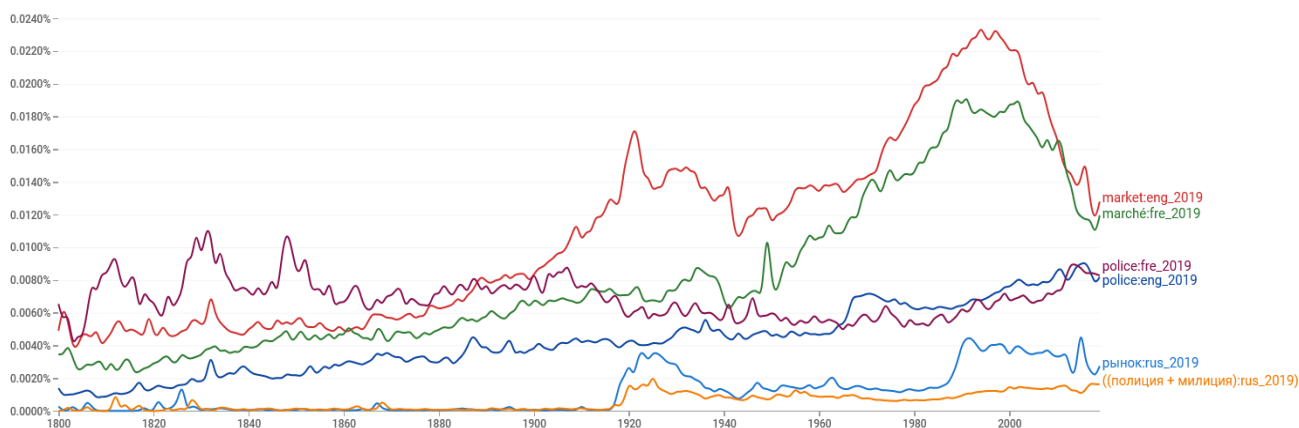


Рис. 7 Относительные частотности употребления слов «рынок» и «полиция/милиция»

Концепт рынка в европейском случае был в моде [Макаренко, 2009] примерно до 2000 г. В русскоязычных книгах мода на этот концепт наблюдалась дважды – в 1920-е гг. (период НЭПа и дискуссий о рыночном социализме) и в постсоветский период (Рис. 7). Что касается концепта полиции, то интерес к нему остается стабильным как на Западе, так и в России, хотя в абсолютном выражении интенсивность интереса в последнем случае значительно ниже.

Подчинение

Целью обладателя власти является обеспечение подчинения других индивидов своей воле [Weber, 1968, p. 53]. Если этот результат не достигается, то власть как таковая отсутствует. Поэтому концепт подчинения присутствует в любом дискурсе о власти ее обладателя. Концепт подчинения упоминается в российском и европейском дискурсах с приблизительно одинаковой частотой. Более того, изменения в относительной частоте происходят более-менее синхронно: начиная с 1920-х гг. в случае существительного (Рис. 8) и начиная с 1870-х годов в случае глагола (Рис. 9). На дискурсивном уровне целевая функция обладателя власти в российском и европейском случаях отражена сходным образом.

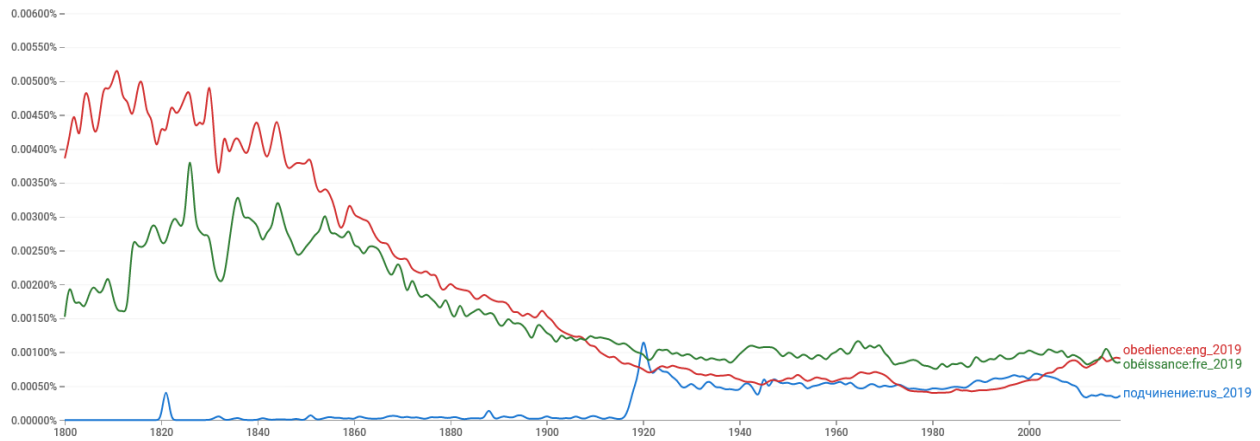


Рис. 8 Относительная частотность употребления существительного «подчинение»

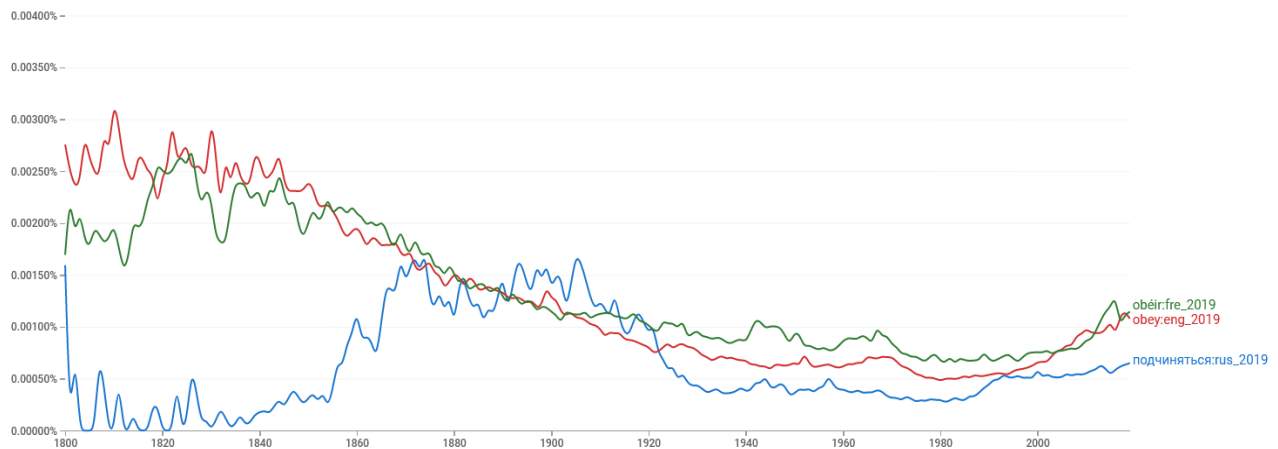


Рис. 9 Относительная частотность употребления глагола «подчиняться»

Примечательно то, как именно достигается подчинение – преимущественно «кнутом» или «пряником». «Пряник» упоминался чаще в 1966–1989-е гг., то есть в период «застоя» (Рис. 10). Не исключено, что наличие у некоторых позитивных ассоциаций с этим периодом объяснимо именно приоритетом, отдаваемым поощрению и стимулированию. До и после указанного отрезка времени основное внимание уделялось концепту «кнута», причем в последние годы – с максимальным за все время наблюдений отрывом.



Рис. 10 Относительные частотности употребления слов «порицание/наказание» и «поощрение/стимулирование»

Сопротивление

Если в дискурсе о власти с позиций ее обладателя акцент делается на подчинении, то в дискурсе о власти с позиций того, на кого власть распространяется, во главу угла ставится сопротивление. Сопротивляясь навязыванию воли, человек одновременно защищает свою автономию.

Чаще всего концепт сопротивления встречался и в российском, и в западном дискурсе во время Второй мировой войны (в 1942 г. в русскоязычных книгах, в 1944 г. во франкоязычных книгах), и в послевоенный период (в 1959 г. в англоязычных книгах) (Рис. 11). Впоследствии относительная частотность данного концепта постепенно снижалась.

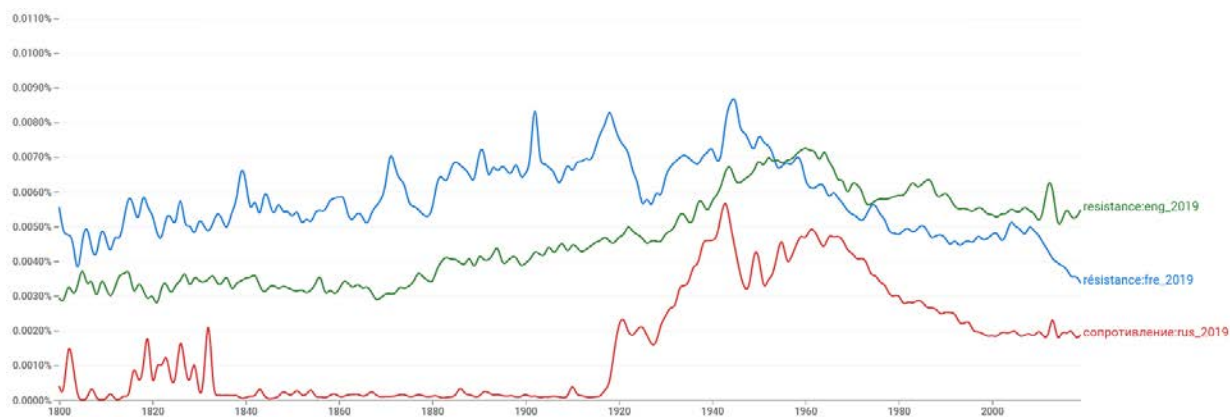


Рис. 11 Относительная частотность употребления слова «сопротивление»

На самом абстрактном уровне идея сопротивления более распространена, чем идея подчинения во всех трех рассматриваемых случаях. Концепт сопротивления в 2019 г. упоминался в русскоязычных книгах в 5 раз чаще концепта подчинения, в 6 раз чаще в англоязычных

и в 4 раза чаще во франкоязычных книгах (Рис. 12). Для сравнения: в 1980 г. соответствующие пропорции были 7, 15 и 6. А в российском случае пропорция принимала максимальное значение (30-кратное превышение) в 1831 г., на который пришлось польское восстание. Ни в один из годов концепт подчинения не упоминался чаще концепта сопротивления, что и не удивительно, учитывая относительно большее число тех, кто властью не обладает по сравнению с числом тех, у кого она есть.



Рис. 12 Соотношение относительных частотностей употребления слов «сопротивление» и «подчинение»

Попытки отследить сравнительную динамику упоминаний субъектов, которые защищают свою автономию от властного воздействия, сопряжены с трудностью, обусловленной политической окраской некоторых терминов. Как представляется, распространенность термина диссидент, которая в европейских языках наблюдалась, начиная с конца 1970-х, а в русском языке – начиная со второй половины 1980-х гг., обусловлена его ассоциацией с диссидентами в Советском Союзе и не обязательно с диссидентами на Западе (Рис. 13). Динамика относительной частотности упоминания одного из синонимов – «несогласный» – подтверждает это предположение. С этой точки зрения ссылка на «несогласных» в протестных акциях со второй половины 2000-х гг. может интерпретироваться как предпочтение концепта, имеющего более «длинную» историю в русском дискурсе.

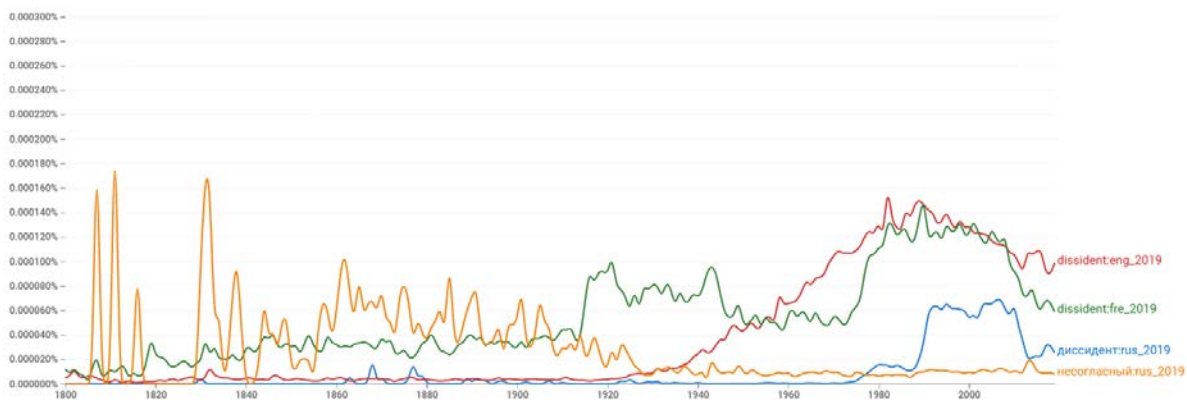


Рис. 13 Относительные частотности слов употребления «диссидент» и «несогласный»

Поэтому для получения более четкой картины были учтены несколько синонимов, используемых для упоминания субъекта сопротивления (Рис. 14). В книгах на русском языке субъект сопротивления упоминался чаще, чем в книгах на английском языке вплоть до 1934 г., когда после убийства С. Кирова были развязаны массовые репрессии. Относительная частота упоминаний субъекта сопротивления на русском языке стала расти с началом перестройки и резко сократилась после неудачи протестного движения 2011–2013-х гг. Впрочем, частота упоминаний субъекта сопротивления в английском языке начала сокращаться еще раньше, с начала 1990-х гг. Судьба героя культового фильма «Brazil» (1985) в этом смысле показательна: его сопротивление капиталистической бюрократии стоило ему жизни. А годом раньше Фуко вынужден был признать, что говорение правды в западном обществе «исчезло как таковое» [Foucault, 2011b, p. 30], о чем будет сказано отдельно.

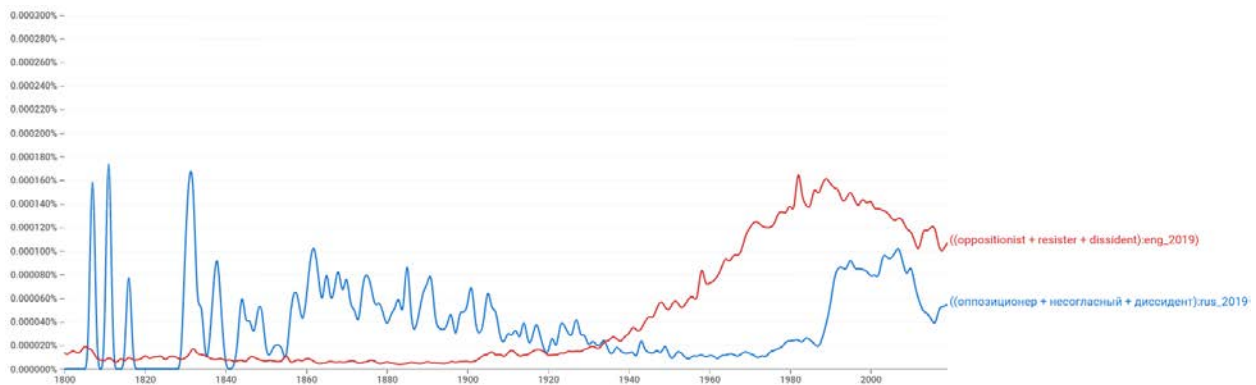


Рис. 14 Относительная частотность употребления слова «*оппозиционер/несогласный/диссидент*»

Parrhêsia или говорение правды

Если сделать еще один шаг от абстрактного к конкретному, то требуется найти действие, совершение которого наиболее полно отражало бы идею сопротивления власти вне зависимости от ее практического воплощения в демократическом, олигархическом, монархическом или авторитарном государстве. Как представляется, в качестве такого действия может рассматриваться Parrhêsia или говорение правды.

Фуко был одним из первых, использовавших концепт Parrhêsia в современном дискурсе. В его уже упомянутых лекциях в Collège de France он уделил ему значительное внимание [Foucault, 2011a, Foucault, 2011b]. Истоки данного концепта исходят к Древней Греции как системе античной демократии. Говорить правду, сопротивляясь тем самым власти, пусть и демократической власти большинства, было затруднительно и даже опасно уже тогда, на заре современной цивилизации.

Для Фуко говорение правды является выражением сопротивления. «Подчинение не оставляет места для Parrhēsia» [Foucault, 2011b, p. 336]. Правду, как правило, неприятно слушать. В саркастической форме этот факт отражен в эпизоде фокусов с разоблачением «Мастера и Маргариты» Михаила Булгакова: «Разоблачение совершенно необходимо. Без этого ваши блестящие номера оставят тягостное впечатление. Зрительская масса требует объяснения. // Зрительская масса, – перебил Семплеярова наглый гаер, – как будто ничего не заявляла? Но, принимая во внимание ваше глубокоуважаемое желание, Аркадий Аполлонович, я, так и быть, произведу разоблачение» [Булгаков, 2004, с. 139].

Поэтому говорение правды «имеет тяжелые последствия для тех, кто осмеливается это делать» [Foucault, 2011a, p. 56]. Говорящие правду должны быть готовы ко всему, включая перспективу смерти. Причем это верно, как в демократиях, так и в других вариантах правительности. Более того, Фуко делает неожиданный вывод о существовании относительно больших возможностей для говорения правды в монархиях и автократиях: «... истине нет места в демократии. Parrhēsia в автократии возможна» [Foucault, 2011a, p. 64]. По мнению Фуко, убедить и «просветить» одного, пусть даже тиранического правителя, легче, чем понравиться своими речами большинству. Данные соображения делают концепт Parrhēsia универсальным индикатором сопротивления.



Рис. 15 Относительная частотность употребления слова «истина/правда»

Относительная частность упоминаний правды/истины на трех языках подтверждает догадки Фуко. С конца XIX в. относительные частотности соответствующих терминов близки и имеют тенденцию к синхронному изменению (Рис. 15). Меньше всего интереса к правде/истине и в России, и на Западе наблюдалось в период после Второй мировой войны вплоть до начала 1990-х гг. Затем частота упоминания правды/истины стала возрастать в книгах, изданных на всех трех языках. Примечательно, что по состоянию на 2019 г. правда/истина в русскоязычных книгах упоминается даже чаще, чем в книгах на европейских языках – впервые с 1906 и 1920 гг. (оба относятся к революционным периодам).

Динамика упоминаний правды/истины указывает на существование потребности в говорении правды. О говорении правды судить на ее основании сложно. Более точную картину можно получить, отследив относительную частотность упоминания тех, кто осмеливается на такой шаг. Термин для описания субъекта, осмеливающегося говорить правду, нелегко найти как в русском, так и в европейских языках. На английском языке вскрывающего нелицеприятную правду называют *whistle-blower*. Например, сотрудник компании решает предать огласке неэтичные или преступные действия своего руководства [Economist, 2015]. Как и предполагал Фуко, в ответ руководство компании обычно подвергает «дующего в свисток» серьезному давлению, вынуждая его покинуть компанию или находя предлог для его увольнения [Swedberg, 2003, p. 212].

На русском языке термин «правдоруб» представляется наиболее близким по смыслу. Однако первые примеры его использования относятся к периоду перестройки, что ограничивает его полезность в сравнительном анализе (Рис. 16). Если добавить синонимический ряд, как и в ряде предшествующих случаев, то оказывается, что вплоть до 1977 г. (одного из самых «застойных») упоминания говорящих правду в русскоязычных книгах можно было найти чаще, чем в книгах на английском языке. С началом 1980-х частота упоминаний «дующих в свисток» растет значительно быстрее, чем относительная частотность соответствующих терминов на русском языке (Рис. 17). Потребность в говорении правды в постсоветском контексте, видимо, не сопровождается соответствующим предложением. Храбрецов говорить правду в российском случае сегодня меньше, чем до Второй мировой войны, во всяком случае если судить по упоминаниям о них в книгах.

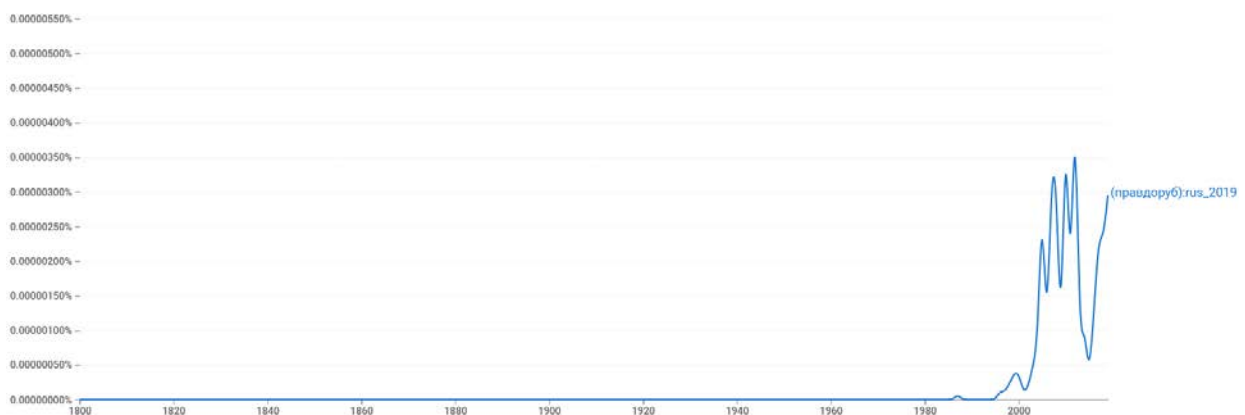
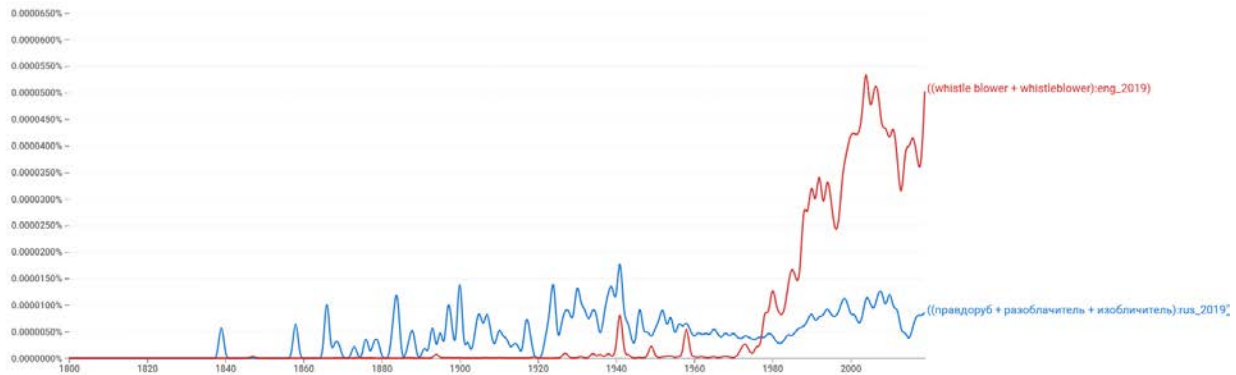


Рис. 16 Относительная частотность употребления слова «правдоруб»



**Рис. 17 Относительная частотность употребления слова
«правдоруб/разоблачитель/изобличитель»**

Подводя итоги проделанному анализу, можно выделить два достойных особого внимания момента. Во-первых, власть в России по-прежнему не вполне современна, хотя ее архаичность иногда преувеличивают. Все три компонента правительственности – суверенитет, дисциплина и безопасность – здесь сегодня присутствуют, хотя и в несколько иной комбинации, чем на Западе. Одним из выражений относительной «отсталости» русской власти можно признать преобладание «кнута» (порицания и наказания) над «пряником» (поощрением и стимулированием) и слабое рефлексирование по поводу полицейского государства, если отвлечься от «милицейского беспредела» (термин вошел в обиход в 1990-е гг.).

Во-вторых, при всех известных властных режимах пространство для сопротивления незначительно, хотя потребность в сопротивлении велика, о чем свидетельствует более частое упоминание сопротивления по сравнению с подчинением. В еще большей мере это применимо к говорению правды. Подобно выбору между несовершенными вариантами экономической организации: унитарной фирмой, дивизиональной структурой, конгломератом и гибридом [Williamson, 1991, Ménard, 2021], стоит говорить о выборе между несовершенными вариантами государственного устройства, причем не предполагая загодя, подобно У. Черчиллю, преимущество демократии. Делая данный вывод, следует отметить, что правдорубы все же чаще упоминаются в западном, а не российском дискурсе, во всяком случае, на протяжении последних 40 лет.

Последний вывод имеет и нормативную интерпретацию. Если при всех известных режимах, включая западные и античные демократии, пространство для сопротивления мало, то поиски решений, позволяющих увеличить это пространство, стоит продолжать, а не прекращать. Метафора, использованная М. Горьким в «Жизни Клима Самгина», задает критерий успеха в таком поиске: «... каждый должен иметь место для единоборства... Каждому – свое пространство! И – не смейте! Никаких приманок! Не надо конфет! Не надо кружек!» [Горький,

2017, с. 357, 364]. Толпа на Ходыньском поле в 1896 г. в данном случае символизирует «население», приманки (конфеты и кружки) – «пряник» власти (к слову, пряники тоже обещали), а давка – исчезающее пространство для сопротивления ей. Главный герой, как мы помним, находился в безуспешном поиске одного всю свою 40-летнюю жизнь, сначала при царизме, а затем после революций 1905 и 1917 гг.

История Самгина говорит о том, что надежды на просвещение властителя не исключаются, но обусловлены, с одной стороны, наличием кандидата, заинтересованного в просвещении и, с другой стороны, доступом просветителей к такому кандидату. И столетие назад, и сегодня, однако, существование таких условий в российском случае видится нам спорным.

Диалектика власти и сопротивления, как представляется, сводится к интерпретации автономным индивидом вопроса быть или не быть, to be or not to be, как сопротивляться или не сопротивляться власти. Вопрос был поставлен У. Шекспиром в случае монархии:

«To be, or not to be, that is the question,
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune,
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing end them?»⁴

Принцу Гамлету, чтобы заявить правду об убийстве своего отца, короля Дании, потребовалось иносказание средствами театра. Иносказательность, впрочем, не помогла смягчить последствия говорения правды. Есть все основания предположить, что и в «демократической» версии «Гамлета» счастливый конец отнюдь не гарантирован.

Список литературы / References

Алексеев, А. Н. (1970). Опыт измерения удельного веса категорий содержания на страницах газеты. *Проблемы контент-анализа в социологии: Материалы Сибирского социологического семинара*. Отв. ред. А. Н. Алексеев. Новосибирск: Институт истории, филологии и философии СО АН СССР. С. 41-47.

⁴ «Быть или не быть, вот в чем вопрос.

Достойно ль

Смиряться под ударами судьбы,

Иль надо оказать сопротивление

И в смертной схватке с целым морем бед

Покончить с ними?» (Акт III, сцена I из «The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark» в переводе Б. Пастернака)

Alexeev, A. N. (1970). An Attempt to Measure Relative Weight of Content Categories in a Newspaper. In Alexeev, A. N. (ed.). *Problems of Content-analysis in Sociology: Materials of the Siberian Sociological Seminar*. Novosibirsk. pp. 41-47. (In Russ.)

Булгаков М. (2004). *Мастер и Маргарита*. М. Олма-пресс.
Bulgakov M. (2004). *Master and Marguerite*. Moscow. (In Russ.)

Горький М. (2017). *Жизнь Клим Самгина*. В 4 ч. Ч. 1. М. Т8RUGRAM.
Gorky M. (2017). *The Life of Klim Samgin*. In 4 parts. Part. 1. Moscow. (In Russ.)

Ермаков, С. В., Ким И. Е., Михайлова Т. В., Осетрова Е. В., Суховольский С. В. (2004). *Власть в русской языковой и этнической картине мира*. М. Знак.

Ermakov, S. V., Kim, I. E., Mikhailova, T. V., Osetrova, E. V., Sukhovol'sky, S. V. (2004). *Power in Russian Linguistic and Ethnic Worldview*. Moscow. (In Russ.)

Карусоо, М., Лауристин, М., Тимак, Р. (1970). Методика исследования социальной направленности газеты. *Проблемы контент-анализа в социологии: Материалы Сибирского социологического семинара*. Отв. ред. А. Н. Алексеев. Новосибирск. Институт истории, филологии и философии СО АН СССР. С. 83-86.

Karusoo, M., Lauristin, M., Timak, P. (1970). A Method for Studying Social Orientation of a Newspaper. In Alexeev, A. N. (ed.), *Problems of Content-analysis in Sociology: Materials of the Siberian Sociological Seminar*. Novosibirsk. pp. 83-86. (In Russ.)

Коноплев, Д. (2020). Асимметрия информационных волн в экономическом мышлении: опыт финансовых кризисов. *Вопросы экономики*. № 1. С. 111-126.

Konoplev, D. (2020). Asymmetry of Informational Waves in Economic Thought: The Case of Financial Crises. *Voprosy Ekonomiki*. no. 1. p. 111-126. (In Russ.)

Кшевин, Н. В., Симоменко, О. А. (2021). Биополитика как аспект государственного управления нелиберальных политических режимов (на примере КНР). *Respublica Literaria*. Т. 2. № 2. С. 86-97.

Kshevin, N. V., Simonenko, O. A. (2021). Biopolitics as an Aspect of State Management in Non-liberal Regimes (The Case of China). *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 2. pp. 86-97. (In Russ.)

Макаренко, В. П. (2005). *Политическая концептология: обзор повестки дня*. М. Праксис.
Makarenko, V. P. (2005). *Political Conceptology: A Review of the Agenda*. Moscow. (In Russ.)

Макаренко, В. П. (2009). Научно-обывательское знание – интеллектуально-политические моды? *Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований*. № 2. С. 5-28.

Makarenko, V. P. (2009). Scientific-commonplace Knowledge: On Intellectual and Political Modes. *Political Conceptology: A Journal of Meta-disciplinary Studies*. no. 2. pp. 5-28. (In Russ.)

Секерин, В. П. (1970) Контент-анализ в комплексном изучении газеты (некоторые методические выводы). *Проблемы контент-анализа в социологии: Материалы Сибирского социологического семинара*. Отв. ред. А. Н. Алексеев. Новосибирск. Институт истории, филологии и философии СО АН СССР. С. 58-62.

Sekerin, V. P. (1970). Content-analysis in a Comprehensive Study of a Newspaper (Some Methodological Conclusions). In Alexeev, A. N. (ed.), *Problems of Content-analysis in Sociology: Materials of the Siberian Sociological Seminar*. Novosibirsk. pp. 58-62. (In Russ.)

Berman, J. J. (2013). *Principles of Big Data: Preparing, Sharing, and Analyzing Complex Information*. Waltham, MA. Morgan Kaufmann.

The Age of the Whistleblower. (2015). *The Economist*. December 15. [Online]. Available at: <https://www.economist.com/business/2015/12/03/the-age-of-the-whistleblower> (Accessed: 2 November 2021).

Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977–1978*. Burchell, G. (transl.). Basingstoke and New York. Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2011a). *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France, 1982–1983*. Burchell, G. (transl.). New York. Picador/Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2011b). *The Courage of Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France, 1983–1984*. Burchell, G. (transl.). Basingstoke and New York. Palgrave Macmillan.

Hegy, P. (1974). Words of Power: The Power of Words. *Theory and Society*. no. 1. pp. 329-339.

Jeanneney, J.-N. (2007). *Google and the Myth of Universal Knowledge: A View From Europe*. Fagan, T. L. (transl.). Chicago. University of Chicago Press.

Ledyayev, V. G. (1997). *Power: A Conceptual Analysis*. Commack, NY. Nova Science.

Ménard, C. (2021). Hybrids: Where are We? *Journal of Institutional Economics*. pp. 1-16. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1744137421000230>

Michel, J.-B., Shen, Y. K., Aiden, A. P., Veres, A., Gray, M. K., The Google Books Team, Pickett, J. P., Hoiberg, D., Clancy, D., Norvig, P., Orwant, J., Pinker, S., Nowak, M. A., & Aiden, E. L. (2011). Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books. *Science*. no. 331. p. 176-182. <https://doi.org/10.1126/science.1199644>

Munster, A. (2011). Nerves of Data: the Neurological Turn in/against Networked Media. *Computational Culture 1*. [Online]. Available at: <http://computationalculture.net/nerves-of-data/> (Accessed: 2 November 2021).

Sapir, E. (1961). *Culture, Language and Personality*. Berkeley, CA. University of California Press.

Shlapentokh, V. (1989). *Public and Private Life of the Soviet People: Changing Values in Post-Stalin Russia*. New York and Oxford. Oxford University Press.

Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics*. Vol. 1. Cambridge. Cambridge University Press.

Swedberg, R. (2003). *Principles of Economic Sociology*. Princeton and Oxford. Princeton University Press.

Weber, M. (1968). *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, Guenther R., Wittich C. (eds.). New York. Bedminster Press.

Whorf, B. L. (1956). *Language, Thought and Reality: Selected Writings*. Cambridge, MA. MIT Press.

Williamson, O. E. (1991). Comparative Economic Organization: The Analysis of Discrete Structural Alternatives. *Administrative Science Quarterly*. no. 36(2). pp. 269-296.

Wrong, D. H. (1980). *Power: Its Forms, Bases and Uses*. New York. Harper Colophon Books.

Сведения об авторе / Information about the author

Олейник Антон Николаевич – доктор экономических наук, PhD, профессор Memorial University of Newfoundland (Канада), ведущий научный сотрудник Центрального экономико-математического института РАН, г. Москва, Нахимовский пр., 47, e-mail: aoleynik@mun.ca, <http://orcid.org/0000-0002-5229-1052>

Статья поступила в редакцию: 15.10.2021

После доработки: 27.10.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Oleinik Anton – Doctor of Economics, professor, PhD, Memorial University of Newfoundland (Canada) and leading research fellow of the Central Economics and Mathematics Institute of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Nakhimovsky Pr., 47, e-mail: aoleynik@mun.ca, <http://orcid.org/0000-0002-5229-1052>

The paper was submitted: 15.10.2021

Received after reworking: 27.10.2021

Accepted for publication: 01.11.2021

РЕЦЕНЗИИ

УДК 1 (091)

В ЛАБИРИНТЕ КОНТЕКСТОВ

Рецензия на книгу: Философия и ее история. Дискуссии: учебное пособие /
Составление, вводная статья, перевод и комментарии М. Н. Вольф.
Новосибирск, 2021. 239 с.

А. А. Санжеников

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)

sanzhenakov@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается сборник переводных статей по методологии истории философии. Сначала предлагается краткий пересказ всех статей, а в заключении дается оценка их содержания. Рецензируемая книга позволяет не только ознакомиться с некоторыми концепциями и рекомендациями по истории философии, но и делает очевидным тот факт, что существование и развитие философии без пристального и серьезного внимания к ее прошлому невозможны. Также в заключении автор рецензии предлагает понимать историко-философское исследование в коммуникативном ключе.

Ключевые слова: история философии, методология, историография, исторический контекст, интерпретация, научный прогресс.

Для цитирования: Санжеников, А. А. (2021). В лабиринте контекстов. Рецензия на книгу: Философия и ее история. Дискуссии. Составление, вводная статья, перевод и комментарии М. Н. Вольф. Новосибирск, 2021. 239 с. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 4. С. 144-154. DOI:10.47850/RL.2021.2.4.144-154.

IN A LABYRINTH OF CONTEXTS

Book Review: Philosophy and Its History. Discussions: Textbook / editor, introduction,
translation and comments by M. N. Volf. Novosibirsk, 2021. 239 p.

A. A. Sanzhenakov

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)

sanzhenakov@gmail.com

Abstract. The article considers a collection of translated articles on the methodology of the history of philosophy. First, the author of the review offers a brief retelling of all articles and in the conclusion evaluates their content. The reviewed collection allows not only to some concepts and recommendations on the history of philosophy, but also makes it obvious that the existence and development of philosophy without close and serious attention to its past is impossible. In conclusion, the author of the review proposes to understand the history of philosophy as communication.

Keywords: history of philosophy, methodology, historiography, historical context, interpretation, scientific progress.

For citation: Sanzhenakov, A. A. (2021). In a Labyrinth of Contexts. Book Review: Philosophy and Its History. Discussions: Textbook / editor, introduction, translation and comments by M. N. Volf. Novosibirsk, 2021. 239 p. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 4. pp. 144-154. DOI:10.47850/RL.2021.2.4.144-154.

Введение

Известно, что естественная наука с легкостью и поспешно забывает о собственных ошибках, оставляя их в прошлом, и старается сосредоточиться на актуальном положении дел. Философия, напротив, с большим трудом расстается с концепциями из прошлого, вероятно, потому что философы не ставят знак равенства между тем, что было давно и заведомо неверным. История философии как особый раздел философского знания находится в особенно сложном положении. Когда Хайдеггер ставит вопрос о бытии вслед за Платоном и Аристотелем, отмечая, что эти предшественники уже проделали некоторую работу, которую надо продолжить, это не удивляет никого. Но когда каждое новое поколение историков философии снова и снова реконструирует платоновскую диалектику или аподиктическое знание по Аристотелю, то это уже вызывает некоторые вопросы. Нет ли здесь признаков коллективного расстройств обсессивно-компульсивного характера? Возможно, стоит провести курс «лечения», который избавит нас от необходимости заикливаться на одном и том же. Если размышления о методологии истории философии не являются таким курсом, то как минимум могут считаться пролегоменами к таковому.

На протяжении последнего столетия дискуссии об истории философии велись в довольно активном режиме. Одним из итогов этих обсуждений стало заключение, что в целом философия, как оказалось, вполне может обойтись без своей истории. Однако прежде чем закрывать кафедры истории философии, надо еще раз подвести итоги. Быстро и качественно это можно сделать, открыв собрание переводных статей под редакцией д. филос. наук М. Н. Вольф. В предисловии редактор обосновывает появление сборника таким образом: «Задача настоящей книги заключается в том, чтобы отразить те саморефлективные процессы, которые происходили в глубинах преимущественно англоязычной истории философии XX века, и которые позволили истории философии не только сохранить свою автономию по отношению к философии, но и для самой себя обозначить и осмыслить те сложности, которые не позволили ей оставаться на прежних исследовательских позициях» [Философия и ее история, 2021, с. 6]. Далее мы кратко рассмотрим содержание всех статей, а в заключении предложим свою оценку.

Майкл Фреде (1940–2007) о веере историй и неустрашимости исторического контекста

Первая статья «Изучение античной философии» М. Фреде доказывает, что в идеале мы должны понимать позицию философа прошлого внеконтекстуально, но такая степень идеализации просто невозможна и в конечном итоге нам надо знать контекст, чтобы обнаружить основания, благодаря которым философ занимал свою позицию.

Фреде различает два способа понимания – философский и исторический. Когда мы задаемся вопросом о том, верна ли та или иная позиция или нет, и при этом игнорируем тот факт, что этой позиции действительно придерживались, то мы движемся в рамках философского подхода. Историческая же перспектива высвечивает ту или иную точку зрения с персональной перспективы – нам становится важно, что определенный человек придерживался этой позиции в определенных условиях. Но в любом случае, когда мы пытаемся объяснить позицию философа, мы ищем «вескую причину», по которой этот философ придерживался своих взглядов. «Одна из причин, по которой мы так тщательно изучаем мысли великих философов, заключаются, по-видимому, именно в том, что мы верим, что во многих случаях у них были веские причины говорить то, что они говорили, хотя из-за ограниченности нашего понимания мы не сразу это понимаем. Эти ограничения – одна из тех вещей, которые мы надеемся устранить, изучая великих философов прошлого» [Там же, с. 16-17]. Напрашивается аналогия с обучением игре в шахматы. Изучение партий, сыгранных гроссмейстерами, является неотъемлемой частью обучения, и зачастую новичок далеко не сразу понимает, с какой целью великий шахматист прошлого сделал тот или иной ход, и только спустя много ходов «необычные» ходы проясняются. Выстраивание «набора допущений и цепочек рассуждений» в историко-философском исследовании – это тоже своего рода попытка прояснить «необычный» ход, т. е. позицию, которую занимал философ прошлого, и которую мы бы сейчас сочли неадекватной. Если в шахматах смысл предыдущих ходов раскрывается в конце миттельшпиля или начале эндшпиля, то историк философии находит свой спасательный круг в историческом контексте: «Однако в другом случае никакого такого объяснения быть не может. Как бы мы ни старались, мы не найдем набора допущений и линии философской аргументации, которые нам было бы легко принять и которые бы объясняли, почему философ считал свои плохие причины хорошими причинами. Именно в этих случаях мы думаем, что должны обратиться к некоему историческому контексту, изнутри которого мы можем объяснить, почему философ придерживался этой точки зрения» [Там же, с. 18]. Хотя Фреде явным образом характеризует такой способ объяснения как крайний, – «только в случае неудачи историк философии прибегнет к историческому объяснению в терминах истории философии» [Там же, с. 22], – последующее чтение статьи наводит на мысль, что история философии – заведомо гибельное предприятие в том смысле, что мы почти никогда не можем объяснить экзотические взгляды философов прошлого исключительно из философского понимания и без обращения к контексту. Все усложняется еще тем обстоятельством, что история философии не является единственной историей, и поэтому исторический контекст многослоен. Так, очевидным образом, религиозные убеждения философа и его современников могут влиять на философские идеи, для которых историк философии безуспешно ищет эксклюзивно философское объяснение, в то время как необходимо дополнительное обращение к истории религии. «Это выглядит так, что философы, которые играют решающую роль в истории философии, – это в основном те, чьи мысли мы можем объяснить, не обращаясь к какой-либо другой истории. Но как бы узко мы ни воспринимали историю философии, все же оказывается, что некоторые мысли,

с которыми она имеет дело, придется понимать в терминах какой-то другой истории» [Там же, с. 24-25]. Поскольку существует множество способов, через которые «другие истории» вмешиваются в историю философии, а также поскольку чистая история философии «предполагает огромный уровень абстракции и идеализации», постольку нам приходится иметь дело с историческим контекстом. Философия в таком случае становится автобиографичной [Там же, с. 27], а ее идеи укореняются в социальных институтах [Там же]. Однако, предупреждает нас Фреде, это не значит, что нам следует отказаться от поиска философских оснований позиций изучаемых философов, иначе мы проявим пренебрежение интеллектуальной мощью некоторых философов. Скорее следует просто помнить, что существуют разные истории (например, медицины, грамматики), а история философии испытывает их влияние на себе и сама влияет на них. Поэтому заключительным призывом Фреде будет тот, что нам следует «всматриваться во все истории», где проявляют себя древние философы, чтобы лучше понять дело философа.

Ричард Уотсон (1931–2019) об интерпретационной архитектонике и пределах формализма

В своей статье Уотсон сосредоточился на проблеме пределов допустимости использования формального аппарата для построения интерпретационной модели. По сути, это вопрос о степени абстрактности философского знания: можем ли мы сказать, что философия является такой же чистой наукой, как математика? Уотсон признает огромный вклад сторонников формального подхода, но полагает, что его вряд ли достаточно. «Можно, конечно, извлекать и понимать синтаксические структуры, и изучение этих абстрактных форм помогает понять философию. Но структуры сами по себе не являются философией, поскольку они не вовлекают человеческие существа в попытки познать мир, в котором те живут» [Там же, с. 49]. Почему все же важно обращаться к структуре исследуемой философской системы? Прежде всего, благодаря этому мы можем «узнать о том, как работают или не работают аргументы», становятся заметными «точки несогласованности», а также возможности «экстраполяции систем» [Там же, с. 56]. Уотсон дает полный карт-бланш тем исследователям, которые, например, создают «идеальный язык», лежащий в основе системы Мальбранша, с тем, чтобы на его основе затем выявлять недостатки этой системы. Более того, Уотсон уверен, что подобные «упражнения» не могут навредить «аккуратному отношению к истории» [Там же]. В то же время он устанавливает ограничения этому подходу: «... философы, которые считают, что осмысление формальных моделей – это единственный вид понимания, который следует называть философским, заходят слишком далеко» [Там же, с. 57]. Наиболее интересным, на наш взгляд, является раздел, посвященный описанию проблемно-ориентированной истории философии. Историки философии такого рода создают «интерпретирующие модели», которые являются скорее конструкциями (лишь отчасти основанными на тексте), нежели индукциями или абстракциями из текста. Данные модели представляют из себя скелет, на который мы можем нанизывать плоть текста. Уотсон

объясняет этот подход на примере своей книги «Закат картезианства (1673–1712)», где он строит «модель картезианства конца XVII века, которой ни один картезианец явно не придерживался, но на которой я могу показать, от чего все картезианцы зависели» [Там же, с. 58]. Интересный момент здесь состоит также в том, что эта интерпретация предполагает, что исследуемый «философ не всегда имеет в виду то, что он, по-видимому, говорит, что он не всегда полностью знает, что он говорит, или, если говорит вполне то, что он знает, то не всегда пишет непротиворечиво» [Там же, с. 59]. Таким образом, мы допускаем некоторое единство в произведениях философа, но понимаем, что возможны исключения, например, такие предложения, которые вступают в противоречие с общей системой.

Сэр Энтони Кенни (1931 г.р.) о прогрессе в философии

В статье «История философов и история философии» Э. Кенни выделяет два подхода к истории философии – условно аристотелевский и витгенштейновский. Сторонники первого верят в то, что в истории философии существуют прогресс и развитие. Во втором лагере располагаются те, кто видит в истории философии хождение по кругу. Кенни попеременно примеряет взгляды первых и вторых. Первым критерием здесь выступает принцип накопления знаний. Можем ли мы сказать, что знаем больше, чем Платон или Кант? С одной стороны, да, мы стоим на плечах великих философов, «но мы стоим выше» [Там же, с. 74]. Однако, с другой стороны, в философии следует говорить не о расширении знания или о приобретении новых истин о мире, но скорее о понимании, то есть об «организации того, что уже известно» [Там же, с. 75]. Если говорить о предмете исследования и методе, то следует признать, что у философии нет конкретного предмета, но есть характерные методы. При этом существенных изменений в методике философского изыскания не произошло, полагает наш автор. «Что отличает нас от других наследников великих греков и что дает нам право пользоваться их именем, так это то, что в отличие от физиков, астрономов, медиков и лингвистов мы, философы, преследуем цели Платона и Аристотеля теми же методами, которые уже были доступны им. Вот почему история так тесно связана с философией и вот почему философия так важна для историка философии» [Там же, с. 76]. И все же Кенни склоняется к мысли, что прогресс в философии существует. Онтологический аргумент, изобретенный Ансельмом, отброшенный Фомой Аквинским, принятый Декартом, вновь опровергнутый Кантом, снова восстановленный Гегелем, может служить аргументом как в пользу прогресса в философии, так и против. Но есть примеры, свидетельствующие о движении вперед безусловным образом. Так, предложенное Платоном различение экзистенциального и предикативного значений глагола «быть» стало решением философской проблемы. Другим маркером развития служит прояснение языка через введение разных значений слов. К примеру, после проведения различия «между свободой безразличия (способностью поступать иначе) и свободой непосредственности (способностью делать то, что вы хотите)» [Там же, с. 79] любые дискуссии о свободе воли должны вестись с учетом этого различия.

Ив Шарль Зарка (1950 г.р.) и его критика идеологии контекста

В своей статье «Идеология контекста: использование контекста и насилие над ним в историографии философии» И. Ш. Зарка пытается предостеречь историка философии от злоупотребления контекстом в историографии философии. Как и многие, он считает, что «использование контекста является необходимым, и даже, с определенной точки зрения, незаменимым при написании истории философии» [Там же, с. 89]. Однако, по его мнению, существует некий порог, переходя который, мы начинаем злоупотреблять контекстом, что в итоге может привести к его идеологизации.

Хотя использование контекста является необходимым и законным, следует учитывать два обстоятельства. Во-первых, контекст никогда не бывает простым. Во-вторых, контекст всегда следует реконструировать. Он никогда не дан. «Другими словами, контекст не проще, чем текст. Точно так же, если текст должен быть интерпретирован, то контекст должен быть реконструирован» [Там же, с. 91]. Эти две процедуры взаимозависимы: текст требуется для реконструкции контекста и наоборот. Злоупотребление контекстом начинается тогда, когда мы сводим все измерения философского текста к тому контексту, в котором он был создан. Но дело в том, что философия по своей природе не может быть ограничена историческим моментом. «Смысл философии не может быть настолько просто привязан ко времени, в котором она появилась» [Там же].

Рассуждая о соотношении философии и ее истории, Зарка отмечает, что специфика философии такова, что она не теряет своего философского характера, когда становится объектом исторического изучения. Собственно, история философии и возможна по той причине, что философия прошлого имеет вневременное, внеконтекстуальное значение. В качестве положительной программы Зарка предлагает выделить три регистра или режима работы с историко-философским материалом. Эти регистры призваны учесть тот факт, что философия, с одной стороны, обладает историчностью, что укореняет ее в определенном контексте, а с другой стороны, она имеет свой философский смысл, который не сводится к контексту, но может быть рассмотрен вновь и вновь в новых контекстах. Иначе говоря, если нам удастся соблюсти и историческую точность, и философскую спекуляцию, то мы получим *философскую историографию философии*, которая отличается от истории идей тем, что «предполагает возобновление соответствующей философской проблемы (или проблем). Для этой цели недостаточно обнажить структуру аргументации или систему идей. Нужно воспроизвести те операции, которые создали специфическую конфигурацию знания на онто-гносеологическом, этико-политическом и других уровнях» [Там же, с. 100].

Итак, чтобы историография стала философской, необходимо вести исследование в трех регистрах: «артикуляция (восстановление исторических условий, в которых текст был создан); проговаривание (сам текст); и объект артикуляции (то, что дано, чтобы мыслиться в том, что сказано или написано). В первом регистре контекст используется законно; во втором

имеется лингвистический и понятийный аппарат, который следует прояснять; в третьем имеется вопрос смещения фокуса с текста или речи как объекта исторического обсуждения к (философскому) объекту текста или речи» [Там же, с. 100]. С помощью этого многокомпонентного решения Зарка пытается сохранить баланс между историческим контекстом и вневременным философским смыслом текста.

Аласдер Чалмерз Макинтайр (1929 г.р.) о несоизмеримости теорий

В следующем разделе рецензируемой книги представлена статья А. Макинтайра «Отношение философа к своему прошлому», в которой автор ставит амбициозную задачу по устранению дилеммы, состоящей в жесткой дизъюнкции: либо мы делаем философов прошлого частью современной философии, либо превращаем их в набор музейных экспонатов. Как полагает автор, причина этой дилеммы кроется в различных путях отделения и дистанцирования современности от прошлых этапов истории философии. Во-первых, произошли изменения в академическом разделении труда. Сейчас философия отличается от науки, раньше это различие не было столь очевидным. «У Юма были амбиции стать Ньютоном моральных наук, а Декарт считал, что отношение его метафизики к физике сродни отношению ствола к ветвям одного дерева» [Там же, с. 111]. Во-вторых, произошло изменение определения первоочередных вопросов, выбора лучшей методологии и прочих подобных вещей. В связи с этим «то, что является или кажется одним и тем же или очень похожим аргументом, встречающимся в двух различных философских эпохах, может иметь очень различное значение. Августинское употребление *cogito* – это вовсе не то же, что Декартовское употребление» [Там же, с. 112]. В-третьих, из эпохи в эпоху происходит смена литературных жанров, что приводит к концептуальным изменениям, затрудняющим перевод понятий из одного контекста в другой. Хотя это не значит, что прошлое с неизбежностью недоступно нам здесь и сейчас, автор показывает на нескольких примерах, что в истории философии бывают периоды, которые настолько непохожи друг на друга, что представители более позднего из них не способны адекватно понять идеи из более раннего периода. Следуя за Куном, Макинтайр пытается понять эту проблему по аналогии с проблемой несоизмеримости двух конкурирующих корпусов теорий. Если существуют два конкурирующих, но несоизмеримых корпуса теорий, то для выбора более успешного необходимо посмотреть, какой из этих корпусов объясняет успехи и неудачи своего конкурента наилучшим образом. «Одну крупномасштабную теорию – скажем, ньютоновскую механику – можно считать решительно превосходящей другую – скажем, механику средневековой теории импульсов, если и только если первый корпус теорий позволяет нам дать адекватное и по самым лучшим стандартам истинное объяснение того, почему последний корпус теорий одновременно наслаждался успехами и победами, которые он совершил, и терпел поражения и разочарования, которые он также совершил» [Там же, с. 128]. Важно отметить, что превосходство одного корпуса теорий над другим состоит не только

в самой способности объяснить суть и логику проблемных моментов и их решений, но также в способности привести *историческое* объяснение для этого. Даже в естественных науках, которые, казалось бы, так далеки от истории, историческое объяснение также имеет место: «высшей теорией в естествознании является та, которая дает основания для определенного рода исторического объяснения, которая придает историческому нарративу понятность, без которой оно не могло бы ею обладать» [Там же, с. 130]. Не меньшее значение история имеет и для философии, поскольку здесь мы тоже имеем дело с конкурирующими крупномасштабными точками зрения, где разногласия столь разительны, что исключают возможность обнаружения общего критерия для разрешения противостояния. Благодаря истории мы выстраиваем такой нарратив, который позволяет увидеть превосходство одной философской точки зрения над другой. Это превосходство обеспечивается тем, что лидирующая теория понимает и объясняет неудачи своих конкурентов лучше, чем они могли бы это сделать сами.

Джон Йолтон (1921–2005) об уважении к авторскому тексту

В статье «Существует ли история философии? Некоторые затруднения и их решения» Дж. Йолтон поднимает уже известную нам проблему исторического контекста. По сути, он призывает примерно к тому же, что и М. Фреде – к внимательному и всестороннему изучению контекста через включение в него различных аспектов: как философских, так и нефилософских (прежде всего научного и религиозного). Йолтон начинает свою статью с тезиса о неоднозначности понятий «философия» и «история философии», который демонстрируется на широком текстологическом материале. Эта неоднозначность связана, прежде всего, с тем, что мы сейчас назвали бы междисциплинарностью, поэтому «понимание этих авторов не может быть успешным, если мы подходим к ним с узко дисциплинарной точки зрения» [Там же, с. 144]. В той мере, в какой мы имеем дело с междисциплинарным текстом, нам необходимо расширить свое поле зрения, включив туда не только философские аспекты взглядов автора прошлого. «Если мы заинтересованы в том, чтобы понять, что Локк говорит о познании или верах, мы должны быть внимательны к его взглядам на религиозную веру, к его предположениям о природе материи, к его отрицанию класса реальных предметов, к цепи бытия» [Там же, с. 144]. В противном случае мы можем отринуть проблемы, которые нам показались не относящимися к философии, но которые именно таковыми и являются. Внимательное чтение текста может застраховать нас от этой ошибки. Йолтон дает некоторые рекомендации по технике чтения текстов: от знакомства с титульным листом и составления словаря с отслеживанием частотности употребления фраз до чтения текстов, написанных в тот же исторический период, что и изучаемая рукопись. Важность аккуратного, глубокого и всеохватного чтения философского текста демонстрируется Йолтоном на примере трех устоявшихся интерпретаций известных философов (Декарт, Юм, Беркли), в текстах которых обнаруживаются пассажи, противоречащие этим уже стандартным интерпретациям.

Например, мы все солидарны относительно того, что, согласно Юму, человек есть пучок восприятий, но в «Трактате» Юм несколько раз говорит о том, что каждый из нас глубоко осознает свое «я», что мы имеем некоторое впечатление о «я», о нашей собственной личности. Заканчивая свою статью наставительным пассажем об уважении к авторскому тексту, Йолтон увлекает читателя в лабиринт контекстов посулами обнаружить неведомые вещи: например, прообраз перформативов у авторов XVIII в.

Гэри Хэтфилд (1951 г.р.) о том, чем история философии может быть полезна

В статье «История философии как философия» Хэтфилд показывает способы использования философии прошлого современной философией, доказывает ценность контекстно-ориентированного подхода к изучению философии прошлого, демонстрирует границы неконтекстуальной истории, рассматривает способы, с помощью которых история философии может стать философски более глубокой, став более исторической. Выделяя в историографии философии исторически ориентированную философскую методологию, Хэтфилд понимает под ней «серьезное отношение к прошлым текстам на их собственном уровне, стремление понять проблемы и проекты философии прошлого такими, какими они были, вместо того, чтобы искать только чтение, которое решает текущую философскую проблему» [Там же, с. 179]. Крайней формой этой методологии является историцистский подход, отрицающий способность философии прошлых эпох выходить за пределы своего времени. Если оставить его в стороне и сосредоточиться на более умеренных, исторически ориентированных подходах, то можно обнаружить следующие выгоды, которые они могут принести современной философии. Во-первых, эти подходы дают нам «подлинное понимание значимых позиций, которые составляют основу современных дискуссий» [Там же, с. 181]. Благодаря такому пониманию мы имеем возможность спросить себя, что и почему изменилось в ходе исторического развития той или иной философской позиции. Во-вторых, исторически ориентированные исследования позволяют нам выявить и по-новому взглянуть на глубоко укоренившиеся верования.

Заключительный абзац этой последней главы рецензируемой книги до некоторой степени может расцениваться как резюме всей книги, поэтому позволим привести его без сокращений. «Большинство философов допускают, что философские тексты прошлого требуют от своих интерпретаторов философских навыков. Многие могут допускать, что предстоит проделать большую работу по интерпретации философии прошлого и осмыслению ее истории. Однако на протяжении XX века философы спорили о том, действительно ли исторически ориентированные интерпретации имеют свою собственную философскую ценность. Я бы сказал, что такие интерпретации необходимы для здоровья продолжающейся философии. Философия без истории, возможно, не будет полностью слепой, но она, вероятно, будет чрезвычайно близорукой, неуклюжей в своих попытках сориентироваться в собственном эволюционирующем проблемном пространстве. Чтобы философия обрела свое собственное направление, не обязательно, чтобы каждый философ стал историком. Но каждому из нас, возможно, придется опираться на работы наших

исторически ориентированных коллег. Поэтому для историков философии тем более желательно делать все возможное, чтобы интерес и результаты их работы были легко доступны другим философам» [Там же, с. 211].

Заключение

Ознакомившись с содержанием рецензируемого сборника, мы можем заключить, что любая из вошедших в него статей может стать для историка философии источником вдохновения и стремления обновить свой методологический инструментарий. Некоторые советы кажутся банальными (например, рекомендация Дж. Йолтона читать *весь* корпус текстов исследуемого философа, а также работы его современников), однако краткий критический взгляд на себя отрезвляет и заставляет с горечью заметить, что даже таким базовым правилам мы далеко не всегда следуем. Если же перейти от простых вещей к сути некоторых концепций, представленных в сборнике, то становится очевидным, насколько нужно быть высоким профессионалом, чтобы реализовывать исследования с применением такого рода методологии. Конструирование интерпретирующих моделей Р. Уотсона, которые представляют собой скелет, лишь отдаленно отражающий реконструируемое учение, но позволяющий показать от чего зависели все части этого учения – кажется весьма нетривиальной задачей. Впечатляет и виртуозное решение А. Макинтайра проблемы несоизмеримых теорий. Предлагая историческое объяснение в качестве универсального критерия, позволяющего выстроить осмысленный нарратив, который не просто расставляет теории в хронологическом порядке, но делает возможным их оценку и градацию по степени успешности, Макинтайр тем самым одновременно накладывает на историю огромные обязательства и возвышает ее до невиданных доселе высот.

Что касается проблемы допустимости погружения в исторический контекст, то, естественно, эта проблема имеет большую важность, но решать так, как предлагают некоторые из авторов сборника, представляется и банальным, и, возможно, даже непродуктивным. Складывается впечатление, что методологи истории философии не способны посмотреть на свой предмет под новым углом зрения, скатываясь всякий раз к вопросу о степени расширения контекста. Ирония в том, что историки философии как раз таки способны на продуцирование все новых и новых точек зрения на философию прошлого (как остроумно сказано в предисловии к сборнику, историки философии постоянно запускают «реплики» в прошлое, где они вынуждены сосуществовать со своим оригиналом). В конечном итоге вопрос контекста – это вопрос об условиях понимания, что нам сделать, чтобы действительно *понять* философа прошлой эпохи? С моей точки зрения, понимание отсылает не к условиям, в которых был создан текст и даже не к способностям или особенностям субъекта понимания, а скорее к акту коммуникации. Давайте попробуем рассмотреть историю философии через метафору коммуникации. И. Ш. Зарка вслед за Лео Штраусом говорит, что мы должны понимать «автора так, как тот сам понимал себя, и не лучше, чем тот понимал себя» [Там же, с. 91]. С другой стороны, существует мнение, что допустимо и необходимо достраивать теорию и аргументацию философа прошлого, оснащая его инструментарием современной философии. Как решить эту дилемму? Попробуем посмотреть на это с точки

зрения коммуникативного «подхода» к историко-философскому исследованию. Вступая в повседневную коммуникацию, мы также пытаемся понять своего собеседника, при этом, зачастую не владея полным знанием о его намерениях и убеждениях, достраивая или примысливая некоторые из них, чтобы хоть как-то вести диалог. В ходе более продолжительного общения мы все больше узнаем о своем визави, и нам становится проще его понимать. Однако это не значит, что приписывание убеждений другому на этом прекращается, оно приобретает характер благопожелания с целью корректировки образа мыслей и поведения. Например, мы можем сказать: «Мне бы хотелось, чтобы ты был(а) чуть более внимательным(ой)». Интерпретационную работу с текстом можно понять через эту аналогию. Сначала мы выходим за рамки самого текста для того, чтобы лучше понять мысль автора, затем – для того, чтобы помочь автору стать более современным.

Возвращаясь к рецензируемой работе, хочется в конце привести одну отрезвляющую мысль А. Макинтайра: «те философы, которые сейчас относятся с пренебрежением к истории философии с неизбежностью тоже станут частью истории философии» [Там же, с. 123]. Единственный шанс пребывать в этом пространстве не в качестве восковой фигуры, а в статусе интеллектуально живой единицы – это уже сейчас признать, что история философии является серьезным предприятием, которое может приносить философские плоды.

Список литературы / References

Философия и ее история. Дискуссии: учебное пособие. (2021). Составление, вводная статья, перевод и комментарии М. Н. Вольф. Новосибирск. 239 с.

Volf, M. N. (ed., introd., transl., comment.). (2021). *Philosophy and Its History. Discussions.* Textbook. Novosibirsk. (In Russ.)

Сведения об авторе / Information about the author

Санжеников Александр Афанасьевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: sanzhenakov@gmail.com

Статья поступила в редакцию: 15.10.2021

После доработки: 27.10.2021

Принята к публикации: 01.11.2021

Sanzhenakov Alexander – Candidate of Philosophy, Senior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolayev Str., 8, e-mail: sanzhenakov@gmail.com

The paper was submitted: 15.10.2021

Received after reworking: 27.10.2021

Accepted for publication: 01.11.2021